

RESEÑAS

BIEDA, E., *Aristóteles y la tragedia. Una concepción trágica de la felicidad*, Altamira, Buenos Aires, 2008, 232 pp.

En esta investigación se estudia la presencia de ciertos tópicos de la tragedia eurípidea en la concepción ética de Aristóteles. La originalidad del planteamiento se hace patente ya en este sintético enunciado, pues —como es sabido— el tratamiento de los temas relativos a la literatura en el ámbito de los estudios aristotélicos parte habitualmente de un examen de la *Poética*. El autor de este trabajo atiende, en cambio, a la relevancia que tiene la literatura vigente en la Atenas del siglo V a. C., y de modo principal Eurípides, para una comprensión acertada de los planteamientos éticos del Estagirita.

La lógica de la argumentación para defender la hipótesis de que “temas propios de la tragedia hayan podido permear el discurso filosófico aristotélico” (p. 217) se desenvuelve del siguiente modo.

En primer lugar, se identifican aquellos tópicos relevantes que emergen de la tragedia eurípidea (parte primera). Para esto, el autor dedica un momento inicial a definir la peculiaridad del sitio que ocupa la literatura en el contexto griego, destacando que la poesía —y, naturalmente, también la tragedia— desempeña un papel artístico y transmisor de la educación popular. Así, en la cultura griega, la literatura reúne una serie de *opiniones comunes* a las que el autor, valiéndose de una terminología aristotélica, designa con el nombre de *éndoxxa* (capítulo 1).

Del *corpus* eurípideo el autor destaca los siguientes *éndoxxa*: por un lado, la influencia de la *tykhe* (fortuna) en la vida humana; por otro, el progresivo cuestionamiento de la figura tradicional de los dioses, cuestionamiento que denuncia sus acciones inmorales; y, finalmente, la paulatina toma de conciencia de que las acciones humanas son voluntarias junto con la cada vez más aguda percepción de factores incontrolables que intervienen en el logro de la felicidad y la vuelven vulnerable (capítulo 2). Esta conciencia simultánea de la voluntariedad-responsabilidad de las pro-

pías acciones y de la vulnerabilidad de los proyectos humanos por estar sujetos a la fortuna (capítulo 3) contribuye, según el autor, a descubrir en Eurípides una “concepción trágica de la felicidad” (capítulo 4).

En segundo lugar, se acomete el análisis de los *éndoxxa* presentes en la tragedia euripídea mediante el empleo de herramientas conceptuales que proceden de la filosofía práctica de Aristóteles (parte segunda). Para eso, se comienza exponiendo las particularidades del método aristotélico en filosofía práctica (capítulo 5), entre las que se destaca la atención que el Estagirita presta —a diferencia de lo que se esperaría, por ejemplo, en una epistemología de corte platónico— a las “opiniones comunes”; en base a esto, encuentra apoyo la suposición de que los tópicos euripídeos, en cuanto expresión de la cultura de la época, han de haber sido tenidos en cuenta por el Estagirita y se refuerza la validez de buscar en estas fuentes literarias planteamientos éticos comunes a Aristóteles.

Como pilar de la ética aristotélica se subraya la centralidad de la *praxis* para la moralidad humana, es decir, se insiste en la importancia de tener presente que la vida buena y, consiguientemente, la *eudaimonía* consiste para el Estagirita en una actividad, más que en un estado o una condición. Por consiguiente, en el examen de los resortes del actuar humano, el autor se detiene en la clasificación aristotélica de las acciones (voluntarias e involuntarias) mostrando, por ejemplo, la posibilidad de acciones pasionales en las que se realiza el mal a sabiendas y parangona esta clasificación con las tipologías o modelos de acciones creados por Eurípides (especialmente, en las figuras de Hipólito, Fedra y Medea) (capítulo 6).

Además, se estudia el lugar que ocupa en el planteamiento ético de Aristóteles una serie de elementos que componen la idea más general de fortuna mostrando que también bienes como la prosperidad son condición necesaria para el logro de la *eudaimonía*. Para el filósofo —al igual que el tragediógrafo— una vida feliz es vulnerable. En tal sentido, el Estagirita tiene una “concepción trágica de la felicidad”. Bieda señala: “la tragedia consiste, pues, en la coexistencia de la autonomía (respecto de la capacidad de actuar) y de la heteronomía (respecto del mundo en que se vive) en el ser-en-el-mundo que es el hombre aristotélico. Y es esta inseparabilidad la que, si nuestra empresa no ha fracasado, creemos haber develado en la teoría aristotélica cuyo *télos* se vuelve, por ello, trágico: estamos nuevamente ante una ‘concepción trágica de la felicidad’” (p. 211).

Destacaría algunos aspectos de este trabajo. La temática exige al autor trabajar un campo muy extenso, que abarca obras de dos géneros diferen-

RESEÑAS

tes, esto es, obras literarias y filosóficas. En este sentido, deseo advertir que la ambición del proyecto no resta nada a la requerida precisión con la que se manejan tal amplitud de fuentes. A esto contribuye, naturalmente, la competencia filológica del autor, que en los momentos oportunos introduce las convenientes discusiones respecto a traducciones e interpretaciones de pasajes controvertidos. El tratamiento sistemático presenta claridad, como puede observarse ya en la estructuración del escrito. El autor demarca los límites de ciertos tópicos operantes en el ámbito de los estudios clásicos (por ejemplo, “pasaje del mito al lógos”, “psicologización de la tragedia”, etc.), define las categorías principales que va a utilizar y da cuenta de una literatura secundaria abundante y pertinente. Su estilo, cuidado y ágil, permite al lector concentrarse exclusivamente en el asunto que trata.

Carolina Delgado
Universidad de Navarra
adelgado.2@alumni.unav.es

FIELD, H., *Saving Truth From Paradox*, Oxford University Press, Oxford, 2008, 406 pp.

Salvando a la verdad de la paradoja analiza la situación actual del problema clásico de las paradojas lógicas con posterioridad al llamado *giro semiótico* de la filosofía analítica. De hecho el problema de las paradojas se acabó convirtiendo en el problema crucial que hizo naufragar un gran número de proyectos programáticos analíticos, dada su incapacidad para justificar simultáneamente su efectiva consistencia, incompletitud, decidibilidad, como acabaría demostrando el Teorema de Gödel. Sin embargo, Field opina que el giro semiótico de la filosofía analítica también propició la justificación de unas lógicas alternativas, ya sean *intuicionistas* o no clásicas, que han ampliado considerablemente los ámbitos lógicamente formalizables de los sistemas axiomáticos. Tras este giro aparecieron también nuevas paradojas respecto de la vaguedad, la validez, o la incompletitud de los sistemas lógicos y matemáticos. La diferencia con la situación heredada era que las nuevas lógicas intuicionistas y no clásicas también disponían de procedimientos de contra-argumentación más sofisticados capaces de anular la aparición de estas nuevas paradojas.

RESEÑAS

A este respecto las estrategias utilizadas actualmente para abordar el problema de las paradojas lógicas han sido dos:

a) La teoría intuicionista de la prueba matemática de M. Dummett. Este autor trató de localizar un núcleo fuerte lógico que pudiera seguir sirviendo de fundamento para el resto de las especialidades de la lógica y de las matemáticas. Se restringió al máximo el valor de la lógica clásica, rechazando la validez de tres principios anteriormente considerados básicos: el principio de tercio excluso, los diversos tipos de infinito actual, el uso generalizado del condicional material. Además, se reconoció que las anteriores propiedades atribuidas a un sistema lógico formal, como eran la consistencia, la incompletitud, la decidibilidad, ya no se podían justificar; debían ser sustituidas por otras similares de rango inferior como la *para-consistencia*, la *para-completitud* y la *para-intersustitutividad*, siempre y cuando añadieran su correspondientes estrategias de contra-argumentación para justificarse en caso de necesidad.

b) La respuesta *bi-alética* o *bi-apofántica* de la lógica de las paradojas de Priest, que a su vez mantuvo una diferencia respecto de las otras lógicas intuicionistas, a saber: por un lado, Priest admitió la posibilidad de una doble solución plausible a un mismo problema dentro de un mismo sistema lógico o matemático, admitiendo incluso la posible existencia de contradicciones y paradojas entre ellas, siempre que también se dispusiera de una estrategia proporcionada de contra-argumentación capaz de contrarrestarla en el caso de cuestionarse su validez; pero además las lógicas no-clásicas también exigieron un lugar yuxtapuesto o superpuesto respecto de la lógica clásica, formando un todo unitario al mismo nivel.

Field opina que las lógicas intuicionistas y no-clásicas dieron lugar a un profundo cambio en su proceso de fundamentación. En efecto, no se puede modificar un concepto básico, como es la propia noción de verdad, sin alterar profundamente el proceso de fundamentación, ya se justifique en virtud de una estricta aplicación de un principio de bivalencia, como pretende la lógica intuicionista de Dummett, o se pretenda ampliar su uso dando entrada a la plausibilidad de una verdad bi-alética o bi-apofántica, como ahora pretende la lógica de las paradojas de Priest. Field es claramente favorable a la postura intuicionista, a pesar de la *cirugía* tan invasiva que utiliza; en su opinión, la solución bi-alética o bi-apofántica de Priest requiere de procedimientos de justificación complementarios excesivamente complejos.

Para llegar a estas conclusiones la monografía se compone de veintisiete capítulos agrupados a su vez en cinco partes: 1) *Un fundamento se-*

RESEÑAS

lectivo analiza las teorías acerca de la verdad en Tarski, Kripke, Kleene, con la aparición de una doble paradoja: la del condicional material en Curry y Lukasiewicz y la de la vaguedad en König y Berry; 2) *Las aproximaciones clásicas en sentido amplio* analiza distintas estrategias de superación para evitar la entrada de la lógicas multivaluables no-clásicas y sus paradojas de las lógicas supervaluacionistas y multivaluacionistas, según admitieran sólo dos valores de verdad (verdadero o falso) o más (como semiverdadero o semifalso, según los casos); 3) *Para-completitud* trata de resolver las anteriores paradojas siguiendo preferentemente el procedimiento intuicionista de Dummett, a través de tres pasos: rechazar el principio de tercero excluido, revisar las reglas del condicional material a través de la determinación de ciertos puntos fijos, introducir una semántica modal capaz de separar lo legal respecto de lo no legal; 4) *Más respecto de una solución para-completa* comprueba la aparición de nuevas paradojas en el marco de las lógicas intuicionistas, como recientemente han señalado Wright y Restall. De todos modos ahora las lógicas intuicionistas evitan estas paradojas mediante estrategias transfinitas de formalización, demostrando así su capacidad de evitar el ahora llamado *problema de la venganza* (“revenge”) o de la *retorsión* del respectivo valor de verdad, en el caso de cuestionarse; 5) *Paraconsistencia bi-alética o bi-apofántica*, analiza la estrategia no-clásica y no-intuicionista de la lógica de las paradojas de Priest, pudiendo llegar a admitir dos interpretaciones fuertemente inconsistentes entre sí o ambas simultáneamente plausibles, siempre que cumplan una condición: que sean capaces de dar una respuesta adecuada al problema de la venganza o de la retorsión de los dilemas. Se justifica así la para-completitud, la para-consistencia y la para-intersustitutividad del sistema presuntamente paradójico, siempre que se pueda garantizar la no-redundancia, la recursividad y la conmensuración recíproca de la estrategia de contraargumentación para propiciar una retorsión de su valor de verdad.

Como se ha dicho, Field reconoce las posibles ventajas que se podrían derivar de una solución bi-alética o bi-apofántica al problema de las paradojas, pero es partidario de una solución de tipo intuicionista. Pero siempre cabría plantearse: ¿no habría que prolongar los planteamientos intuicionistas de Dummett, al modo propuesto por C. Peacocke en *Truly Understood* a fin de permitir una complementariedad entre las lógicas clásicas, las intuicionistas y las no-clásicas, sin pensar que son necesariamente incompatibles? ¿No sería posible acometer un análisis de la no-redundancia, la recursividad y la recíproca conmensuración de la lógica de

RESEÑAS

las paradojas de Priest, a fin de que garantice la idoneidad de los procedimientos de contra-argumentación o retorsión? ¿No se debería reconocer que el cambio en el modo de abordar el problema de las paradojas lógicas debería obligarnos a ensayar nuevas estrategias de fundamentación?

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

FORST, R., *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2007, 413 pp.

Derecho a la justificación se enmarca en ese amplio movimiento contemporáneo de rehabilitación del silogismo práctico que pretende eludir el recurso dogmático a un tipo de principios metafísicos o trascendentales. Tales principios se consideran a veces radicalmente incondicionados, como ya habría ocurrido en Kant, Hegel, Fichte, o antes aún en Aristóteles, pero manteniendo su núcleo esencial, esto es, posibilitar un uso autónomo plenamente constructivista de la praxis social que tome como punto de partida los diálogos entre opositor y ponente de la *protológica* o *protociencia* de P. Lorenzen, y sin establecer innecesarias limitaciones *a priori*. A partir de tales supuestos hubo tres formas de concebir la democracia deliberativa, a saber:

a) El liberalismo individualista de Rawls. Antepuso la aceptación compartida de un consenso virtual o solapado a la fundamentación de la democracia deliberativa de un modo sobreentendido acerca de algunos principios sustantivos de justicia. Sólo así se pudo orientar la praxis ética y social mediante la aplicación de un principio de equidad creciente (*fairness*) para garantizar el ejercicio efectivo de los derechos humanos. A su vez también debería ser coherente con el seguimiento de un principio hegeliano de lucha por el recíproco reconocimiento. Por eso Rawls volvió de algún modo en la *Ley de los pueblos* a las propuestas de la neoescolástica salmantina en el siglo de oro español, haciendo una referencia explícita a la ley natural y al derecho de gentes.

b) El liberalismo comunitarista de Taylor, Sandel y MacIntyre resaltó el carácter cada vez más multiculturalista, pluralista, diferenciado y autoemancipador de este tipo de acuerdos o consensos históricos donde se fundamenta la democracia deliberativa, tratando a su vez de resaltar algu-

RESEÑAS

nos supuestos tradicionales implícitos en su modo de concebir la lucha por el reconocimiento y la defensa de los derechos humanos.

c) El liberalismo procedimental de las éticas discursivas del consenso de Habermas, Apel, Höffe, Honneth y ahora también Forst. Fundamentaron la democracia deliberativa a partir de la anticipación incondicionada de un futuro consenso ideal verdaderamente racional, sin exclusiones y abierto a todo tipo de revisiones críticas, por tratarse de una exigencia tanto del razonamiento práctico como de la lucha por el recíproco reconocimiento, o de la universalidad de los derechos humanos. Pero fue al precio de concederles un valor coyuntural e hipotético, siempre abierto a la posibilidad de un futuro acuerdo aún más amplio, dando lugar a una visión de la tradición democrática liberal con determinados valores éticos, aunque fuera en virtud de un simple consenso virtual o histórico (cfr. Ortiz de Landázuri, C., *¿Puede ser la Escuela de Salamanca un precedente de las éticas de la liberación latinoamericana? Un debate sobre los presupuestos de la democracia. A través de Rorty, Taylor, Rawls, Dussel, Derrida, Apel, Habermas, Forment-Betancourt, Corominas*, en Murillo, J. I. (ed.); *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, 627-638). Forst opina que para poder dar este paso, las éticas discursivas tuvieron que mantener una postura unitaria acerca de dos cuestiones previas que mientras tanto en la postmodernidad se acabarían volviendo muy polémicas:

1) El rechazo de la solución dada por Spaemann a la paradoja de la persona que él mismo fue el primero en formular. Spaemann mostró la inevitable separación en el sujeto humano entre un “quién” y un “qué”, dando lugar a una paradoja, dado que la pervivencia de la persona o del “quien” se funda en la inmutabilidad de una ley natural o de un “qué”, cuando a su vez se afirma que la persona debe profundizar o incluso la cambiar la aplicación de esa misma ley, siempre que lo estime oportuno respecto de la lucha que siempre debe mantener por su recíproco reconocimiento en favor de la universalidad de los derechos humanos. Spaemann pretendió resolver la paradoja justificando la estrecha jerarquía interna existente entre ambas nociones, de modo que tanto una como otra podrían salir reforzadas, en la medida que ambas se necesitasen. Pero Forst llega más bien a la conclusión contraria: concibe a la persona como un sujeto histórico colectivo en sí mismo modificable, al que se asigna un derecho de justificación de las sucesivas configuraciones internas que en cada caso le impone la propia praxis social y ética, aunque sin necesidad ya de remitirse a una ley natural de valor permanente y absoluto (cfr.

RESEÑAS

Ortiz de Landázuri, C., *El debate postmoderno sobre la posibilidad de una ciencia y una ética sin ley natural (1981-1996)*, en Murillo, J. I. (ed.), *Ciencia y hombre*, Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2008, 441-448).

2) El autor rechaza la interpretación de Böckenförde sobre los procesos ilustrados de secularización respecto de la visión cristiana más ca-suística de la praxis ética y social. Según Böckenförde, los procesos de secularización permitieron reforzar los criterios cristianos al dotar a la praxis ética y social de un eje central, como de hecho ocurrió con la noción de persona, que a su vez permitió dotar a las diversas instituciones de un fundamento racional más sólido y apropiado. Forst rechaza esta visión tan continuista de los procesos de secularización, haciendo notar cómo introdujeron un cambio radical haciendo pasar los anteriores valores sustantivos de la religión, a meros valores procedimentales profanos justificados a su vez en razón de un futuro acuerdo democrático o consenso compartido, perdiendo el carácter sacro que antes tenían (cfr. Ortiz de Landázuri, C., *El tránsito hacia la postmodernidad: ¿Ilustración colapsada o paso a una legitimidad relacional? A través de Koselleck, Konersman, Vattimo y Böckenförde*, Congreso “Cambio cultural y cambio social. Cuestiones éticas fundamentales” (9-11.V.2007), Universidad de Navarra, inédito).

Para justificar estas conclusiones la obra se compone de 12 capítulos agrupados en tres partes: 1) *Fundamentos: razón práctica, moral y justicia*, lleva a cabo una rehabilitación constructivista del razonamiento jurídico, mostrando la distinta forma en que el liberalismo político de Rawls y las teorías del discurso de Habermas resolvieron la paradoja de la persona localizada en este contexto por Spaemann, sin volver a los planteamientos trascendentalistas de Kant y Hegel o al iusnaturalismo de Aristóteles; 2) *Justicia política y social*, analiza tres modelos de democracia deliberativa, con sus correspondientes virtudes y defectos, contraponiéndolos a su vez con las propuestas de Böckenförde respecto de los procesos de secularización, al modo ya mencionado anteriormente; 3) *Los derechos humanos y la justicia transnacional* contrapone las propuestas de Rawls en *The Law of Peoples* y de Otfried Höffe en la *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, mostrando a su vez el papel tan distinto desempeñado respectivamente por los principios de justicia y por la meta-regla procedimental del acuerdo recíproco, sin estar mediatizados en este último caso por presupuestos previos de tipo iusnaturalistas, personalistas o simplemente trascendentalistas.

RESEÑAS

Dos reflexiones finales. Forst pretende establecer una complementariedad entre la teoría crítica frankfurtiana respecto de la teoría del derecho y la justicia de los defensores de un liberalismo comunitarista o simplemente individualista, enfrentándolos a su vez con un enemigo común: los procesos de secularización y la teoría de la persona de Böckenförde y Spaemann. Sin embargo, es difícil que lo consiga. En primer lugar por que hoy día el enemigo declarado de una sistemática jurídica, del pensamiento ilustrado y de los derechos del hombre, ya no estaría tanto en el tradicionalismo iusnaturalista pseudoilustrado como en el radical postmodernismo irracionalista. Desde esta perspectiva hoy día se rechaza la pretendida “excepcionalidad” de la naturaleza humana y de la noción de persona, declarando la “muerte del sujeto”, tanto individual como colectivamente, a la vez que se mantiene una actitud favorable respecto del disenso y el conflicto de las interpretaciones, sin compartir tampoco el criterio procedimental del consenso. Por su parte, Apel concibió en su crítica de la utopía de la comunicación libre de dominio de Habermas una segunda objeción: la propuesta de Habermas puede resultar peligrosa y contraproducente, si pretende eliminar progresivamente de la vida real, sin señalar un camino alternativo, las relaciones de dominación, los grupos de poder, los monopolios y las asimetrías existentes (cfr. Ortiz de Landázuri, C., *El destino de la democracia: ¿Universalismo deliberativo o complementariedad participativa? La última discrepancia entre Apel y Habermas. A propósito de la ampliación de la Unión Europea (1992-1998)*, “Anuario Filosófico” 36/1 (2003) 409-440).

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

HERMAN, B., *Moral Literacy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London, 2007, 352 pp.

Por lo general empleamos el término “iletrado” más o menos como sinónimo de “analfabeto”; sin embargo en un uso amplio de este término —y de su contrario, “letrado”— podríamos extenderlo a cualquier campo de la actividad humana, para significar la incapacidad —o capacidad— de reconocer y realizar, con cierto nivel de competencia, lo que sea propio de la actividad de la que se trate en cada caso.

RESEÑAS

Este uso del término “letrado” es el que ha escogido Barbara Herman como título de su última colección de ensayos —*Moral Literacy*— en la que cabe reconocer una clara unidad, expresión del interés que guía la investigación de Herman: las condiciones del juicio y la práctica moral, ya abordadas en su libro anterior (*The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Harvard, 1993). Si entonces Herman hacía notar la insuficiente atención que había merecido la cuestión del juicio en las interpretaciones corrientes de la ética kantiana, y planteaba la necesidad de contemplar el imperativo categórico como un momento dentro de la tarea más amplia del juicio moral, ahora se propone explorar el contexto del juicio moral, sus presupuestos institucionales, psicológicos e históricos, que de algún modo conforman el espacio deliberativo dentro del cual se mueve el juicio moral.

El libro consta de 13 ensayos, 9 de los cuales fueron publicados previamente. Aunque la división por partes resulte algo forzada, tal vez se puede decir que los seis primeros versan directamente sobre el contexto psicológico y social del juicio moral, mientras que en los siete restantes tiene más peso la justificación teórica, intrakantiana, de la aproximación desarrollada por Herman.

La conexión del juicio moral con aspectos psicológico-morales ya había sido planteada con toda claridad en el ensayo “Making room for Character” (publicado en S. Engstrom & J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the stoics: rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, 1998), y que ahora aparece como primer capítulo de *Moral Literacy*. En él, Herman acogía una de las principales contribuciones aristotélicas al debate filosófico-moral —a saber: que el juicio moral no es cuestión de mera aplicación de reglas—, así como el hecho de que el propio juicio moral presupone el haber destacado los factores moralmente relevantes con anterioridad, para lo cual es preciso desarrollar un carácter moral. Aun reconociendo que la filosofía moral kantiana parece de entrada poco adecuada para justificar la conexión entre carácter y juicio moral, Herman se propone mostrar que aquélla no carece de recursos para afrontar este reto, señalando, de paso, que se encuentra mejor pertrechada que la ética de la virtud, para afrontar problemas normativos característicos de sociedades modernas, marcadamente pluralistas.

Este último tema es afrontado explícitamente en el segundo capítulo, “Pluralism and the community of Moral Judgment”, en el que Herman reconoce la insuficiencia de la categoría “tolerancia”, para abordar la complejidad moral de sociedades pluralistas, y se esfuerza en mostrar las vir-

RESEÑAS

tualidades de un marco deliberativo kantiano para articular “instituciones locales y principios de juicio, de un modo que preserve el valor local sin sacrificar la objetividad” (p. 43). Ello es parte esencial de esa “moral literacy” que constituye el tema del libro. En efecto: si ser un letrado en moral significa ser capaz de reconocer y realizar los valores morales en el curso de nuestra acción y nuestra vida en general (p. 71), habrá unas condiciones que hacen posible el reconocimiento de esos valores, en las circunstancias ordinarias —o no—, en las que se desenvuelve el juicio moral.

Más allá de lo controvertidas que puedan resultar algunas de las tesis o interpretaciones de Kant subyacentes, lo que convierte a *Moral Literacy* en un libro decididamente interesante es la exploración de ese terreno medio, el terreno de la praxis ética. Este campo es con frecuencia objeto de una calamitosa división del trabajo entre la filosofía moral y las ciencias humanas y sociales; en este libro parecen encontrar de nuevo puntos de intersección razonables. En él, la reflexión filosófico-moral enlaza de manera natural con una reflexión sobre la influencia de prácticas institucionales, educación del carácter y refinamiento de nuestros valores ante problemas morales novedosos. En este sentido resulta particularmente interesante el capítulo 5, “Can virtue be taught? The problem of new moral facts”: “las condiciones para acertar en la práctica no siempre residen en el carácter de buenos agentes; pueden depender del tipo de instituciones sociales que dan forma a la acción y al carácter” (p. 107). Esta atención al contexto institucional de nuestras deliberaciones, así como a los antecedentes históricos de los problemas sobre los que versan nuestras acciones, y el modo en que unas y otras afectan a nuestra percepción moral constituye uno de los alicientes del libro. Muestran que la filosofía moral no es en modo alguno una tarea concluida de una vez por todas.

En la segunda parte del libro —entre los cap. 7 y 13— abundan cuestiones de interpretación de los textos kantianos. Destacaría dos de ellas: “The Will and its objects” —en el que arguye que el principal conflicto kantiano no es tanto entre felicidad y moralidad cuanto entre concupiscencia y moralidad— y “Obligatory Ends”, en los que Herman se propone mostrar la importancia de los deberes positivos. Otros capítulos, como “Moral improvisation” y “Contingency in obligation”, exhiben en su mismo título una clase de intereses que pocos podrían esperar de una autora que se declara kantiana —dentro de lo que he llamado “New Kantian Moral Theory” (González, A. M., *John Rawls and the New Kantian Moral Theory*, en T. Brooks & F. Freyenhagen (eds.), *The Legacy of John*

RESEÑAS

Rawls, Continuum 2005, 152-176)—. Y es que, efectivamente, Herman no se limita a repetir los temas convencionalmente kantianos —interpretaciones del imperativo categórico, cuestiones de normatividad, etc.— sino que se propone explorar nuevos territorios, sirviéndose de un instrumental conceptual fundamentalmente kantiano. Ciertamente, algunos discutirían este último extremo: al adentrarse en el campo de la deliberación y el juicio moral, el Kant de Herman empieza a parecerse “peligrosamente” a Aristóteles, incluso hasta el punto de que algunos enfoques típicamente kantianos —acentos que tal vez querríamos preservar— parecen perdidos. Así ocurre, por ejemplo, con la teoría kantiana de las facultades, en particular, la voluntad, una *pieza* que Herman contempla sobre todo dinámicamente, funcionando en el curso de la deliberación, pero, en esa misma medida, despojada de la connotación metafísica que tan problemática resulta a buena parte de los filósofos contemporáneos del ámbito anglosajón. Con todo, desde el punto de vista de la profundización en el dinamismo y alcance de la racionalidad práctica, el libro de Herman constituye indudablemente una aportación de primera línea.

Ana Marta González
Universidad de Navarra
agonzalez@unav.es

HORN, S. (ed.), *Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, Ignatius Press, San Francisco, 2008, 200 pp.

Antes de ser elegido papa, Benedicto XVI solía reunirse cada año con un grupo de alumnos y algunos profesores para reflexionar y debatir un tema previamente elegido. Tras ser elegido Papa ha mantenido esta costumbre y sigue reuniéndose con el mismo fin en Castel Gandolfo, la residencia de verano de los papas. El año 2005 fue testigo de vivas discusiones entorno al ya clásico debate creación-evolución. En el verano de ese año, el *New York Times* publicó un artículo del Card. Schönborn de gran repercusión mediática. A finales de ese año en Dover se celebró un juicio contra el movimiento *Intelligent Design*. La intensidad e interés de estas discusiones llevaron a Benedicto XVI a encargar al Card. Schönborn preparar la reunión del verano siguiente, que giró en torno al debate entre creación y evolución. Fue el 1 y 2 de septiembre de 2006.

RESEÑAS

Este volumen recoge cuatro ponencias de diversos autores y las intervenciones de los debates posteriores, incluidas las de Benedicto XVI. También se añade un apéndice con un artículo de uno de los participantes y coeditor del libro (S. Wiedenhofer) titulado *Fe en la Creación y teoría de la Evolución*, que fue un documento de trabajo. Los cuatro ponentes y los títulos de sus respectivas exposiciones fueron: P. Schuster, *Evolución y Diseño. Intento de un reconocimiento de la teoría de la evolución*; R. Spaemann, *Descendencia y diseño inteligente*; P. Erbrich, *El problema de la creación y de la evolución*; C. Schönborn, *Fe-Razón-Ciencia. El debate sobre el evolucionismo*.

Es difícil sintetizar completamente todas las cuestiones tratadas, pero algunos hilos conductores recorren, de una manera u otra, casi todas las intervenciones. Las palabras de Benedicto XVI y sus intervenciones finales lo sintetizan bien. Un punto importante señalado por el entonces Card. Ratzinger en un discurso de 1985, es que los problemas de la teoría de la evolución no se dirimen entre la ciencia y la fe, sino en el seno de la racionalidad que pretende reducirse a un sólo tipo sin respetar su pluralidad metódica.

En otra cita, ahora de un discurso en la Sorbona en el año 99, Benedicto XVI destaca que un punto central de este debate lo constituye el llegar al fundamento de lo real, y hasta qué punto la teoría de la evolución es posible como una teoría global, como algunos pretenden. El problema surge al presentar la evolución como una teoría de la totalidad convirtiéndola en una filosofía primera al modo de la metafísica. No se discute la capacidad de la evolución para explicar procesos biológicos. El problema está en la pretensión de globalidad, de totalidad con la que algunos la defienden. La evolución se presenta a veces de tal manera que se imposibilita decir algo que vaya más allá de lo que la ciencia nos dice sobre lo real. Se encuentra, además, con un problema insalvable cuando trata de constituirse como un saber global. Como consecuencia de la identidad que se descubre en la primacía del Logos y del Amor, cualquier explicación de la realidad que no esté en condiciones de explicar racionalmente un *ethos* es insuficiente para constituirse como saber filosófico. Los aspectos claves de la teoría de la evolución, es decir, la selección y la supervivencia del mejor adaptado son abiertamente insuficientes para fundar un *ethos* digno del hombre. Sin embargo, la identidad descubierta entre la razón y el amor como pilares de lo real son cuestiones nucleares.

En la primera intervención, el Prof. Schuster trata de presentar explícitamente la teoría de la evolución desde una perspectiva científica. Ex-

RESEÑAS

plica la evolución de una manera clara y ordenada con todos sus ingredientes actuales: las ideas de Darwin, Mendel, y la contribución de la bioquímica y genética modernas. Ofrece argumentos suficientes y consistentes para poder reconocerle el estatuto de teoría científica, el mismo que ostentan otras disciplinas como la física o la química, por ejemplo. Aparte de esbozar el papel que juega el azar en la biología, hace tres importantes consideraciones que después son objeto de debate porque tienen implicaciones de carácter filosófico o son objeto de discusión en la actualidad.

La primera de ellas es que la biología ofrece hoy una visión de la evolución por la que ésta se puede entender globalmente sin necesidad de postular un agente exterior que intervenga en sus procesos. En la segunda, se afirma que en el contexto de la teoría sintética de la evolución, el concepto de *teleología* es sustituido por el de *teleonomía*. Esto significa que el motor del cambio no es la finalidad, la cual, dice, es sólo aparente, y hay que contemplarla más bien como un resultado del proceso evolutivo. Esta afirmación, continúa, es consecuencia de una de las ideas básicas de la teoría de la evolución. Los cambios o mutaciones no están orientados, y su permanencia en los seres vivos viene determinada *a posteriori* y como consecuencia de los beneficios que reporta a su portador. En la tercera consideración, Schuster divisa una puerta abierta por la ciencia a la teología. El autor reconoce su fascinación por el hecho de que la vida se haya abierto paso a través de un *pasillo* o camino verdaderamente estrecho: la exigencia de unas condiciones físicas, primero, y ambientales, después, que se mueven en un margen muy estrecho de posibilidades.

En las otras intervenciones los ponentes abordan cuestiones relacionadas con la primera exposición desde un punto de vista filosófico. Uno de los temas centrales presentes en todas las exposiciones ha sido el de la finalidad. La lectura de cada exposición, en contraste con la primera, permite comprender que las afirmaciones de Schuster están condicionadas de una manera clara por el propósito explícito de no salir del ámbito científico. Otras ponencias tratan de entender la finalidad desde otros niveles de racionalidad, aunque no se llegue a conseguir una caracterización satisfactoria para todos. Queda claro que una adecuada comprensión de la teleología sigue estando en la base de la problematicidad del debate entre creación y evolución.

La intervención más crítica con respecto a la teoría de la evolución es la última. Schönborn se resiste a equiparar el estatuto científico de la teoría de la evolución con el ya asumido para otras ciencias como la física, y señala algunas de las objeciones que él considera más serias. El debate

RESEÑAS

que sigue a esta ponencia ofrece puntos interesantes, p. ej., el grado de asentamiento científico de la teoría de la evolución, el uso ideológico que se hace de ella, la importancia de considerar distintos niveles de racionalidad o lectura de la realidad (tema expuesto con amplitud por Spaemann), la necesidad del concurso de la fe en la comprensión de lo real, etc. También provoca una de las intervenciones más largas de Benedicto XVI.

Finalmente, Benedicto XVI resume algunos de los puntos más destacados que se han tratado y concluye, en respuesta a un diálogo entre Schönborn y Wiedenhofer, con lo que podría considerarse una síntesis de su pensamiento sobre los temas abordados. Señala que no deberíamos apoyarnos sólo en la capacidad de la fe para explicarlo todo. Fe y razón van juntas, se complementan mutuamente: la racionalidad de la materia, que abre una ventana al Espíritu Creador, a la que no se debe renunciar, y la fe bíblica en la creación que nos ha señalado la vía a una civilización de la razón. Se trata de una dimensión de contacto entre el mundo griego y el bíblico. La naturaleza es racional, pero su racionalidad tiene límites: nuestra visión de lo real no nos permite una comprensión completa de los planes de Dios. Además, en la naturaleza permanece la contingencia y el enigma de lo horrible. Tampoco la filosofía puede comprenderlo. En este punto la filosofía reclama algo ulterior y la fe nos muestra el Logos, que es la razón creadora, que, de manera increíble puede hacerse carne, morir y resucitar. De esta forma se nos muestra un Logos completamente diverso al que podemos intuir y buscar tentativamente partiendo de los fundamentos de la naturaleza.

Este libro no es un tratado con el que se quiera llegar a conclusiones firmes y según un orden sistemático. Ofrece, en cambio, un buen número de reflexiones que inciden en problemas nucleares de la filosofía de la naturaleza. Hay muchas cuestiones abiertas y algunas ideas que ayudan a localizar los problemas y vislumbrar sus soluciones.

Santiago Collado
Universidad de Navarra
scollado@unav.es

RESEÑAS

JAMES, W., *A Pluralistic Universe. A New Philosophical Reading*, edited and introduced by H. G. Callaway, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne (Reino Unido), 2008, 50 + 286 pp.

Justo en el año del centenario de las *Hibbert Lectures* de William James sobre la situación actual de la filosofía, aparece una nueva edición de esta obra clásica de la tradición pragmatista americana. El volumen reúne ocho conferencias que James impartió en mayo de 1908 en Manchester College en Oxford con enorme éxito, repitió en Harvard en noviembre de aquel mismo año y que publicaría Longmans, Green & Co. de Nueva York en abril de 1909.

En esta nueva edición, Howard Callaway moderniza y homogeneiza la ortografía original del texto y complementa las escasas notas de James con otras suyas, mucho más abundantes, que clarifican los elementos más oscuros del vocabulario jamesiano y proporcionan información relevante para comprender las cuestiones que James abordaba en aquellas conferencias. Se trata de una edición más manejable para uso escolar que la excelente edición crítica publicada por Harvard University Press en 1977 como volumen 4 de *The Works of William James*. El texto viene precedido de una valiosa introducción de Callaway bajo el título general “*The Meaning of Pluralism*” (pp. xi-l) y se cierra con una breve cronología de James (pp. 243-250), una cuidada bibliografía de todas las referencias (pp. 251-274) y un índice expandido (pp. 275-286) para acomodarse “a los intereses contemporáneos” (p. ix).

Como señala el subtítulo *A New Philosophical Reading*, el editor aspira con su introducción y sus notas a “facilitar una comprensión más profunda y una evaluación crítica (...) de esta crucial y difícil obra filosófica” (p. ix). Es el último libro importante que James publicó en vida. Con él pretende llevar a cabo una crítica cabal del monismo hegeliano y una exploración de sus alternativas filosóficas y teológicas. “Nuestro mundo de cien años después —advierte el editor (p. ix)— es mucho más afín con la contribución de James, y comprender a William James sobre el pluralismo contribuye incluso ahora a la autocomprensión de América”. Para el lector hispanico resulta particularmente interesante la presentación que hace Callaway de la audiencia unitariana de inconformistas religiosos del Manchester College, que no se integraría en la Universidad de Oxford hasta 1996, de las relaciones entre William James y Ralph Waldo Emerson (pp. xv-xxiv), y del contexto de reacción general contra el hegelianismo en el que se inserta la filosofía pragmatista (pp. xxiv-xxi).

RESEÑAS

Los títulos de las ocho conferencias de James son “Los tipos de pensamiento filosófico”, “Idealismo monístico”, “Hegel y su método”, “Relativo a Fechner”, “La composición de la consciencia”, “Bergson y su crítica del intelectualismo”, “La continuidad de la experiencia” y “Conclusiones”. Desde su edición original la obra incluye además tres apéndices: “La cosa y sus relaciones”, “La experiencia de la actividad” y “Sobre la noción de realidad como cambio”. Impresiona la invitación de James en este último apéndice a confrontar las filosofías de Peirce y de Bergson para descubrir su enorme congruencia: ambos creen en la genuina aparición de novedad en las cosas, en la realidad del azar, en la evolución creadora que para Peirce es *agapasticismo* (pp. 240-1). “Si tal pluralismo sinequista como el que Peirce, Bergson y yo creemos, es lo que realmente existe, cada fenómeno de desarrollo, incluso el más simple, se mostraría igualmente rebelde a nuestra ciencia si esta última pretendiera darnos imágenes del desarrollo de la realidad literalmente exactas en lugar de imágenes aproximadas o generalizadas estadísticamente” (p. 241).

Es una pena que esta obra de William James no haya sido traducida todavía al castellano. Quizá el centenario sea la ocasión adecuada: la edición de Callaway con sus abundantes notas explicativas hará posible que esa traducción sea más fácil.

Jaime Nubiola
Universidad de Navarra
jnubiola@unav.es

LLANO, A., *Cultura y Pasión*, Eunsa, Pamplona, 2007, 251 pp.

Alejandro Llano, catedrático de metafísica y profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Navarra, así como antiguo rector de la misma, ha orientado su investigación hacia la filosofía del idealismo alemán, la ontología y teoría del conocimiento en Aristóteles y Tomás de Aquino, el análisis lógico-lingüístico y problemas de filosofía política y teoría de la cultura. En *Cultura y Pasión* analiza la sociedad actual, entendida como cultura, en sus puntos medulares.

El libro está compuesto por varios ensayos publicados en los últimos años, algunos capítulos escritos expresamente, y dos entrevistas realizadas al autor en los medios, en concreto, por el periodista José Grau para ABC (marzo de 2005), *Política y cultura en la España actual*, y por

RESEÑAS

Fernando Haro para Popular Televisión (otoño de 2005), *Radicalismo, no socialismo*. Éstas últimas podrían considerarse, desde mi punto de vista, como anexos, o más bien una coda, aunque no se muestre expresamente.

El resto del libro aborda cuestiones heterogéneas sobre la sociedad actual, en la que, si bien en ocasiones —seguramente en los ensayos individuales— el paso de un tema a otro puede resultar abrupto, en conjunto tiene una clara unidad dialógica. Esto puede dividirse temáticamente en dos bloques. El primero, que incluiría los primeros ocho capítulos, sería una mera exposición comentada, podría dividirse también en dos partes. En la primera de las partes, el autor asentaría las bases de tres conceptos centrales del libro, que son los de cultura, verdad, y libertad. En la otra detallaría la situación de la cultura occidental y expondría sus principales puntos filosóficos.

El segundo bloque contiene propuestas concretas del autor en los ámbitos de la universidad, la religión, la literatura y la empresa. En el primero de los capítulos de este bloque, recuerda la función, no sólo de formación técnica, sino también de auténtica sabiduría, que deben detentar las universidades. El segundo es una apología del cristianismo basada en la tesis de René Girard. El tercero, muy relacionado con el anterior, tal vez por fundarse en el mismo filósofo, habla de la necesidad de la formación y la sabiduría humana de los grandes libros, como *El Quijote*, las obras de Dostoievski, Proust o Shakespeare. El último trata la responsabilidad ética, de justicia social, sobre todo de quienes ostentan el poder en el mundo de la empresa, principal motor de la innovación, e incluso de la cultura.

El autor sostiene que las ideas y estructuras de pensamiento de la modernidad están agotadas. Nos hallamos en un momento de tardomodernismo, radicalizado en su intento de no desaparecer, que deberá acabar dando paso a un posmodernismo destinado a superarlo. Desarrolla su pensamiento en torno a varios ejes fundamentales que, aunque parezcan propios y exclusivos de alguno de los capítulos citados, se encuentran presentes desde un primer momento como principios básicos que se entrelazan, reiteran y afirman mutuamente. Para ello, el autor hace gala de una enorme erudición, apoyando casi cada una de sus afirmaciones en la mención, aunque no cita explícita, de autores antiguos y contemporáneos.

Sus ideas fundamentales son, en primer lugar, la necesidad de buscar y amar la verdad como pasión real y como base ineludible para la comunicación entre los seres humanos. Segundo, el discernimiento de lo cultural, partiendo de la propia definición de cultura, así como el análisis his-

RESEÑAS

tórico del origen de la cultura actual, principalmente en los movimientos ilustrados y modernos. Tercero, el desconocimiento del auténtico sentido antropológico de libertad, mal entendido modernamente como *libertad de*, un permisivismo sin trabas. Cuarto, el individualismo o atomismo de la sociedad actual, causado por la incultura, las ideologías comunitaristas y los intereses de quienes ostentan el poder, para seguir haciéndolo, lo cual es germen de un relativismo conformista, sentimental e irresponsable. Esto hace necesario el llamado *pacto social* para la supervivencia. Para una auténtica democracia humana, será necesaria una conciencia de bien común, sólo posible si se admite una verdad, y una conciencia de comunidad en la que la persona pueda desarrollarse como tal en relación con los demás. Quinto, el relativismo ético predominante que se deriva de lo anterior. Está paradigmáticamente expresado por el *pensamiento débil* de Vattimo, que se enfrenta a esa búsqueda de la verdad, y que sólo propone un consenso de lo no-verdadero. Sexto, la identificación de la posmodernidad con la sociedad de la información, que deberá convertirse en sociedad del conocimiento, según el uso que se dé a los *mass media*, la Red y los recursos de la globalización. Séptimo, la necesidad de un principio de solidaridad que comunique los avances de la sociedad actual a toda la humanidad.

Y finalmente, la importancia de la educación, la situación de las humanidades y la necesidad de recuperarlas, como base de la sociedad del conocimiento y como condición de posibilidad para la superación intelectual de los errores del modernismo.

Este es un libro claro y contundente, que proporciona una gran visión de conjunto para discernir los fundamentos y los problemas de la actualidad, sin profundizar completamente en cada uno de ellos, demasiado amplios para una obra tan reducida. Más bien incoa las cuestiones, fruto de una cuidadosa investigación, dejando libertad al lector para continuar desarrollándolas. El libro deja en conjunto un sabor agridulce, de desilusión social, por una parte, y de esperanza ante el futuro, por otra.

Isabel Grábalos
Universidad de Navarra
igrabalos@alumni.unav.es

RESEÑAS

MCCABE, H., *On Aquinas*, Burns & Oates, London, 2008, 180 pp.

“Herbert McCabe fue uno de los más valiosos filósofos de habla inglesa en el siglo XX. Si hubiera decidido hacer una carrera académica convencional (...) habría ascendido rápidamente a la cima de su profesión” (p. vii). Así presenta A. Kenny al autor de este libro, H. McCabe, un dominico que pasó la mayor parte de su vida enseñando en la residencia de los dominicos en Oxford (Blackfriars). En vida publicó sólo una pequeña parte de lo que escribió. Ahora, a partir de su muerte en 2001, su albacea literario está publicando algunas de sus obras de carácter filosófico como *The Good Life* (2005) o *Faith Within Reason* (2007). Ciertamente, como teólogo fue una figura controvertida, especialmente por la influencia del marxismo en algunos de sus puntos de vista, pero como filósofo se mantuvo fiel al pensamiento de Tomás de Aquino, en quien encontró —como se manifiesta aquí— una fuente de inspiración para plantear y resolver problemas que laten en la filosofía contemporánea.

On Aquinas está organizado como un conjunto de lecciones, 15 en total, que abordan cuestiones de filosofía de la psicología, antropología filosófica, filosofía del lenguaje, filosofía de la acción, y ética. Los capítulos suelen tener una longitud similar y el libro está escrito en un estilo informal propio de las *lectures* de Oxford, originalmente pensadas para ser dictadas ante un público presente.

McCabe traza un concepto de vida bastante original. La vida, o la propiedad que hace que un viviente esté “vivo”, no puede entenderse, según el autor, si no se consideran a la vez todas las partes de un organismo vivo, porque todas las partes del viviente constituyen un todo. En el movimiento de un leopardo —tomo el ejemplo de McCabe—, los estímulos emitidos desde el cerebro a sus extremidades no son la acción aislada de una parte del leopardo (el cerebro) que transmite ciertos impulsos a otra (sus extremidades), sino que son la acción del animal. El animal camina. Lo que sucede entre el cerebro y sus extremidades, por complejo que sea, no es un evento meramente biológico —en este caso, la estimulación del sistema nervioso central—, porque ninguna de las partes de un ser vivo obra por su cuenta; ninguna tiene sentido al margen de las demás. Por eso, la interacción biológica de unas partes del animal con otras debe describirse como una acción del animal en su conjunto.

El leopardo se puede comparar con un artefacto, p. ej., un automóvil. Las partes o piezas de un automóvil no son partes del automóvil en el sentido en que los órganos de un leopardo son partes del animal. “Así como podemos desmembrar un leopardo separando sus partes, no podemos for-

RESEÑAS

mar un leopardo juntando sus partes” (p. 9). La manufactura del automóvil no es comparable a la formación de un organismo; sus piezas pueden unirse y separarse sin que se resienta el conjunto; las piezas existían antes, ya separadas, y tenían una autonomía. Por tanto, no son parte de un todo en sentido fuerte. De este modo se aprecian lo que el autor llama “clases naturales” (*natural kinds*), que son los organismos vivos, frente a “cuasi-unidades” (*quasi-units*), que son aquellas unidades hechas por el hombre. Parte de nuestro aprendizaje cognoscitivo consiste en saber reconocer unidades naturales.

El autor advierte que “en las estructuras orgánicas las partes existen en dos niveles” (p. 13). En uno de ellos, que sería el nivel molecular u orgánico, hablamos de lo que sucede en un órgano concreto, p. ej., el globo ocular; en el otro, esto deja de ser relevante y lo que importa es el conjunto, es decir, el ser vivo. En este sentido, no debe decirse que “el ojo padece cambios electroquímicos y *también* hace algo que es ver; más bien, el ver son los cambios fisiológicos [del ojo] en cuanto *significativos* para todo el animal” (p. 13). Sólo en los seres vivos se puede hablar de una diferencia genuina de niveles. En los niveles superiores aparecen predicados que no tienen sentido en los inferiores. Así, se puede decir de un gato que “está hambriento”, y no tiene sentido decir que su estómago lo está, y mucho menos, decir que “este teléfono está hambriento” (pp. 22-23). Todo hablante sabe qué hace que la primera frase sea verdadera y la segunda falsa. Ese saber se basa en el captación intelectual de la unidad natural de la especie gato y su diferencia con cualquier artefacto.

Apoiado en la tesis fuerte de las clases naturales, McCabe traia lo específico de la vida racional, es decir, del género de vida propiamente humano, en los caps. 4 y 5. Así, explica que el hombre emplea sus tendencias e inclinaciones para darles un significado simbólico. Naturalmente, en las especies animales también hay significados porque éstas son capaces de sentir, pero la vida animal no lleva a sus individuos a emplear símbolos para dar expresión a esos significados. El autor atribuye a la vida racional, en el cap. 4, el reconocimiento de unidades naturales, y en el cap. 5, la distinción entre una razón teórica y otra práctica. La capacidad simbólica no es el quicio de esas distinciones, pero en el ejercicio de todas ellas se aprecia la huella de la capacidad simbólica. La falta de esta capacidad simbólica es, además, lo que permite saber que los animales no obran por razones (cfr. p. 46).

En virtud de los significados presentes en la vida humana, el hombre da sentido a sus emociones y las expresa lingüísticamente. Este punto es

RESEÑAS

objeto de análisis en el cap. 8. Los caps. 12 y 13 examinan los sentidos internos, y el cap. 11 explica la participación de éstos en la prudencia. En el análisis de los sentidos internos, McCabe se fija en el papel de la imaginación. Recuerda que Tomás de Aquino concibe la imaginación y la inteligencia como facultades distintas, pero también inseparables. La inteligencia no tiene facultad orgánica y no está localizada en el cerebro. Pensar no consiste en considerar imágenes. Pero al pensar, se evocan imágenes suministradas por los sentidos. Esas imágenes están conectadas con las palabras, que son la expresión simbólica o *material* de los conceptos. La dimensión formal del concepto sería cometido del pensamiento; la material, de la imaginación.

El autor advierte no obstante, que la conexión entre lo material y lo formal parece “una *teoría*” (p. 133). Por eso, más que sentar tal conexión sería más propio comenzar, según él, por el lenguaje. McCabe asume que el pensamiento es explicable siempre en términos de habla. P. ej., señala que “Tomás de Aquino afirma claramente que cada pensamiento que tenemos puede, en principio, ser expresado lingüísticamente” (p. 133). Pero no indica dónde se afirma. Sería preciso, pues, clarificar exactamente ese “en principio”, pues para Tomás hay realidades pensables pero inefables como la alegría (cfr. *Super Psalmo* 32, n. 3). En otro lugar, y a mi juicio, corriendo más riesgos, señala que “para Tomás de Aquino, el modelo de lo que es comprender es hablar” (p. 23). Pero la afirmación es aventurada. La razón estriba en que, si la operación del intelecto agente está incluida en lo que Tomás de Aquino llama “pensar” (*intellegere*), tal operación no es traducible en términos lingüísticos. El intelecto paciente sigue al acto del agente. La captación intelectual que se sigue de la iluminación de las especies por el agente da lugar a actos que en efecto, pueden ser expresados lingüísticamente, pero esto no garantiza que todo acto de pensamiento sea potencialmente lingüístico. Los actos lingüísticos no son innatos al agente. Por eso es lógico pensar que, mientras que según McCabe los filósofos analíticos “analizamos la comprensión y el pensamiento en términos de comunicación” (p. 133), Tomás de Aquino —a mi juicio, con más cautela— no lo hace.

La obra de McCabe es un intento de verter el pensamiento de Tomás de Aquino a categorías contemporáneas. Lo hace en discusión con otros filósofos modernos como Descartes, Locke, Hume y Kant. A mi juicio, es un intento exitoso, pues aúna un conjunto de virtudes no frecuentes en la

RESEÑAS

literatura filosófica. Por un lado, es claro, ameno y asequible, y por otro, está cuidadosamente razonado.

Miguel García-Valdecasas
Universidad de Navarra
garciaaval@unav.es

PIPPIN, R. B., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 308 pp.

R. Pippin prolonga en La filosofía práctica de Hegel alguna de las propuestas que anteriormente había formulado en *La persistencia de la subjetividad. Sobre las secuelas kantianas (Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005). En 2008 ha tratado de localizar preferentemente el lugar que le corresponde a Hegel en el proceso de subversión de algunas nociones filosóficas básicas.

Esta revisión de los planteamientos hegelianos se lleva a cabo en un contexto cultural postmoderno donde se ha generalizado la aceptación de la tesis de la muerte del sujeto, ya sea en su versión substancialista o aristotélica, transcendentalista, o kantiana, o colectivo-historicista o hegeliana. Se cree que al seguir manteniendo estas nociones se perpetuaría un conjunto de nociones cristianas secularizadas que, como ocurre con la noción de progreso, de persona, de historia, de Estado, a estas alturas deberían analizarse como nociones absolutamente profanas, sin el oculto sentido mítico arcaico o sacralizado todavía reside en ellas. Lo curioso es que Pippin sigue atribuyendo buena salud a los procesos de secularización experimentados por la mayor parte de estas nociones, incluida la noción de subjetividad, por cuanto ha sido objeto de una transformación de tipo práctico a través de la versión de Hegel del sujeto transcendental kantiano. Así se habría concebido la posibilidad de un sujeto colectivo capaz de someterse a un estricta autorregulación de las sucesivas configuraciones internas que a sí mismo se da mediante el seguimiento de un silogismo práctico.

El autor reconstruye los dos modos en que el pensamiento contemporáneo ha llevado a cabo esta rehabilitación del silogismo práctico, tanto en su versión hegeliana como aristotélica, sin tener que establecer una contraposición sistemática entre ellas, a saber: Por un lado, la justifi-

RESEÑAS

cación analítica de E. Anscombe en 1957 en *Intention*, cuando utilizó esta forma de razonamiento práctico aristotélica como estrategia para poner de manifiesto los presupuestos implícitos de los razonamientos especulativos, incluidos los estrictamente lógicos o analíticos. Por otra parte, la justificación teórico-crítica de J. Habermas y de A. Honneth en 1996, cuando comprobaron el uso que Hegel hizo del razonamiento práctico en la lucha que la humanidad mantiene por un reconocimiento de la dignidad que le corresponde. Las orientaciones que surgieron de estos análisis no fueron siempre las mismas, llegando con frecuencia a planteamientos claramente enfrentados. Pero ahora se señala la versión hegeliana como un punto de convergencia de las tradiciones analíticas y dialécticas, el liberalismo político y los procesos de socialización historicista discursiva. Se postula esta forma de razonamiento práctico como el punto de partida de una teoría del agente racional en la vida ética que debería concebir como el gestor responsable de la vida social y política.

Para alcanzar estas conclusiones la obra se compone de diez capítulos: Parte I. El espíritu; 1) Introducción: apropiándose una vida libre; 2) La compatibilidad hegeliana entre naturalidad y mediación social; 3) Imponerse la ley a uno mismo; 4) La actualización de la libertad; Parte II: La libertad; 5) La dimensión psicológica del libre arbitrio; 6) La dimensión social del libre arbitrio, confirmando en ambos casos la compatibilidad antes mencionada entre las mediaciones sociales y la naturaleza humana así condicionada; Parte III: Sociabilidad; 7) La sociabilidad hegeliana: el reconocimiento del propio estatus social; 8) El reconocimiento y la política; 9) La racionalidad institucional; 10) Consideraciones conclusivas.

Pippin elude en su defensa del razonamiento práctico hegeliano muchos de los abusos que a lo largo de la historia ha tenido esta forma de justificar la vida social y política. Sin embargo, no puede obviar el problema básico que precisamente hoy sigue enfrentado a las diversas formas de entender la así llamada democracia deliberativa, según se siga una u otra interpretación del razonamiento práctico, ya sea esta dialéctica o historicista, o aquella otra más bien aristotélica (cfr. Forst, R., *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2007). El autor trata de mediar entre ambas tradiciones, situándose claramente en la tradición analítica al enfatizar el papel del propio agente racional en la orientación de la propia vida moral, social y política. Piensa que la misma forma de razonamiento práctico que permite apropiarse de una subjetividad colectiva recíprocamente compartida, permite también llevar a cabo una desconstrucción

RESEÑAS

de este proceso para devolver el protagonismo al agente racional. Sin embargo, siempre queda un problema latente: ¿qué margen de libertad debe reivindicar el agente racional para apropiarse estas diversas formas de subjetividad colectiva compartida, de modo que pueda considerarse un agente moral plenamente libre a todos los efectos?

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

REEVES, R., *John Stuart Mill. Victorian Firebrand*, Atlantic, London, 2007, 616 pp.

El *liberalismo individualista* de John Stuart Mill fue objeto de reiteradas críticas por parte de la teoría política moderna, desde Marx hasta los anarquistas o la propia doctrina social de la Iglesia. Sin embargo paradójicamente la *postmodernidad* habría pasado por alto estas indudables carencias, llegándole a considerar como el más importante filósofo inglés del siglo XIX, o al menos el que ha ejercido un influjo más amplio y duradero. No sólo habría mantenido un *inconformismo radical* respecto de los estereotipos clásicos de su época, sino que permitiría alcanzar una visión más ecuánime del efectivo influjo de los factores psicológicos o éticos en la pretendida descripción científica del inexorable progreso histórico. Según Richard Reeves, John Stuart Mill (1806-1873) habría sido un *victoriano apasionado* que, por encima de los convencionalismos de la época, habría hecho suyo el mensaje humanista *autoemancipador* del liberalismo, sin que su radicalismo de corte individualista —claramente contrario a las tesis *comunitarista* y partidarias de un creciente *utilitarismo social*, como la propuesta por Jeremy Bentham—, fueran un obstáculo para extenderlo a otros ámbitos aparentemente contrarios a su ideología, como al menos ocurrió con el *feminismo*. En cualquier caso ahora se describen las *convicciones liberales* profundas que están en el punto de partida de los pronunciamientos éticos, políticos y sociales de Mill, destacando cuatro momentos de su prolífica bibliografía. La elaboración de su manual *A System of Logic* (1846), su ensayo *Principles of Political Economy* de 1848, su breve tratado o manifiesto más conocido *On Liberty* (1859), y su destacada participación en la elaboración de *The Subjection of Women* (1869), punto de partida de los movimientos feministas de

RESEÑAS

corte liberal. A este respecto se destaca la ayuda incondicional con que contó por parte de la única mujer a la que amó en su vida, Harriet Taylor Mill (1807-1858), de su hija Helen Taylor (1831-1907) y de Millicent Fawcett (1847-1929), en sus reiteradas campañas políticas liberacionistas a favor del derecho a voto femenino, que finalmente se alcanzaría en 1928.

A este respecto ahora se describe a Mill como un fogoso político liberal de izquierdas, que supo mantener un diálogo fluido con las opciones más conservadoras del parlamentarismo británico, como fue el caso de Disraeli, Coleridge, Kingsley, Hary, o el editor de la *London and Westminster Review*, Willian Molesworth, o del propio Tocqueville, sin por ello romper con otros planteamientos *radicales* afines al suyo, como fue el caso del economista David Ricardo, del parlamentario John Arthur Roebuck, del apasionado poeta romántico John Sterling, de Thomas Carlyle, (1795-1881), del matrimonio Fawcett, o del brillante político Whig, Thomas B. Macaulay. Los momentos más brillantes de su carrera política habrían sido su trabajo en la *India House* en 1850, su entrada en el parlamento británico en 1866, que le permitió un conocimiento directo del pensamiento revolucionario radical francés de Guizot (1787-1874) o de Auguste Comte (1787-1894), además de alcanzar una resonancia de sus propuestas nunca sospechada. En cualquier caso su *radicalismo republicano* de izquierdas ahora se enmarca en los movimientos sociales que acompañaron a la revolución radical burguesa de 1848, así como en los movimientos revolucionarios de 1866, donde ahora también se enmarca la publicación *The Subjection of Women* de 1869, tomada a su vez como el acta fundacional de los propios movimientos proliberación de la mujer. En cualquier caso Mill nunca tuvo la pretensión de iniciar un movimiento de masas de corte totalitario alrededor de la clase obrera, como ocurrió en el marxismo, sino más bien sus propuestas las concibió en el marco de un movimiento centrista que entre otros también tuviera en cuenta los intereses de la clase obrera, como ya por entonces ocurrió en el laborismo británico.

Para justificar estas conclusiones la monografía destaca 15 momentos de su vida: 1) *Su esmerada y destacada educación* (1806-1820) como hijo adoptado de Jeremy Bentham, quien trató de verificar en su caso sus ideales un tanto utópicos sobre la educación social; 2) *Las dificultades de inserción social* (1820-1826) experimentadas por un hombre normal, aunque con claras dotes de superdotado; 3) *Extrañas confusiones* (1826-1830), narra la ruptura con el liberalismo social utópico y el principio de

RESEÑAS

maximalización de la felicidad colectiva, propuestas por Jeremy Bentham, reivindicando en su lugar la vuelta al radicalismo político de los liberales republicanos, en la forma como ya se ha explicado; 4) *El acompañamiento imperfecto* (1830-1836) reconstruye el amplio espectro ideológico de las personas conservadoras y radicales con que Mill se relacionó en los inicios de su trayectoria profesional; 5) *Rodeado de lobos: las influencias conservadoras*, reconstruye el contexto cultural de la publicación de *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*, publicado en 1843, donde por primera vez se recurre a la noción de “consensus” entre sociedades; 6) *Independencia* (1836-1842), describe la creciente maduración de las ideas radicales con la consiguiente afirmación de una fuerte personalidad, con una clara proyección pública a través de diversos medios de comunicación; 7) *Eminencia* (1843-1847), describe el progresivo impacto de su sistema de lógica, en un momento de gran efervescencia social y económica donde se ponía en cuestión los fundamentos científicos de la ciencia social; 8) *Revolucionario francés* (1848), analiza el impacto recíproco que le ejercieron los teóricos revolucionarios de la época, así como su visión de Napoleón; 9) *¿Una ciencia deprimente?* (1848-1852), analiza la elaboración de sus *Principles of Political Economy: with Some of Their Applications to Social Philosophy* de 1848, basado en la distinción entre los ingresos apropiables y no apropiables, así como respecto del papel socialmente nivelador de los impuestos, con gran éxito de público y crítica; 10) *Siete años compartidos* (1852-1858), describe las circunstancias que rodearon a su matrimonio con Harriet Taylor Mill, coincidiendo con un momento de hibernación publicista, debido en parte a sus viajes a Grecia e Italia y a la finalización de su trabajo en la House of India, a pesar de lograr una gran divulgación de sus ideas; 11) *On Liberty* (1859), donde logró expresar con más claridad el fundamento individualista de su radicalismo liberal y del principio no-intervencionista del “*laissez faire*”, siendo sin duda la obra que le consagró; 12) *Me iré al infierno* (1859-1865), analiza el periodo posterior a la muerte de su mujer a finales de 1858, con propuestas diversas sobre el sistema proporcional de representación política y la subsiguiente participación de la clase obrera en la batalla política a través de un partido radical, siguiendo a su vez las ideas de Thomas Hare, pero tratando de evitar la aparición de una “falsa mayoría representativa”, como el mismo reflejó en *Representative Government* de 1861; 13) *Un corto, mal Parlamento* (1865-1868), describe el radicalismo moderado que exhibió en la campaña electoral de 1865, cuando entra en el Parlamento, y su fracaso en las elecciones adelantadas de 1868, cuando su radicalismo político era mucho más cono-

RESEÑAS

cido; 14) *El padre del feminismo* describe su posición favorable al derecho de voto y a la igualdad de los derechos civiles por parte de la mujer, sobre una posible regulación estatal de la prostitución, sobre la regulación civil del matrimonio o sobre la legalización del divorcio, por tratarse de una consecuencia de su radicalismo liberal; 15) *Los años finales* (1868-1873), cuando conoce los análisis económicos de Thornton acerca del equilibrio existente entre la masa salarial y los beneficios del capital, revisando el carácter estático que inicialmente atribuyó a los salarios. Igualmente acepta algunas iniciativas cooperativistas obreras, exige la atención de determinados servicios públicos por parte del Estado, hace notar el carácter esencialmente reformista del laborismo británico frente al dogmatismo comunista, adoptando una actitud respetuosa con el cristianismo, aunque lo siga juzgando desde un mero utilitarismo social, reduciéndolo a una fuerza social equiparable al capitalismo o al socialismo; 16) *Epílogo*, notas, bibliografía e índice.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda hoy día sigue sorprendiendo lo cercano que estuvieron en sus orígenes la mayor parte de los ideólogos liberales del capitalismo de los movimientos obreros. Por su parte, ahora se describe a John Stuart Mill como un defensor radical de los *derechos civiles*, tanto en el caso del ciudadano, del obrero o de la mujer, sin que su postura se pueda tachar de incoherente. A este respecto el problema más grave del *liberalismo*, ya sea en su vertiente política como económica, fue el tratar de hacer compatible la defensa de la *libertades individuales* frente a la justificación meramente utilitarista de un *comunitarismo social*, al modo como ya inicialmente fue defendido por Jeremy Bentham, o posteriormente por Hayek o Rawls, como ahora se nos recuerda, o incluso como hoy día seguiría ocurriendo en la llamada *postmodernidad*, especialmente a partir de la teoría de la *Sociedad abierta* de Popper o del *liberalismo comunitarista* de Charles Taylor, a pesar de que ahora no se les tiene en cuenta. Sin duda las sucesivas obras de John Stuart Mill fueron un intento por dar una respuesta satisfactoria de estas dos dimensiones del *liberalismo radical* o del propio *feminismo*, haciéndolo converger finalmente con el modo pragmático como el laborismo político abordó este problema. De todos modos la monografía podía haber tenido más consistencia si desde un principio se hubiera mostrado como

RESEÑAS

la articulación entre ambos aspectos del problema siguió siendo el problema central que Mill trató de resolver obsesivamente.

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

SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, Editorial Tecnos, Madrid, 2006, 560 pp.

Esta nueva edición de la obra más conocida del gran Obispo de Hipona reúne dos grandes aciertos. El primero es el tipo de edición: un tamaño que la hace asequible a la mano (21 x 12 cm.), un tipo de letra y papel bien legibles y un esfuerzo editorial que no se ha limitado a ofrecer una selección de textos, sino la extensa obra íntegra, adornada con útiles aditamentos. Tan atractiva presentación aproxima el escrito al lector poniéndole cómodamente a la mano una obra que, a pesar de haber sido escrita hace más de 1.600 años, palpita todavía, llena de humanidad y grandeza de espíritu. El segundo gran acierto ha sido el encomendar la traducción a un gran especialista en el pensamiento antiguo y medieval, el Dr. D. Agustín Uña Juárez, profesor titular de la Universidad Complutense. Con un trabajo cuidadoso hasta el menor detalle, el traductor ha conseguido hacer compatibles la fidelidad al texto, cargado de expresiones magistralmente acuñadas por el talento teológico, filosófico y retórico de San Agustín —cuyo uso del lenguaje latino reúne la sencillez bíblica y la majestuosidad expresiva de Cicerón (p. 103)—, con un estilo muy asequible. Cumple igualmente con el objetivo de servir de instrumento de investigación a los universitarios. El esmero de la traducción se advierte en la secreta emoción que acompaña e imita la vibrante expresión del gran maestro de Hipona. La voluntad de rigor del traductor se observa en los numerosos paréntesis que recogen los términos exactos latinos cuando la expresión española no se ajusta a las connotaciones y sugerencias del latín. Su esfuerzo para facilitar y enriquecer la lectura se aprecia en el trabajo adicional de poner un título a cada libro y a cada capítulo dentro de cada libro, y en la aclaración de algunos pasajes con oportunas notas e indicaciones.

A todo lo que va dicho se añade una utilísima *Introducción* de casi 100 páginas, en las que A. Uña (i) presenta a San Agustín, (ii) presenta *Las Confesiones*, (iii) presenta su traducción, y (iv) ofrece una rica biblio-

grafía que incluye, aparte de las revistas, diccionarios y otros instrumentos de información básica sobre el pensamiento agustiniano, un conjunto de 66 estudios generales sobre San Agustín seleccionados desde la perspectiva de *Las Confesiones*, las principales ediciones modernas del texto latino, las principales traducciones al español, y una segunda selección de 49 estudios especializados sobre la obra misma. Este panorama otorga una riqueza y solidez a esta edición que la hacen altamente encomiable. Sólo un par de párrafos de la *Introducción*, dentro del apartado que intenta dibujar el perfil humano del maestro de Hipona, desentonan un poco del conjunto. En efecto, en las pp. 75-76, hablando del ardoroso entusiasmo del corazón de San Agustín, se califica de «peligroso» el fervor de su larga y zigzageante búsqueda de la verdad, por haber arrastrado consigo y convertido en meros satélites de su peripecia vital a sus amigos. ¡Muchos peligros así quisiera tener yo, que me arrastraran a buscar la verdad apasionadamente! Lo peligroso no es buscar la verdad, aunque sea cayendo en errores pasajeros, sino vivir adocenadamente y sin maestro. Y, además, si al final los llevó a buen puerto, ¿por qué no calificarlo como “guía seguro”, en vez de como amistad peligrosa? Asimismo, un poco más abajo, afirma A. Uña que, en su ardorosa condición, a San Agustín “se le escaparon fórmulas comprometidas que urge rebajar” o que, “por exageradas, rebajan (...) el poder natural de la razón para conocer”. En sendas notas se citan los textos concretos a que se hace referencia, y que son (a) el “*Cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua*”, y (b) “*cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem*”, en los que aparecen dos temas recurrentes en el pensamiento del eminente Padre de la Iglesia. No me parecen atinadas esas apreciaciones. En cuanto a la primera, por el número de veces (no menos de 7) que la repite en sus obras no parece que fuera una fórmula que a San Agustín se le “escapara”; tampoco parece que se trate de una “fórmula comprometida”, cuando la ha hecho suya la liturgia católica y el Concilio de Trento (cfr. *Denzinger*, nn. 1545-1548); menos aún parece que “urja rebajarla”, si con ella lo que se quiere decir es: “*Quia et quaecumque sunt bona opera mea, abs te mihi sunt, et ideo tua magis quam mea sunt*” (*Enarratio in Ps. 137*, n. 18 [PL 37, 1783-84]). En cuanto a la segunda apreciación, la idea de “debilidad” está vinculada en la doctrina de San Agustín a las consecuencias del pecado original, y afecta al entendimiento en las formas de ignorancia y dificultad para conocer —sobre todo a Dios y a nosotros mismos—, pero sin disminuir su capacidad natural. Esta debilidad, derivada del pecado, no corre a cargo de la iluminación divina, fuente de nuestra connatural inteligencia,

RESEÑAS

pues ésta, en vez de hacernos —al estilo de Platón— meros objetos iluminados o intelectos pasivos, nos da el ser activas *lucis* iluminadas *que iluminan* (cfr. *Sermo 380*, n.7, PL 39, 1681-1682). Por lo demás, el tenor de ambos párrafos es tan episódico en la *Introducción* que a muchos lectores les pasará desapercibido, y no quita valor al riguroso trabajo de A. Uña.

En especial, brilla con luz propia su minucioso estudio de *Las Confesiones* como obra literaria. Treinta páginas de la *Introducción* se dedican a ese fin, haciendo (i) un resumen detallado de las investigaciones y controversias histórico-filológicas de los dos últimos siglos, y (ii) una interpretación original del sentido de la obra, de su unidad y estructura, y de su lenguaje y estilo. Sin negar el evidente carácter biográfico, A. Uña se inclina por acentuar el sentido de alabanza a Dios de toda la obra, el cual sería lo que en el fondo le daría *unidad*, que es lo que, para casi todo el mundo, resulta más obviamente problemático de *Las Confesiones* como obra. Sin discrepar de A. Uña, personalmente yo distinguiría entre el contenido y la forma de la obra. El contenido de la obra es autobiográfico, la forma es la de una oración, un coloquio de San Agustín con Dios, cuya nota dominante es la alabanza. Gracias a la simbiosis de ambos, forma y contenido, éste alcanza un valor humano tan universal que apela a cualquiera que lo lea, mientras que la forma llega a ser, por su parte, un maravilloso ejemplo de oración personal. El problema de los tres últimos capítulos, dedicados a hacer un comentario del *Génesis*, a mi entender es un falso problema. Es un problema de contenido (no de forma): el comentario del *Génesis* rompe el esquema biográfico del resto de los libros. Sin embargo, se suele olvidar que toda *autobiografía* tiene, por definición, que quedar inacabada. El problema no es de San Agustín, sino de cualquier autobiografía: ¿qué decir del presente en que se está escribiendo y del futuro? Algunos cuentos suelen terminar diciendo: “y fueron felices y comieron perdices”. Es una forma ingenua de acabar lo que todavía no se ha acabado. Pues bien, San Agustín resume su presente y su futuro con un comentario del *Génesis*. La oración y el estudio de la Escritura eran las ocupaciones en que con más fervor empleaba su tiempo, no sólo mientras escribía *Las Confesiones*, sino durante toda su vida. De las muchas ocupaciones a que se dedicaba, las más universalizables para todos los creyentes son la oración y el estudio de la verdad revelada. Sus muchas perocupaciones como Obispo (cfr. *Sermo 340*, 3 [PL 38, 1484]) no eran compartibles por todos, y, aparte de eso, para él no existían mayores intereses personales que la búsqueda de la verdad y la

RESEÑAS

solicitud por la Iglesia. Pero, ¿por qué terminar con un comentario precisamente del Génesis? Las *Retractationes* (426-427) nos ofrecen cumplida respuesta: no parece que haya habido ningún otro empeño investigador que tanto trabajo diera a San Agustín. Iniciada hacia el 389 contra los maniqueos (*De Genesi contra Maniqueos, Retract. I, 10, 1-3* [PL 32, 599-600]), fueron tantas las dificultades que encontró para la interpretación literal que volvió sobre ella en *Las Confesiones*, e inmediatamente después en el *De Genesi ad litteram*, obra cuya redacción le ocupó desde el 401 al 415, y de la que dice lo siguiente: “*In quo opere plura quaesita quam inventa sunt: et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata, caetera vero ita posita, velut adhuc requirendae sint*” (*Retract. II, 24, 1* [PL 32, 640]). Estas palabras recogen admirablemente el espíritu investigador del santo, a la vez que el reconocimiento de la inacabable tarea del comentario literal del Génesis. Con eso concuerda que, años después de acabada esta obra, le añadiera aún el libro duodécimo. Los tres capítulos finales de *Las Confesiones* reflejan la dedicación del santo a la búsqueda íntima y universalizable de la verdad revelada al escribirlas y a lo largo de su vida, por lo que constituye un digno colofón a su autobiografía.

En resumen, este denso, pero accesible contenido de la *Introducción* se ajusta con su accesible continente en la excelente edición que la colección “Los esenciales de la filosofía” ha puesto a nuestro alcance. Por ella merecen felicitaciones tanto la editorial como el autor de tan elaboradas y ricas traducción, introducción, notas y anexo.

Ignacio Falgueras
Universidad de Málaga
jifalgueras@telefonica.net

SIERRA, A., *La afectividad. Eslabón perdido de la educación*, Eunsa, Pamplona, 2008, 200 pp.

Este libro tiene como objetivo fundamental orientar a padres y educadores a fomentar emociones sanas en la educación de niños y adolescentes. La obra gira en torno a la afectividad, que se estructura y se forma a partir del ambiente, las relaciones personales, los valores y la forma particular que cada quien tiene de vivir. El ser humano no solamente piensa; también siente interiormente. Es un ser con un mundo interior de una gran

RESEÑAS

riqueza. A este respecto, este libro insiste en que existen vías distintas a la del sistema racionalista para educar. Curiosamente, pese al desarrollo y evolución de los medios técnicos en la educación, los profesores encuentran en los colegios un aumento de trastornos de atención, problemas de aprendizaje, autismo, disritmias cerebrales e hiperactividad. La medicina no conoce las causas exactas del incremento de dichos porcentajes. Sierra quiere saberlas.

El ambiente familiar es de suma importancia para el desarrollo del niño. A su edad, el pequeño toma a sus padres como modelo y referencia de perfección. Por tanto, cualquier conflicto que se dé en este ámbito repercute en su crecimiento de forma negativa. Estos conflictos pueden nacer por causas diversas: adicciones de cualquier tipo en alguno de los progenitores, padres quejumbrosos o infelices que contagian su insatisfacción vital a los más pequeños, una convivencia conyugal desafortunada y pesimista que hace difícil la vida diaria, amenaza continua de separación por parte de alguno de los conyuges, padres separados que suponen una fuente de discordia para los hijos... Hay muchos niños que se culpan del divorcio de sus padres. Al haber tenido carencias afectivas en la infancia buscan desesperadamente el amor en la edad adulta, pero paradójicamente, son víctimas del escepticismo, y dudan de que puedan encontrarlo. Las causas que ejercen una influencia negativa sobre el desarrollo integral del niño son muchas, pero se citan solo para mostrar que en ocasiones los problemas dentro del aula tienen una causa exterior al propio colegio. Insiste así, en la importancia de que no sólo las madres se impliquen en el cuidado de sus hijos, sino que también lo hagan los padres ya desde el embarazo, pues es en ese mismo instante en el que un nuevo ser se abre a la vida, cuando el matrimonio se enfrenta a la aventura de la paternidad compartida.

Este libro propone una educación en valores. Ante situaciones complejas que no terminan de encontrar una solución clara, se proponen diferentes remedios: los padres deben tener con sus hijos un tono afectivo positivo. Deben proponerles imitar a personajes de un gran calado humano sin dejarse guiar por estereotipos televisivos irreales y que ofrecen una visión distorsionada del amor, el éxito y la felicidad. Ciertamente, cada niño es diferente, por lo que conviene que se le estimule de forma acorde a sus condiciones personales, de manera que siempre se valoren sus buenas acciones y se corrijan las malas. De ese modo, la felicidad está al alcance de cualquier persona, ya que el verdadero deleite se encuentra en las cosas pequeñas de cada día. Por tanto, los adultos deben ayudar a los

RESEÑAS

más pequeños a disfrutar de su infancia a través de los detalles más sencillos y mostrarles su ayuda de forma constante. En definitiva, Sierra propone una educación en la virtud.

La paternidad está íntimamente relacionada con la sexualidad. Con la proliferación de los métodos anticonceptivos, ser padres se ha convertido en una decisión y una elección para muchos. El autor señala que en determinados sectores se considera que el embarazo es, junto con el sida, una de las peores enfermedades de transmisión sexual. Con el desarrollo de las nuevas tecnologías, ha aumentado el consumo de pornografía, ha surgido el sexo virtual que se caracteriza por la incomunicación y la negación del amor que nace del enamoramiento. Así pues, lo mismo que se debe educar en la virtud, también se necesita una educación sexual con base en la antropología humana; se trata de un proceso de aprendizaje integral y continuo que determina de manera clara y positiva la personalidad.

Este libro puede ser de mucha utilidad a padres y profesores. Está orientado a ayudar a todos aquellos que deben enfrentarse continuamente al reto de educar en la virtud. Sierra es médico, licenciado en la Universidad de Antioquia, trabaja desde hace dos décadas en el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de La Sabana, y tiene intereses filosóficos. El autor es consciente de que muchas páginas de su libro ofrecen un panorama sombrío que invita a la desesperanza; sin embargo, merece la pena superar los aspectos negativos o racionalistas del análisis para llegar a una educación en valores que permita el desarrollo de la persona.

Maite Nicuesa
Universidad de Navarra
mnicuesa81@yahoo.es