

RESEÑAS

ANTÚNEZ, J., *La filosofía de la historia en Christopher Dawson*, Ediciones Encuentro y Centro de Estudios Bicentenario, Madrid/Santiago de Chile, 2007, 237 pp.

Durante los últimos años varias editoriales como Acanalado o Ediciones Encuentro se han lanzado a la tarea de rescatar del olvido a autores menos conocidos del siglo XX, en su mayor parte, al público general. También se han publicado un buen número de trabajos que justifican la reedición de esos autores. *La filosofía de la historia de Christopher Dawson*, de Jaime Antúnez, es uno de ellos.

Christopher Dawson, tal y como dice el autor, legó una gran obra “hasta ahora insuficientemente realzada” (p. 15). En este sentido, este libro no es un estudio exhaustivo y pormenorizado de su pensamiento, sino una introducción que ayuda a valorar la importancia de este autor en su justa medida.

Dawson (1889-1970) nació en Inglaterra, en el seno de una familia anglo-católica. Estudió en Oxford y se alojó en el Trinity College. En 1914 recibió el bautismo. Para entonces, en 1909, ya había hecho en Roma la “solemne promesa de Ara Coeli” (p. 25) de escribir una historia de la cultura. Una influencia determinante en su conversión fue la figura del cardenal Newman con su *Apologia pro vita sua*. También se empapó desde el principio del pensamiento de los Padres de la Iglesia, especialmente de san Agustín, que le ayudaría a asentar las coordenadas de su propia filosofía de la historia. Entre sus obras destacan *Progress and Religion* (1929), *Religion and Culture* (1948) y *The Dynamics of World History* (1956). En 1958 fue invitado a ocupar la Stillman Professorship en Harvard.

Uno de los rasgos destacados de la filosofía de Dawson, tal y como señala el autor, fue la lucha por evitar cualquier reduccionismo relativista a la hora de dar cuenta de la historia. Esta preocupación es una reacción a las obras de otros historiadores contemporáneos, como Oswald Spengler

RESEÑAS

y Arnold Toynbee. A la luz de la visión que estos autores ofrecen de la historia, y de la crítica que les hizo el propio Dawson, puede entreverse su concepción sobre ella. La historia no es el conjunto de biografías de las distintas culturas impermeables unas a otras, producto a su vez de la historia, como propone Spengler en su *Decadencia de Occidente*. Pero aunque las culturas no sean bloques separados, tampoco debe pensarse que son sociedades que progresan por el deseo de una unidad definitiva que disuelva todas las diferencias entre ellas, como afirma Toynbee.

Entre otras muchas cosas, ninguna de esas dos concepciones da a la religión el papel que le corresponde en la cultura. Para Dawson, la religión es la “clave de bóveda de la cultura” (p. 169), su piedra angular. Cualquier estudio de la historia de las civilizaciones que prescindiera de ella o empujara su protagonismo no estará haciendo justicia a la realidad. “La religión es la clave de la historia” (p. 170). ¿Por qué? Porque todas aquellas personas que creen en una religión comparten una actitud y esperanza frente a la vida. Por eso, el aspecto social de la religión aúna todas las creaciones y proyectos de una cultura. Y por eso puede afirmarse que en aquella civilización en la que la religión desaparece, tarde o temprano, también desaparece su cultura.

Dawson ve la cultura como resultado de una “comunidad de pensamiento” (p. 147). Esta comunidad surge por una serie de factores intelectuales, morales, biológicos y geográficos. Por supuesto, los factores más representativos son, además de la religión, los intelectuales. Sin embargo, los factores biológicos y geográficos deben ser tenidos en cuenta, porque a través de ellos se manifiesta la cultura. En una cultura el presente se alimenta del pasado por la tradición. Toda cultura debe luchar por encontrar su identidad sin caer en la propia idolatría.

Estas son algunas de las reflexiones que pueden encontrarse entre las páginas de *La filosofía de la historia en Christopher Dawson*. En la aparente sencillez de su redacción se atisban temas profundos que reclaman más estudio; son posibles claves para entender algunos problemas de la situación actual. Por eso, tal vez lo mejor del libro es que anima a lector a *no quedarse en él*, sino a profundizar más en la obra y figura del historiador británico.

Philip Muller
Universidad de Navarra
pjoshm@gmail.com

RESEÑAS

BARRENA, S., *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano, según C.S. Peirce*, Rialp, Madrid, 2007, 318 pp.

El carácter bohemio de Charles S. Peirce no le ha impedido haber alcanzado un merecido reconocimiento por parte de las más diversas tradiciones de pensamiento, a pesar de no desarrollar una actividad propiamente académica. En este sentido su *filosofía pragmatista* hoy día se sitúa a un nivel de interés parangonable a la de Aristóteles, Duns Scoto o Kant, siendo uno de los pocos intelectuales que, a diferencia de lo que sucede con las propuestas rupturistas de Hegel, Marx o Nietzsche, permite seguir postulando un ilimitado *meliorismo* aún más autocrítico en el desarrollo interno de las diversas tradiciones de pensamiento, incluyendo ahora también la posibilidad de establecer una *continuidad* entre los autores clásicos y modernos. De todos modos Sara Barrena no ha tratado solamente de enmarcar a Peirce en las distintas tradiciones de pensamiento, sino que ha dado un paso más: ha tratado de justificar la profunda unidad subyacente al estilo aparentemente disperso y fragmentario de Peirce, a fin de localizar el *hilo conductor* que permita dar razón de las numerosas revisiones y fluctuaciones en el modo de concebir su propia filosofía, como especialmente ocurre con la propia noción de *pragmatismo*, el *método abductivo* o la justificación de una *razón creativa*.

La autora hace de la *creatividad*, o más bien de la *razón creativa*, el nudo gordiano que a su vez aporta un hilo conductor interno en la compleja arquitectónica de las numerosas dudas y fluctuaciones que se observan en la concepción del *pragmatismo*. Peirce habría concebido la *creatividad* como una característica de la razón *teórico-práctica* que permite asignarle unas correspondientes pretensiones de verdad, de veracidad o de sentido, en contraposición a lo que sucedió en otros pragmatistas que rechazaron este tipo de pretensiones, como fue el caso de James o Dewey. De este modo Peirce pudo justificar la *reflexividad*, la *continuidad* y el ulterior *crecimiento* interno de sus propias propuestas *semióticas*, tratando a su vez de garantizar su posible *validez* teórica y una efectiva *viabilidad* práctica. Además, ahora esta *creatividad* se desarrolla en tres ámbitos paralelos, como son la *lógica*, la *ética* y la *estética*, concebida esta última como una teoría *metafísica de los fines últimos*, que a su vez debería estar sobreentendida en aquellas otras dos formas de saber. Evidentemente con esta sistemática no se pretenden dejar zanjados todos los problemas. Más bien se pretende mostrar cómo Peirce trató de dar una *unidad arquitectónica* al conjunto de su filosofía, a pesar del aspecto aparentemente fragmentario de muchas de sus propuestas.

RESEÑAS

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en cuatro capítulos, un epílogo y un apéndice: 1) *¿Qué es la creatividad?*, justifica cuatro rasgos arquitectónicos básicos de la subjetividad humana en el pragmatismo, que ahora se conciben como otros tantos presupuestos *teórico-prácticos* de la efectiva *realización creativa* de una acción, ya sea especulativa o práctica, como ahora sucede con la *apertura*, la *temporalidad*, la *continuidad* y el *crecimiento*; 2) *El resultado de la acción creativa*, analiza los tres pasos procedimentales de todo análisis reflexivo sobre los presupuestos *teórico-prácticos* de este tipo de acción, a fin de poder ejercer un efectivo control sobre sí mismo y sobre sus posteriores consecuencias, mediante el concurso de tres facultades: la *abducción* (o reflexión), la imaginación (y los hábitos) y el *amor creativo* (o el arte); 3) *Las manifestaciones de la creatividad: lógica, ética y estética*, pretende justificar los tres postulados incondicionados del uso *teórico-práctico* de la *razón creativa*: a) la consecución de una efectiva comunidad de investigación capaz de garantizar la intercomunicación semiótica y el propio progreso científico; b) la posible adquisición de unos *hábitos vitales creativos* con capacidad de dar una respuesta original a los problemas inaplazables de la existencia, sin reducir la *ética* a una simple respuesta reactiva de tipo mecánico; c) el reconocimiento del carácter *artístico* de toda acción *teórico-práctica* de la *razón creativa*, ya se dirija a una ulterior aplicación de tipo científico o ético; 4) *El ser humano a la luz de la racionalidad*, otorga a los anteriores *dualismos antropológicos* la capacidad de integrarse en la *unidad* del ser humano mediante el recurso a una *lógica abductiva* aún más *creativa*. Finalmente, en el epílogo y en el apéndice, se resalta la importancia del *legado* de Peirce para el pensamiento contemporáneo, así como sus enormes posibilidades de aplicación en el ámbito educativo.

Para concluir una observación al lector. Sin duda uno de los mayores descubrimientos de Peirce habría consistido en la justificación de la articulación interna existente entre la *creatividad heurística* de los métodos lógico-críticos, la triple intencionalidad aristotélica de las categorías semióticas y la *transcendentalidad* kantiana ahora atribuida a los nuevos postulados incondicionados de la *razón creativa*. Sara Barrena anteriormente ya hizo notar este extremo a lo largo de la traducción del llamado *Manuscrito L 75* de Peirce (cf. Peirce, Charles S.; *La lógica considerada como semiótica. Índice del pensamiento peirceano*; Barrena, Sara (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2007), y ahora se confirma de un modo aún más sistemático. En este sentido Peirce habría establecido un sutil

RESEÑAS

hilo conductor entre la creatividad, la intencionalidad y la trascendencia, ampliando enormemente el horizonte interpretativo desde el que se formulan anteriores propuestas de Kant, o aún antes por Aristóteles, sin volver a un representacionismo en sí mismo escéptico o a una interpretación meramente dogmática de la metafísica, como a su parecer habría ocurrido entonces. A este respecto la monografía de Sara Barrena postula una continuidad entre el pensamiento clásico, moderno y contemporáneo, yendo sin duda mucho más allá de lo que pretendió Peirce, aunque sin apartarse de una lectura literal de sus textos.

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

BARTHOLOMEW, D. J., *God, Chance and Purpose. Can God Have It Both Ways?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 259 pp.

Nos encontramos ante un libro valiente, escrito por un experto en ciencias estadísticas, en el que el papel del azar en la ciencia moderna se presenta con todo su esplendor. El autor afronta también las cuestiones sobre Dios y su actuación en el universo que inevitablemente surgen con este motivo. Como el título deja traslucir, la principal idea que se nos quiere transmitir es que el azar pertenece a la creación (p. ix, 14) y no es necesariamente el enemigo de lo racional o la antítesis del diseño. El azar quedaría *dentro* de la providencia de Dios (p. 99).

Uno de los méritos de esta obra es ilustrar la interconexión de orden y caos que se da en los diversos niveles de la realidad física. El azar estaría jugando el papel preponderante en los niveles más básicos y permitiría paradójicamente la aparición de la legalidad física en los niveles superiores. El orden surgiendo en la frontera de caos sería una característica de los fenómenos más relevantes de nuestro universo (p. 42).

Bartholomew rechaza la argumentación de los defensores del *Intelligent Design* (ID) que pretende eliminar el azar a toda costa. Lo hace mostrando los errores de Dembski en el cálculo de probabilidades y, más fundamentalmente, atacando la propia lógica de la argumentación de ID, a la que acusa de tautológica. Desde luego no se ve cómo se podría demostrar que el azar no es una explicación suficiente desde una metodología cuantitativa, como parecen pretender los defensores de ID. Como bien sabe-

RESEÑAS

mos, el problema de la confrontación entre evolucionistas y creacionistas no es cuantitativo sino filosófico.

Estas consideraciones llevan al autor a una meta más ambiciosa: dar al azar su lugar adecuado dentro de la teología (p. xi, p. 226). Habría que reconciliar el papel central que tiene el azar en la actual visión científica con la manera en que la teología presenta la acción de Dios en el mundo. Las ideas de Bartholomew resultan especialmente sugerentes para afrontar la explicación de los desastres naturales o los milagros, pero son incompatibles con una teología que ve a Dios a cargo de los más mínimos detalles (*naïve orthodoxy*) y le hacen ser muy crítico con la visión de Dios que nos proporciona la Revelación (p. 242).

A lo largo del texto se observa una cierta oscilación conceptual en la utilización del término azar. El autor desea determinar lo más posible a qué se está refiriendo cuando usa esta palabra, pero el resultado no es satisfactorio. Por una parte, Bartholomew reconoce que azar se entiende sobre todo como ausencia de finalidad, pero considera esta visión como un malentendido absoluto (p. 175); por otra, parece adherirse a una interpretación gnoseológica del azar, cuya esencia sería la imposibilidad de predicción (pp. 26, 214); en ocasiones, el azar se identifica con lo que no tiene causa (p. 218). A partir de sus afirmaciones más definidas, concluimos que Bartholomew se refiere principalmente a un azar epistemológico, aunque sin excluir el azar ontológico (pp. 197-198).

Más problemático resulta el modo en que el azar y Dios se relacionan. El autor considera más acorde con la dignidad divina el no tener que controlar todos los detalles del universo (p. 205) y dejar que el orden y las regularidades se alcancen gracias al azar. Detrás de esta perspectiva se entreven, en nuestra opinión, dos dificultades: (i) Bartholomew tiene una visión de Dios antropomórfica (pp. 125, 196, 205). Ve la complejidad de interconexiones entre causas y efectos como un problema para la potencia divina y acaba comprometiendo su soberanía en todos los niveles (p. 58). Habría una contraposición entre el Dios omnisciente y el Dios Amor (p. 152); (ii) Bartholomew y la mayoría de los científicos citados en el libro entienden la acción de Dios en el mundo de manera directa, inmediata, interfiriendo con los procesos de la naturaleza y cambiando probabilidades. Desde esa visión, las posibilidades serían que Dios actúe siempre, que no haga nada y corra el riesgo del azar en la evolución o que actúe ocasionalmente (pp. 151-152). A pesar de las preferencias del autor por la segunda opción (p. 182), ninguna de estas tres propuestas resultan satisfactorias tal y como se plantean, pues no se tiene en cuenta que la actuación

RESEÑAS

divina se da en el plano trascendental del ser (extendiéndose por tanto a todos los niveles de la realidad, también los más básicos) sin quitar causalidad a la naturaleza.

Finalmente, la obra de Bartholomew da pie a reflexionar sobre la primacía de la razón sobre el azar, característica de la filosofía clásica y del pensamiento cristiano. En mi opinión, el intento de explicar el surgimiento de lo razonable a partir del azar es siempre insuficiente. Una cosa es que la racionalidad de cada nivel de la realidad sea diversa —que haya, por ejemplo, una apariencia de azar en los niveles microscópicos— y otra cosa es la racionalidad de la visión de conjunto, que relaciona unos niveles con otros. Obviamente, la consideración del azar como ausencia de finalidad en un nivel determinado no vale para el todo. Teniendo en cuenta la visión global solo se puede dar primacía a lo racional y a la existencia de una finalidad. Por ello, el azar de los procesos microscópicos sigue obedeciendo al sentido último de la totalidad, puesto que los niveles superiores de la realidad poseen una consistencia propia no sólo *probablemente*, sino con la solidez que proporciona el trasfondo de la finalidad. En definitiva, a mi juicio, el azar tiene una cierta provisionalidad; si se absolutiza se hace incompatible con esa concatenación de niveles, de caos y de orden, que muestra el *logos* de la creación.

Javier Sánchez Cañizares
Universidad de Navarra
js.canizares@unav.es

BLUMENBERG, H., *Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger*, Schmitz, A.; Lepper, M. (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt, 2007, 186 pp.

El hombre de la luna es una semblanza del novelista Ernst Jünger (1895-1998) realizada por el filósofo ya fallecido Hans Blumenberg (1920-1996) y recopilada por Alexander Schmitz y Marcel Lepper. Blumenberg quiso ver en la narrativa literaria de Jünger la aparición de una enorme paradoja, que fácilmente podría dar lugar a un doble juego de reinterpretaciones contrapuestas, tal y como ahora se refleja en la metáfora del “gran libro” (p. 53) que pasó desapercibida al gran público. Se trata de lo siguiente: o bien la narrativa literaria debe reinterpretar el plausible valor metafórico de las imágenes contenidas en los “grandes libros” del pasado de un modo nihilista, sustituyendo los *dioses* por *titanes* para

RESEÑAS

incrementar su poder de inventiva futuro; o si por el contrario, se debería seguir otorgando a los “grandes libros” del pasado una función platónica consoladora y divina de su valor metafórico, aunque ello supusiera condenar a toda la narrativa literaria posterior a permanecer encerrada en un *cementerio creativo*. Aparece así el doble valor metafórico de las imágenes del pasado según se tomen en clave platónica o nihilista, dando lugar a su vez a un juego de inversiones de sentido cada vez más poliédrico. Esto sucedió con la expresión “un hombre de la luna”, según se interprete antes o después de que el hombre efectivamente pisara nuestro satélite en 1969, sin que nada fuera igual a partir de entonces.

Por encima de estas preocupaciones teóricas Blumenberg concibe a Jünger como un modelo prototípico o pionero del intelectual *emboscado* y crítico de la modernidad, perteneciente ya a una nueva era, la postmodernidad, acostumbrada a discrepar con la uniformidad cultural y habituada a convivir con continuos y ambivalentes cambios de sentido. Se separan así aquellos escritos de madurez donde se hace presente su posterior proceso de conversión interior con el reconocimiento de un más allá de la muerte y hacia lo permanente en la cultura, con un interés literario secundario respecto de los escritos de juventud. Sólo así se entiende su permanente actitud de caza o denuncia del bíblico Leviatán, que terminará justificando su reacción final ante la barbarie nacional-socialista desde planteamientos platónico-culturales o simplemente cristianos, que paradójicamente acabarían prevaleciendo en Jünger, aunque Blumenberg no los comparta. Se reconoce la *autenticidad* de una vida tan polifacética como la de Jünger, aunque ahora debe reconocerse la falta de confianza que siempre manifestó respecto del enorme poder metafórico de transformación de la realidad que tenían sus propias imágenes, sin dotarlas de un plausible sentido nihilista aún más innovador. El título del libro, *El hombre de la luna*, tiene un sentido claramente admirativo, en el sentido castellano de “un extraterreste”, aunque con un cierto desdén por el distanciamiento que esto impone respecto de lo más cercano, al modo como ocurre p. ej. con la expresión “un hombre en la luna”.

La antología llega a estas conclusiones a través de una selección de textos de Blumenberg que abarcan desde 1955 a 1993, cuando anticipando el final de Jünger, afirmó: “un gran alemán se nos está muriendo”. Los textos seleccionados reconstruyen la valoración que al propio Jünger en los años 60 y 70 le mereció retrospectivamente su propia narrativa literaria a través de nueve pasos: 1) el primero caracteriza a Jünger como el resultado de un doble proyecto narrativo, paradójicamente nihilista y a la

RESEÑAS

vez platónico; 2) luego se le describe como “un apocalíptico con seguridades”, que juega con el doble uso nihilista y platónico dado a las principales metáforas literarias del periodo entre 1928 a 1945, a saber: “el hombre de la luna”, “la búsqueda de un orden mundial”, “el bloque de mármol”, “la superficialidad de las apariencias”, “una señal de atención”, “la captura del Leviatán”, “la poca importancia de la ética en los momentos decisivos”, “nunca nada, sin orientarlo hacia un placer”, “desde el cementerio de Alanya” (sobre la metáfora del gran libro); 3) en “una visión del siglo”, se comprueba la anticipación del peligroso deslizamiento de la democracia hacia el Leviatán en *El trabajador* de 1932, con una visión muy cercana de Carl Schmitt; 4) luego, a partir de los años 70 y 80 se gloosan otras metáforas de tipo nihilista: “el año de Goethe”, “a través de otra puerta”, “el maratón”, “la cometa como lapso vital”, “una palabra enérgica para ser pensada”, “lo que de radical debe tener el conocimiento”; 5) “falsas transcendencias” revisa cincuenta años después la peculiar metaforología nihilista de *El trabajador* de 1932, a través de expresiones y anécdotas como: “selección” (darwinista), “la picadura de abeja” (sobre Heidegger), “para un programa” (sobre la reedición de *El trabajador*), “una boda imaginaria entre Nietzsche y Lu Salomé”, “vivencias de una futura entrega del premio Goethe”, “propaganda estética”, “cosas estrambóticas” (sobre *Heliopolis*, de 1949), “sendas perdidas que conducen directamente al bosque” (sobre Heidegger); 6) “*La cometa*” invierte retrospectivamente el uso nihilista antes dado a algunas de sus metáforas, como especialmente sucede con “el hombre de la luna”, una vez que en 1969 pudo pisarla, con los siguientes comentarios: “nada será como antes”, “un platónico fingido”, “un sillón flotante y la domesticación de las intrigas” (sobre Nietzsche), “un opúsculo para Wilflingen” (sobre la llegada a la luna); 7) “Imágenes prohibidas” analiza retrospectivamente el doble sentido platónico y nihilista de algunas imágenes tomadas del pasado, separando las “metáforas permitidas respecto de las prohibidas”, “el ensimismamiento de los leones: San Jerónimo en el jardín con el reloj de arena” (sobre *El libro de las horas de arena* de 1954), o sobre “los límites de las metáforas absolutas”; 8) “Hundimiento” analiza el definitivo abandono del *nihilismo* a través del uso platónico de algunas expresiones paradójicas, como: “la renuncia justificada a la salvación” (“los marineros no quieren ser nadadores”), “un instinto inapropiado” (de la muerte), “un suplemento sobre la prueba de la prueba” (sobre la ética del naufrago), “solo un hundimiento lo hace interesante” (sobre el nihilismo); 9) finalmente, la vuelta al abuso de las metáforas más tópicas coincidiendo con los grandes reconocimientos públicos antes de su muerte definitiva: “una última pala-

RESEÑAS

bra” (sobre Thomas Mann), “últimas palabras: los que agotan la vida antes de morir” (respecto de *Bosquecillo 125* de 1925), “la primera categoría entre las últimas”, “la mordedura de la garrapata” (sobre su progresivo deterioro final).

Una última reflexión. Evidentemente no se trata de volver a juzgar las posiciones éticas, literarias y filosóficas de Jünger y Blumenberg sobre el valor cultural de las metáforas —por otra parte tan nítidas y contrapuestas—. Especialmente sus discrepancias sobre las posibilidades innovadoras de un platonismo cultural, la posibilidad de una auténtica conversión interior o la capacidad efectiva de profundizar creativamente en el uso que se ha dado a determinadas metáforas. Blumenberg sitúa con precisión las relaciones y dependencias de Jünger respecto de Nietzsche, Heidegger, Thomas Mann o Carl Schmidt. Sin embargo, en las notas finales que acompañan la antología, se echa en falta una mejor contextualización del origen del debate ahora planteado sobre las relaciones entre nihilismo y creación literaria. Por ejemplo, convendría haberlo enmarcado en la polémica más general que Blumenberg mantuvo con C. Schmitt sobre las relaciones entre los procesos de secularización y el origen de la modernidad. Entonces se cuestionó por primera vez la viabilidad del proyecto moderno debido a la imposibilidad de innovar creativamente un legado cultural humanista ya agotado, como defendió Blumenberg en 1966 en *La legitimidad de la era moderna*, con el consiguiente rechazo por parte de Schmitt en *La legitimidad de la nueva era* (cfr. *Correspondencia* entre ambos, Suhrkamp, Frankfurt, 2007). Esta es una observación muy marginal, que en ningún caso desmerece el rigor y el detalle con que ha sido recopilada la antología de textos.

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

RESEÑAS

EMERSON, R. W., *Society and Solitude. Twelve Chapters*, A New Study Edition, with Notes, Philosophical Commentary, and Historical Contextualization, by H. G. Callaway, with a Preface by Herman J. Saatkamp, Jr., The Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 2008.

En el otoño de 1776, el año de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, Jean-Jacques Rousseau, el autor de *El contrato social*, empezaría a redactar el último capítulo de sus confesiones, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, que quedarían inacabadas a su muerte: “El más amante de los seres humanos —escribió Rousseau en el Primer Paseo— ha sido proscrito por un acuerdo unánime”. Sociedad y soledad constituyen, en cierto modo, los dos extremos del pensamiento moderno. La tensión conceptual entre estos términos ofrece también una pauta de lectura de la obra de Ralph Waldo Emerson, atento lector del autor de *Emilio*, que en 1870 publicaría *Society and Solitude*, el penúltimo de sus libros en prosa, editado mientras los Estados Unidos atravesaban la época de la Reconstrucción tras la Guerra de Secesión —que había sido también una lucha semántica entre los conceptos de Independencia y Constitución o Unión, que se resolvería en parte con la escritura constitucional de las Enmiendas XIII, XIV y XV— y el trascendentalismo, con el que la filosofía había aparecido en América, dejaba paso paulatinamente al pragmatismo. Tradicionalmente tenido en menos por la crítica, más atenta a los *Ensayos* o a *La conducta de la vida*, *Sociedad y soledad* ha adquirido en la actualidad un valor de lectura filosófica que se añade a su condición de escritura constitucional por su influencia, precisamente, en la formación del Departamento de Filosofía en la Universidad de Harvard durante la segunda mitad del siglo XIX. ‘Société et solitude’ era el título de un capítulo del libro del pedagogo católico francés Joseph-Marie de Gérando *Du perfectionnement moral*, que Elizabeth Peabody, a instancias de Emerson, traduciría por *Self-Education*. Emerson habría llevado a la incipiente universidad americana una pedagogía o autobiografía de la filosofía, que luego retomarían otros autores, como John Dewey, por ejemplo, y que aún podríamos encontrar en los debates contemporáneos sobre la profesionalización de la filosofía. En *Letters and Social Aims*, su último libro, publicado en 1876, cuando el deterioro físico y mental empezaba a ser evidente, Emerson aún recogería el texto de su conferencia inaugural en Harvard sobre “el progreso de la cultura”.

El *American scholar* H. G. Callaway ha preparado una edición crítica de *Society and Solitude* que ha puesto en circulación un libro que no había vuelto a editarse —salvo en reimpressiones y ediciones no autorizadas—

RESEÑAS

desde la edición del centenario preparada por Edward, el hijo de Emerson, a principios del siglo XX. Su edición coincide con la publicación de la edición crítica del texto en la serie de las *Complete Works* de Emerson en Harvard University Press. Salvo por la modernización de la ortografía, la edición de Callaway sigue fielmente el texto original de 1870 y cuenta con un buen aparato crítico, una breve cronología, un exhaustivo índice analítico y una bibliografía casi completa, especialmente útil en lo que se refiere a las lecturas del propio Emerson, en la que sólo cabría echar en falta —dado el carácter de “comentario filosófico” que adquiere su edición del texto— la mención, y tal vez la discusión, con los estudios que Stanley Cavell ha dedicado a Emerson. Pero la edición de Callaway no sólo tiene un valor de actualización. Callaway ha señalado acertadamente que la estructura misma del libro, en la que Emerson trabajó conscientemente, refleja la tensión de su contenido: los “doce capítulos” advierten de una diversidad social por contraposición a la “soledad” o unidad de cada uno de ellos, cuyo título es preciso. El segundo capítulo, por ejemplo, ‘Civilization’, es una versión de las conferencias sobre la civilización americana que Emerson había pronunciado en Washington durante la Guerra, en presencia de Abraham Lincoln; el quinto capítulo, ‘Domestic Life’, es, por el contrario, una reiteración del propósito más firme de Emerson, expresado más de treinta años antes en ‘El escolar americano’, de domesticar gradualmente la idea de cultura. Callaway ha escrito una introducción sobre ‘Emerson y la ley de la libertad’, relevante por haber situado a Emerson en el debate sobre la “Higher Law” de la escritura constitucional americana.

En su espléndido retrato del grupo trascendentalista, *Emerson entre los excéntricos*, Carlos Baker recurrió a un término insólito, casi más propio de Herman Melville, para referirse a Emerson: “ismaelita”. Los lectores de *Society and Solitude* sabrán ahora por qué.

Antonio Lastra
Codirector de *La Torre del Virrey*
Revista de Estudios Culturales
antonio.lastra@latorredelvirrey.es

RESEÑAS

GLOCK, H.-J., *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 292 pp.

La filosofía analítica, tan interesada por los problemas del lenguaje, ha sido tradicionalmente reacia a preocuparse por los problemas históricos, incluido la reconstrucción de su propio pasado, a pesar de las grandes discrepancias existentes respecto al modo de entender sus orígenes. Basta con recordar los métodos y estilos de pensar tan distintos de autores tan programáticamente analíticos como Russell, Wittgenstein, Quine o Popper. A este respecto, *¿Qué es la filosofía analítica?* pretende subsanar esta laguna ancestral abordando específicamente dos problemas fundacionales de esta tradición de pensamiento, a saber: a) la *génesis histórica* de una tradición que ya Dummett retrotrajo a Frege, pero que durante estos últimos cien años ha desbordado las previsiones de crecimiento más optimistas porque se ha implantado hegemónicamente en el pensamiento occidental, a ambos lados del canal. Por otro lado, b) sus señas de identidad, como son el peculiar método y estilo de pensar, que le ha permitido elaborar una original filosofía de la experiencia, del lenguaje, la lógica y las matemáticas. A su vez ha dado lugar a numerosos “giros” y transformaciones en el modo de legitimarse. Estos cambios provocaron la aparición de una paradoja. En efecto, las sucesivas crisis del pensamiento analítico se resolvieron tomando prestado algún elemento epistémico de tipo transcendental de las así llamadas filosofías continentales, dando lugar a un movimiento de convergencia y a un solapamiento, que a su vez obligaba a cuestionar los criterios de demarcación tan drásticos que se habían establecido entre ellas hasta entonces.

El alemán Hans-Jonas Glock, buen conocedor de ambas tradiciones, otorga a la caracterización de las señas de identidad del análisis filosófico un lugar prioritario respecto al problema histórico del origen de esta tradición de pensamiento, aunque sólo sea para delimitar el concepto desde un punto de vista nominal o lingüístico. En su opinión, la definición semántica del término “analítico” se remonta a Aristóteles, quién definió el concepto de “análisis” a partir de determinados presupuestos preliminares de carácter pre-teórico que a su vez estarían sobreentendidos en el uso técnico del término en cuanto tal, de un modo similar a como posteriormente sucedería en la filosofía del lenguaje ordinario. Sin embargo, ya Quine hizo notar la necesidad de tener en cuenta los múltiples casos límite o excepciones, donde el término “analítico” aparece aplicado simultáneamente a tradiciones de pensamiento en ocasiones antagónicas o a la caracterización de un tipo de resolución de problemas en sí mismo ambiva-

lentes cuya identificación depende de la previa definición de este concepto, o de las consecuencias que se derivan de su uso compartido.

La complejidad en el uso del término “analítico” permite explicar las polémicas surgidas sobre la conveniencia o no de aceptar la autoexclusión de un filósofo a esta corriente de pensamiento, como en el caso de Popper. También de la necesidad de revisar las posibles autoadcripciones interesadas por parte de los propios afectados, como sucede con Derrida, cuando tampoco hay acuerdo entre sus propios críticos al respecto. En cualquier caso, ahora se comprueba la imposibilidad de definir el concepto de “análisis” sin integrarlo en las distintas corrientes que han reivindicado su adscripción a esta tradición.

El autor delimita el uso de este concepto en nueve pasos: 1) *Introducción*, que explica la complejidad del problema; 2) *Exposición histórica*, que explica la doble génesis anglosajona y alemana de esta tradición, dando especial relevancia a la irrupción del giro lingüístico, al colapso del positivismo lógico y a la ulterior rehabilitación de la metafísica, ya sea en nombre de la filosofía del lenguaje o de la mente; 3) *Geografía y lenguaje*, que justifica la contraposición entre filosofía analítica y continental en virtud del distinto contexto cultural donde se originó el empirismo británico y el romanticismo alemán, así como en virtud de la peculiar génesis anglo-austríaca de la filosofía analítica del lenguaje, a partir de Frege, Russell y Wittgenstein. La contraposición que hoy día se establece entre analíticos y continentales se ha vuelto un tópico carente de sentido, salvo que se refiera a épocas muy recientes de sus respectivas tradiciones; 4) *Historia e historiografía*, que debate el pretendido carácter ahistórico del estilo de pensamiento analítico frente a la fuerte conciencia de su historicidad que suele tener la llamada filosofía continental. Pero de hecho, tanto el desprecio de la historia como el *historicismo* son dos actitudes claramente superadas por ambas tradiciones; 5) *Doctrinas y tópicos*, que rechaza el pretendido carácter *antimetafísico* del análisis, por ejemplo en Dummett, o el impacto que a este respecto ejerció el giro semiótico, así como el progresivo distanciamiento del análisis respecto de la filosofía de la ciencia, a pesar de que muchos de estos tópicos se sigan manteniendo; 6) *Método y estilo*, que señala la imposibilidad de dar una definición unívoca del análisis, salvo que se quiera excluir de esta tradición a muchos de sus legítimos representantes. Por eso se interpreta como una noción análoga que admite una diversidad de usos y de estilos, especialmente si se conciben a la luz de un principio de caridad; 7) *Ética y política*, que rechaza que la filosofía analítica sea apolítica y conservadora, puesto que

también adopta posturas claramente comprometidas en el ámbito moral y en el desarrollo de las libertades, incluso con más altura de miras que sus hipotéticas rivales; 8) *Conceptos polémicos, aires de familia y tradición*, que rechaza que la filosofía analítica sea considerada como un todo unívoco, cuando de hecho hay una gran pluralidad de corrientes y de estilos; 9) *Presente y futuro*, que vuelve a la contraposición entre filosofía analítica y continental, haciendo notar las diferencias que subsisten aún en sus respectivos estilos de pensar, aunque cada vez son más conscientes de sus coincidencias.

Para concluir, una reflexión crítica. Glock reconstruye los procesos de convergencia que a lo largo de la historia de la filosofía analítica se han dado dentro de sus respectivas corrientes de pensamiento, tanto respecto de sí mismas como de la filosofía continental, con la que con frecuencia comparte los mismos métodos. A este respecto su reconstrucción del movimiento analítico se contrapone a la propuesta por M. Dummett en *Los orígenes de la filosofía analítica*, que resalta las profundas *divergencias* que hubo entre los analíticos a la hora de interpretar el núcleo central de su propio método, sin que a todos se les pueda atribuir el mismo grado de coherencia y legitimidad. De igual modo, esta reconstrucción se contrapone a la de J. L. Cohen en *Los diálogos de la razón. Un análisis de la filosofía analítica*, dedicada a poner de manifiesto los diversos usos que la filosofía continental hizo de estos mismos métodos. Glock deja de lado ahora este problema. Por eso, a este respecto cabría cuestionarse: ¿se puede decir que la filosofía analítica y la continental compartieron con frecuencia el uso de unos mismos métodos analíticos, cuando el llamado análisis existencial, fenomenológico, hermenéutico o genealógico, además de partir de presupuestos opuestos, tampoco comparte principios ni conclusiones? ¿No hubiera sido posible localizar un núcleo común a las diversas corrientes analíticas, sin presuponer de antemano que cualquier definición del mismo va a ser excluyente? Posiblemente lo más excluyente puede ser tratar indistintamente por igual a lo que no lo es. Finalmente, en contra de Dummett se pretende mostrar que el desarrollo del método analítico tras el giro semiótico ha sido compatible con determinadas metafísicas. Pero cabe preguntarse: ¿no haría eso aún más necesaria la reubicación del núcleo central en otro sitio más abierto a la trascendencia, sin seguir considerando toda posible respuesta como igualmente excluyente? Son interrogantes que demuestran el interés de una polémica

RESEÑAS

que afecta decisivamente a una de las tradiciones de pensamiento contemporáneo más hegemónicas.

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

INCIARTE, F. — LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid, 2007, 381 pp.

Este libro es resultado de una singular colaboración entre dos prestigiosos intelectuales. Alejandro Llano y Fernando Inciarte se conocieron en Alemania en 1967. A partir de allí y durante muchos años mantuvieron un contacto ocasional, hasta que, durante una década y hasta la muerte de Inciarte en junio de 2000, pudieron encontrarse a menudo en Münster y Pamplona, para entablar frecuentes conversaciones. La primera versión de *Metaphysik nach dem Ende der Metaphysik* fue escrita por Inciarte y confiada a Llano, quien la tradujo del alemán, reelaboró y completó tras el fallecimiento de su colega, como un modo de honrar su memoria. En gran medida el libro responde a aquellas conversaciones metafísicas que los autores mantuvieron durante años. Tal vez por eso el lector tiene la impresión durante su lectura de tomar parte activa en ellas.

El campo temático de la obra es la metafísica y la teoría del conocimiento. Intenta responder a la cuestión de si todavía es posible la metafísica, tras el final de la metafísica proclamado, de manera casi unánime, por la filosofía contemporánea. Como manifiestan los autores, no se trata de acometer *la* metafísica, sino *una* metafísica, de índole aristotélica, con aspiraciones de validez y sin pretensiones de exclusividad: “Si este libro se presenta como *una* metafísica tras el final de *la* metafísica, es porque parte del convencimiento de que el planteamiento que aquí se ofrece es uno entre otros muchos que también serían posibles” (p. 16). Esto no supone vaguedad o adhesión al relativismo, pues esta metafísica, una entre tantas, mantiene su pretensión de verdad, y “la única base desde la que se puede evitar el relativismo no es la verdad misma, sino sólo la pretensión de verdad y con ella el mantenimiento de la posibilidad de la verdad” (p. 346).

Esta metafísica posee dos rasgos fundamentales. Por un lado, se replantea a fondo la validez de su temple, esto es, no ignora las razones de

RESEÑAS

sus impugnadores, sino que se hace cargo de ellas. Los autores confrontan los intentos de disolución y superación de la metafísica de Heidegger, Derrida, Nietzsche o del escepticismo en cualquiera de sus formas, asumiendo sus críticas para sobreponerse a ellas. “Lo que resulta es una metafísica renovada, una metafísica más apurada y mejor, justo por haber probado su temple en la fragua de la crítica y haber aprendido de ella” (p. 35). El otro rasgo fundamental es que se trata de una “metafísica mínima”, como la llaman los autores. Es una metafísica que persigue la inmediatez, esto es, el acceso al ser de las cosas tal como son. Si bien el universo humano es un universo de mediaciones —como la cultura, por ejemplo—, se muestra que la inmediatez está en la base de toda mediación y que sin ella no hay conocimiento ni comprensión. La metafísica se vuelve “mínima”, en el sentido de escasa en contenidos y abundante en radicalidad, porque quiere lograr un máximo de inmediatez. “Se podría decir que el contenido de la metafísica es reducido, pobre, mínimo incluso. Ahora bien, este contenido tan escaso posee la máxima importancia, porque se refiere a los primeros principios y a los conceptos primordiales del conocimiento humano” (p. 22).

Los once capítulos del libro reflexionan acerca de las cuestiones clave de la filosofía primera. El lector no encontrará un tema distinto en cada uno, totalmente delimitado respecto a los demás, sino que encontrará un tema con variaciones, como si escuchara las *Variaciones Goldberg* de Johann S. Bach. Según avanzan los capítulos se da primacía a una u otra cuestión filosófica, pero siempre conservando un fondo armónico común. Se podría decir que el tema de fondo es qué se destruye cuando se destruye la metafísica. O dicho de manera positiva, de qué ha de tratar la metafísica: “No se trata de algún aspecto ornamental o adjetivo de la filosofía primera, sino de aquello que constituye lo que Heidegger llamaba ‘la esencia de la metafísica’” (p. 30). Están en juego las contraposiciones y dualismos básicos de la filosofía primera: identidad y diferencia, lo uno y lo múltiple, lo verdadero y lo falso, realidad e idealidad, ser y apariencia, concepto y representación, significación y significado, teoría y lenguaje, naturaleza y cultura. El horizonte es amplio, pero permite apreciar con claridad el norte al que apuntan los autores: la existencia o inexistencia de primeros conceptos y primeros principios —del ser y del conocer— (p. 347).

Esta obra invita a una reflexión crítica y sin ambages de las cuestiones metafísicas esenciales o, por mejor decir, sobre la metafísica misma. No es de fácil digestión, en especial para quienes no han explorado aun en

RESEÑAS

estos temas o intenten entrar en ellos con prisa o buscando fórmulas dogmáticas. Conviene adentrarse en sus páginas sin urgencias, rumiando y saboreando lo que se ofrece. La obra es fruto de meditaciones maduras a lo largo de los años por dos autores que han recorrido cada uno su propio camino metafísico y que se han encontrado como compañeros del mismo viaje en un tramo. Hasta dónde llega el pensamiento de uno y otro es difícil saberlo. Lo que es seguro es que en su escritura comparece ese dualismo metafísico fundamental defendido en sus líneas: la identidad y la diferencia de ambos autores.

Hedy Boero
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
hboero@gmail.com

LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas, 14. Correspondencia I*, ed. Juan Antonio Nicolás / María Ramón Cubells, Comares, Granada, 2007, 479 pp.

La Sociedad Española Leibniz y la Editorial Comares de Granada han emprendido el ambicioso y loable cometido de editar una colección con las obras filosóficas y científicas más importantes de Gottfried Wilhelm Leibniz, traducidas al español. El proyecto, coordinado por el Prof. Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), involucra a destacados académicos españoles e hispanoamericanos; cuenta con al rededor de 25 editores y más de 40 traductores. Se prevé la edición de 18 volúmenes, 13 dedicados a escritos leibnizianos divididos según disciplinas filosóficas y científicas (teoría del conocimiento, metafísica, ciencia general, enciclopedia, característica, lógica, matemática, biología, medicina, teodicea, teología, ética, derecho, política) y 5 dedicados a la correspondencia de Leibniz con otros célebres intelectuales de su época (Arnauld, Des Bosses, De Volder, Bernoulli, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Wolff, Bossuet, Clarke, etc.). Un volumen adicional contendrá los índices generales de toda la colección.

Este volumen lleva el número catorce en la numeración general de la colección, aunque es el primero en ser editado y el primero dedicado a la correspondencia, en este caso con Antoine Arnauld (1612-1694) y Barthélemy Des Bosses (1668-1738). La elección de los dos correspondientes del volumen es un acierto, pues muestra la magnanimidad y la aper-

tura intelectual de Leibniz —quien, a su modo, nunca abandonó su profesión de fe luterana—, el haber sostenido un enriquecedor diálogo sobre cuestiones filosóficas y teológicas muy álgidas tanto con un rígido teólogo jansenista (Arnauld) como con un filósofo y teólogo jesuita (Des Bosses).

La breve introducción del volumen, elaborada por Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, presenta el contexto histórico de ambas correspondencias, resume las principales cuestiones filosóficas tratadas y destaca algunas particularidades de la traducción y de ediciones anteriores. La edición, traducción y notas de la correspondencia con Arnauld son de Juan Antonio Nicolás. La edición y las notas de la correspondencia con Des Bosses han sido elaboradas por María Ramón Cubells (Universidad Rovira i Virgili, Tarragona), mientras que Joan Josep Rovira Climent y Julián Zubimendi Martínez son responsables de la traducción.

La traducción de la correspondencia con Arnauld toma como fuente la edición de Reinhard Finster (Hamburg, 1997). Esto constituye un gran acierto porque, en espera de la inminente publicación del volumen II, 2 de la Akademie Ausgabe, la de Finster es hasta ahora la única edición crítica de esta correspondencia que sigue la versión de los manuscritos del Leibniz-Archiv de Hannover, que incluye las correcciones añadidas por Leibniz con vistas a su publicación. La traducción de la correspondencia con Des Bosses se basa en el texto publicado en el volumen II de la clásica edición de Gerhardt, que sigue siendo aún la única edición completa de dicha correspondencia. Ambas traducciones son muy ajustadas y sobrias, y logran el deseado equilibrio entre la fidelidad al original y la claridad en la expresión. Las notas no tienen contenido doctrinal, y se limitan en general a aclarar nombres y términos. En las notas de la correspondencia con Arnauld se incluyen además las variantes del texto según la edición de Geneviève Lewis (París, 1952), basada en los manuscritos de La Haya, que contienen la versión de las cartas tal como las recibió Arnauld, con sus correspondientes respuestas. En los márgenes se reproduce la paginación de las ediciones originales de ambas correspondencias.

Con excepción de dos inhallables versiones castellanas de la correspondencia con Arnauld (Patricio de Azcárate, Madrid, 1878 y V. Quintero, Buenos Aires, 1946), ésta constituye la primera versión fiable y completa de ambas correspondencias en español. Por eso, aunque ambas son muy conocidas y han sido ampliamente comentadas en el ámbito de los estudios leibnizianos, conviene hacer una breve presentación de su contenido.

RESEÑAS

La correspondencia con Arnauld, compuesta por 27 cartas (18 de Leibniz, 7 de Arnauld y 2 del Landgrave Ernst, intermediario entre ambos) y desarrollada entre 1686 y 1690, tiene como punto de partida el envío de Leibniz a Arnauld de un sumario con las principales tesis de su recientemente compuesto *Discurso de metafísica*. La tesis leibniziana de la “noción completa” escandaliza inicialmente a Arnauld, quien considera que si todo lo que ha de suceder a un individuo puede ser deducido a partir de su noción individual, la libertad de Dios queda seriamente comprometida. A partir de ahí, la primera parte del intercambio epistolar discurre a través de puntos que permiten a Leibniz precisar algunos aspectos de su sistema: la subalternación los decretos divinos, la intervención de las voluntades hipotéticas de Dios en la conformación de los mundos posibles, la distinción entre conexiones necesarias y contingentes y la definición de verdad como inhesión del predicado en el sujeto. En la segunda parte, Arnauld plantea ciertas dificultades concernientes a la noción de sustancia, al problema de la unión del alma y el cuerpo, y al concepto de alma como forma sustancial, lo cual da ocasión a Leibniz de explicar su tesis de la armonía preestablecida y su fundamento metafísico, a saber, la teoría de la expresión. Las últimas cartas, en las que Leibniz introduce algunos asuntos de dinámica, como la distinción entre fuerza y cantidad de movimiento —cuestión discutida con el cartesiano Abad Cotelán—, no fueron respondidas por Arnauld.

Por su parte, la correspondencia con Des Bosses está compuesta por 128 cartas (71 de Leibniz y 58 de Des Bosses) y se desarrolló entre 1706 y 1716, año de la muerte de Leibniz. Al ser tan abundante y prolongada, las cuestiones son muy variadas: los problemas de las misiones jesuíticas en China, la mediación universal de la Iglesia en la salvación, las disputas entre jansenistas y jesuitas sobre la correcta interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia y la predestinación, la interpretación del misterio de la Eucaristía, etc. Esta última temática deriva en una interesante discusión sobre la relación entre el plano monádico y el fenoménico, lo cual da a Leibniz la ocasión para ensayar distintas caracterizaciones del *vinculum substantiale*, con el fin de dar una adecuada fundamentación a la unidad de las sustancias compuestas, aunque sin llegar nunca a una respuesta satisfactoria para sí mismo y para su interlocutor. En todo momento destaca el espíritu conciliador de ambos correspondientes, y los intentos de Des Bosses por mostrar las semejanzas entre el sistema de Leibniz y el de los grandes maestros de la escolástica jesuítica como Suárez, Molina, Vázquez, Ruíz de Montoya, Pérez y otros, especialmente

RESEÑAS

en cuestiones concernientes a los problemas planteados en la *Teodicea*, obra que Des Bosses tradujo al latín.

En suma, se trata de un volumen esencial para el estudioso de la filosofía de Leibniz y de la filosofía moderna en general. Pero también es una lectura recomendable para todo el que desee adentrarse en el conocimiento del pensamiento del gran filósofo de Hannover a través de una de sus facetas más importantes: la de prolífico e infatigable corresponsal. Esperamos ver editados pronto más volúmenes de esta valiosa colección.

Agustín Echavarría
Universidad de Navarra
agustinechavarria@gmail.com

PASQUA, H., *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Editions du Cerf, Paris, 2006, 436 pp.

El libro se inscribe —como señala el autor en el *Prólogo*— en el marco de una reflexión más amplia sobre la relación entre el Uno y el Ser. Ya en la *Introducción* apunta su intención de mostrar la coherencia del pensamiento eckhartiano superando las contradicciones a las que han dado lugar las diversas interpretaciones del maestro Turingiano. Para ello parte de su henología, y de su concepción de la deidad como Unidad pura y simple.

Herederos de Parménides y Platón, Proclo y Dionisio, Maimónides y Averroes, san Agustín y santo Tomás, “el pensamiento del Turingiano es una unidad de inspiración metafísica (...). Así, toda su obra se inspira a partir de una idea fundamental, a saber, que el Principio sin principio es el Uno puro y sin el Ser” (p. 22). Pues bien, en la comprensión del autor tal es la deidad, que está más allá de Dios mismo.

Mediante esta tesis, Pasqua dialoga con los comentarios de autores clásicos a la obra de Eckhart. Entre ellos se cuentan J. Koch, M. de Gandillac, V. Lossky y A. de Libera. Establece, tras una cuidadosa lectura de los textos y una profunda investigación sobre el significado de esta metafísica, que Dios en su Deidad es unidad única y simple, sin el ser, siendo nada más allá de todo lo que es. Desde aquí, la creación no es entendida como teofanía, sino que se recurre a la imagen de la *ebullitio* empleada por Thierry de Friburgo. Esta imagen enseña que el *desborda-*

RESEÑAS

miento que supone la creación no debe ser entendido como una salida del Dios creador fuera de sí mismo (p. 25).

El núcleo del libro aborda como cuestiones principales la distinción entre el no-ser de la Deidad y la nada de la criatura; y, además, la relación entre el Uno, el Intelecto y el Ser divinos. Explica muy bien cómo toda intención metafísico-teológica de Meister Eckhart ha consistido en captar a Dios “en el océano de su infinitud”; buscar a Dios cuando “no era Dios” y “era el que era”.

El profesor Pasqua es original al proponer una lectura de la obra eckhartiana entendiendo a la Deidad como lo absolutamente otro, sin el ser, imparticipada e imparticipable como el uno apofático. Entonces puede distinguirse de Dios, a quien se le atribuye el ser y la operatividad. Esto constituye el punto de partida henológico (p. 38) que muestra el carácter de comunicabilidad del Uno y se traduce en un doble movimiento: de “trans-descendencia y de “trans-ascendencia” (pp. 40-45).

La explicación de la creación mediante la manifestación del verbo (p. 115); la profundización en la expresión *Esse est Deus* y el distanciamiento respecto de Tomás de Aquino (pp. 140-145); el estatuto de la criatura y el significado de su “nada” (pp. 150-200); para terminar con la centralidad de la gracia, que es lo que otorga un estatuto ontológico a la finitud, un sentido al mundo, un retorno al Dios Uno, al Dios Intelecto: son todos ellos temas tratados en el libro que, junto con la puesta al día de la bibliografía sobre Juan Eckhart, hacen del libro de Pasqua una novedad de imprescindible consulta en las investigaciones de este área.

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra
mjsoto@unav.es

ROVIRA, R., *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Editorial Trotta (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), Madrid, 2006, 106 pp.

Cualquier ejercicio de orientación realizado suele acabar obligando al viajero a usar de una guía de pasos que lo conduzca a saber dos cosas fundamentales: *dónde* se encuentra y *hacia dónde* quiere llegar.

La ejercitación filosófica suele precisar con frecuencia de consultas de este tipo, y, a mi modo de ver, el trabajo del profesor Rovira es, en este

RESEÑAS

caso, una oportunidad magnífica de orientarse en las dificultades —casi inevitables— de la actividad filosófica que se propuso llevar a buen puerto Leibniz: en buena concordancia con las circunstancias actuales de este nuestro mundo, *una global*.

Precisamente es este intento de pensarlo todo en sus categorías apropiadas el que induce al extravío en el momento en que uno quiere introducirse poco a poco en las maneras del filósofo de Leipzig. Puede acabarse no sólo perdido sino ‘sumergido’ por la riqueza de sus conceptos. Pretendiendo comprender su metafísica, en tanto que ésta se exigió tratarlo todo, puede sucedernos que debemos pensarlo *todo*. Nada mejor, por eso, que disponer de la mejor ruta, que es la que impide que lleguemos a ignorar los dos puntos de referencia que nombrábamos. Una ruta perfecta para algo así es la que *desde cualquier punto te permita llegar a cualquier otra posición*, a saber, una en la que —en buena línea leibniziana— *todos los sitios conspiran* junto a los demás (p. 26). El texto del que tratamos cumple con creces dicho objetivo en la medida en que, en primer lugar, cualquiera de las ‘definiciones de los conceptos básicos de la metafísica’ de que consta la primera parte lexicográfica (pp. 31-88) conduce mediante referencias cruzadas al final de cada término, a cualquier otra, consiguiendo hilar por medio de lo ‘fundamental’ todo el diálogo conceptual del propio Leibniz...

Por si esto fuera poco, esta parte más abundante del libro, lejos de quedar aislada en la multiplicidad de entradas típicas, esto es, *un diccionario sin más*, adopta paulatinamente un significado cada vez más completo (y complejo) a través de la exposición, también ordenada, de las *divisiones y principios metafísicos* (segunda y tercera parte del léxico, pp. 89-96 y pp. 97-106) con que Leibniz fuera acumulando sentido, orden y jerarquía en su sistema. Precisamente es esto algo que al fin se puede apreciar en esta obra: la presencia *simultánea* de todas las líneas directrices y de todos los conceptos clave ofrecen una imagen de conjunto a modo de ‘vista panorámica’ que ayuda a dotar de *un* sentido total a su trabajo intelectual. Con semejantes disposiciones estructurales queda de algún modo abierta a la solución aquella polémica en torno al significado preciso de la metafísica de Leibniz como sistema, ya que, clarificando los tipos de relaciones (desde los mismos textos de Leibniz seleccionados para ilustrar cada tema en el idioma original que empleara en cada caso el autor) entre conceptos, y principios además de su respectiva jerarquía, se consigue ver *a dónde se puede con facilidad ir* (pp. 90-91) y, casi más importante, *a dónde no se puede llegar*, cómo nos alejaríamos del camino

RESEÑAS

trazado por Leibniz. La clave de bóveda del sistema es sin duda la clase de relaciones permitidas entre los términos que el autor acuña por medio de los ejes o *criterios* clásicos (que en tanto han sido elegidos por el Creador del Universo son ya *principios*) de *contradicción* (pp. 97-98), de *identidad de los indiscernibles* (pp. 103-104), de *razón suficiente* (pp. 98-101) y de *lo mejor* o de 'conveniencia' y perfectibilidad (pp. 101-103) y que, con buen criterio a su vez, han sido situados a la base de todo el libro y como corolario de la red de significados acumulativos que se ha ido recogiendo a lo largo de todo el texto. Como toda buena navegación, esta concluye donde comienza, con su regreso a puerto y el *relato* de su andadura: habiendo respondido Leibniz a las preguntas que él mismo se realizara y con que el autor de la edición nos introduce en los motivos de su trabajo. *¿Qué hay? ¿Por qué hay algo? ¿Cómo es posible? y... ¿Por qué es así antes bien que de otra forma?* (pp. 29-30) se van llenando de sentido como cuestiones y forman en sí mismas una guía de viaje a la búsqueda de respuesta mediante ese 'juego' de articulaciones de la metafísica.

Cabe entonces preguntar al fin si, como señala el profesor Rovira nada más comenzar su trabajo, con una definición precisa de *qué es lo uno (tò hén)*, se habría podido mover, como si de un punto de Arquímedes se tratara, *todo lo que existe*.

Siendo más comedidos en nuestros propósitos creo que, al menos, con el texto del profesor Rovira *sí se puede mover la metafísica de Leibniz*.

Ricardo Gutiérrez Aguilar
CSIC-Universidad de Murcia
megaloprepeia@hotmail.com

SKINNER, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 270 pp.

Quentin Skinner es posiblemente el historiador de las ideas más influyente de nuestros tiempos. Aunque se haya puesto en duda la originalidad de su método filosófico, sus hallazgos historiográficos, además de sus numerosos y brillantes discípulos, agrupados en la escuela de Cambridge (Brett, Tuck, Nelson, Tully), han contribuido a reescribir con éxito la historia de la filosofía política desde Marsilio de Padua hasta John Locke. Ciertamente, falta un discípulo que haya sido capaz de implantar el pro-

RESEÑAS

yecto contextualista en el estudio de las ideas políticas de los siglos XIX y XX así como, en general, en todo el pensamiento alemán.

Pero aparte de esta labor como elaborador del método de la historia de la filosofía y acérrimo crítico de Lovejoy y los 'perennistas' (Strauss, Bloom), Skinner aparece como uno de los grandes académicos del pensamiento de Hobbes. Esta obra es su tercera gran publicación sobre este pensador, tras los influyentes *Reason and Rethoric in the Philosophy of Thomas Hobbes* (1996) y el tercer volumen de *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science* (2002).

Hobbes and republican liberty pierde algo de originalidad respecto de los dos estudios anteriores, pues sus argumentos se sostienen sobre posturas anteriormente justificadas. Entre estas claves, que se han convertido en signos distintivos de la aproximación de Skinner, se puede señalar la aproximación a la obra de Hobbes a través del estudio de las diferentes y numerosas reescrituras que el filósofo de Malmesbury dio de su filosofía política. Skinner rechaza la hipótesis, todavía defendida por muchos de los más famosos estudiosos de la obra de Hobbes (entre ellos Tuck, Pettit, Sommerville, Collins, Martinich, Hirschmann, Goldsmith), de que Hobbes haya mantenido siempre, esencialmente y con mínimas variaciones, las mismas ideas. Skinner no sólo defiende que Hobbes varía muchas de sus doctrinas fundamentales en las diferentes obras sino que hay contradicciones muy relevantes. Las tesis que Hobbes defiende en *Leviatán* repudian posturas básicas defendidas en obras anteriores (cfr. p. xvi). El libro muestra las diferentes y contradictorias ideas de Hobbes en un concepto nuclear: la libertad.

Skinner analiza en cada uno de los seis capítulos cómo se presenta el concepto de libertad en cada una de las principales obras de Hobbes. El recorrido del análisis de la libertad comienza por la más desconocida sus etapas: la humanista, lo que constituye casi un oxímoron. Hobbes escribió poco sobre la libertad en esa época, que se dedicó mayoritariamente a las traducciones del griego al latín y al inglés, así como a componer unos ensayos que seguían el modelo instaurado por Sir Francis Bacon.

La enjundia filosófica comienza con los *Elementos de derecho natural y político*. Aunque constituye su primera gran obra de pensamiento político, no hay que olvidar que la escribió cuando sobrepasaba los cincuenta años. Esta obra muestra su rechazo a la teoría escolástica de la libertad y afirma que la voluntad no es más que 'el último apetito' (p. 25). Además, ataca tanto a humanistas como a escolásticos en un punto fundamental: actuar por pasión es tan libre como actuar sin ella. Para Hobbes, no habría

RESEÑAS

libertad si las pasiones impidieran el uso de la libertad (pp. 24-37). Por este motivo, refiriéndose al ejemplo paradigmático del patrón de barco que debe tirar su mercancía para salvar la vida y el barco, dirá que esa acción es tan libre como cualquiera y no necesita emplear el tecnicismo de acción mixta. En el desarrollo de su teoría institucional de la libertad, afirma la radical incompatibilidad de ser súbdito y ser libre. Cualquier súbdito, sea cual sea el tipo de régimen al que deba obediencia, es esclavo. El súbdito sólo es libre cuando la sociedad política no se organiza adecuadamente, cuando la comunidad no alcanza el proyecto de seguridad y protección que de suyo ambiciona. Hobbes establece en *Elementos* que la alternativa a la sujeción política es la anarquía. Por este motivo, rechaza radicalmente la posibilidad de un gobierno mixto: el gobierno mixto es gobierno y, como tal, igual de esclavizante para los súbditos como la monarquía o no es gobierno y, por tanto, resulta tan desastroso como la anarquía (p. 72). Con este argumento en que se refleja el método contextualista de Skinner, Hobbes deseaba refutar a un gran grupo de parlamentarios ingleses, que influidos por la lectura de teóricos políticos italianos, defendían que el súbdito sólo era libre dentro de un régimen constitucional de participación.

En *De Cive* comienzan los cambios de la teoría de la libertad de Hobbes, aunque no llegan a ser contradictorios. Aquí esboza por primera vez una teoría amplia y completa de la libertad. Ésta se define principalmente como ausencia de impedimentos para el movimiento (p. 109). Aparece una distinción, que no estaba presente en *Elementos*, entre impedimentos arbitrarios y corporales (p. 116). Ésta le permite desarrollar una reflexión del súbdito más compleja, en la que no se identifica la sujeción política con la esclavitud. La pérdida de la libertad natural no supone la pérdida radical de libertad, ya que hay muchos aspectos de la vida del hombre sobre los que la sociedad civil no reclama obediencia. Hobbes insiste, al contrario de lo que ocurría en *Elementos*, en estos espacios de libertad disponibles para el individuo que se ha incorporado a la sociedad civil. El título de la obra, *Sobre el ciudadano*, refleja este cambio de actitud de Hobbes, que ya no está preocupado de señalar la esclavitud del individuo sino que adopta un carácter marcadamente más 'liberal', sobre el que se incidirá en *Leviatán*.

En *Leviatán* se presta más atención al concepto de libertad que en las otras dos obras. Por primera vez, un capítulo, el vigésimo primero, se consagra completamente a este tema. Una de las diferencias formales más significativas con *De Cive* consiste en la desaparición de los impedi-

RESEÑAS

mentos arbitrarios de la libertad. Sólo quedan los impedimentos naturales (p. 127). Hasta *Leviatán*, Hobbes había defendido que el súbdito en tanto súbdito, ora por su condición general de súbdito ora porque haya una ley que lo conmine a actuar de una determinada manera, no es libre. En esta obra, en cambio, sostiene la compatibilidad entre la sujeción política y la libertad. La libertad se define de una manera más física. Las constituciones políticas y las leyes ya no serán obstáculos a la libertad y sólo habrá impedimentos físicos. Skinner señala que Hobbes, al modificar su teoría, quería derribar las concepciones republicanas de la libertad que se inclinaban a considerar que sólo en los regímenes participativos respetaban la libertad del individuo. Hobbes encuentra un argumento de compatibilidad entre rey y libertad que los defensores de la monarquía no habían sabido encontrar (p. 157). Concluirá entonces que es absurdo pensar que sólo podemos ser libres en estados republicanos.

Tras señalar estos ignorados y significativos cambios en la filosofía de la libertad de Hobbes, Skinner reconduce este concepto de libertad a la terminología actual del republicanismo. A mi juicio, esta asignación de conceptos actuales a tiempos históricos distantes resulta dudosa por más que el método contextualista quiera evitar a toda costa los anacronismos con los que tradicionalmente se ha escrito la historia de la filosofía política. Para definir la situación de libertad, Hobbes se centraría en una idea fáctica de obstáculo. Sólo impide la libertad la presencia directa y visible de un obstáculo. No hay, como el republicanismo señala, obstáculos que se den por mera condición de estatus. Hobbes tiene una visión mucho más parca y menos refinada del obstáculo que los republicanos. Éstos observan que cualquier situación en la que *pueda* haber una interferencia arbitraria, como la del esclavo que nunca recibe mal de su amo o la sujeción a un soberano, se puede considerar libre. Skinner termina por señalar que en su definición de la libertad, Hobbes resultó terminantemente exitoso. Sin embargo, eso no significa que venciera teóricamente. El libro se cierra con la misteriosa frase, que muestra una cierta tendencia al anti-historicismo del método contextual, 'Hobbes ganó la batalla, pero quizá no el argumento' (p. 216).

El método seguido en esta obra refleja las grandes virtudes con las que la escuela de Cambridge está rescribiendo la historia de las ideas políticas. Sus logros son tales que resultará difícil, como gran parte de la bibliografía y la *vulgata* hobbeseana había hecho hasta ahora, juzgar que este autor expresa una sola teoría cerrada en todos sus libros. Sin em-

RESEÑAS

bargo, a pesar de los hallazgos de este método para la historia de la filosofía política, en absoluto es neutro.

Las implicaciones filosóficas de este método, por lo menos en la rama skinneriana, son enormes. Su consecuencia más grave se refleja en la paradójica condición del autor. Por un lado, Skinner muestra al autor como una especie de pelele al servicio de los argumentos promonárquicos. Hobbes aparece como un caprichoso, fiel y férreamente enamorado de la validez de la doctrina monárquica, que disputará obstinadamente todos los argumentos prorrepblicanos. El autor no se mueve nunca por motivos racionales, sino por pasiones y fidelidades prerracionales. Pero este autor tan pasionalmente idéntico corre, en las manos de Skinner, el riesgo de disolverse definitivamente. Su deseo constante de amoldarse al contexto provoca que sus posiciones racionales se agiten en direcciones opuestas. Por eso, se obstina en mostrar a Hobbes como un tipo contradictorio y confuso, movido por los escritos y la táctica política de su época. A mi juicio, esta estrategia resulta bastante tramposa, pues Skinner marca los puntos de contradicción, pero apenas nota los puntos donde Hobbes (y no son tan pocos), se mantiene constante (en la p. 168 señala una sola identidad presente en las tres obras: la de considerar como libres aquellas zonas de la realidad política sobre las que no haya legislación).

La monografía de Skinner representa un valioso estudio del pensamiento de Hobbes y de su época. Muchas de las interpretaciones sugeridas son sólidas y, en algunos puntos, innovadoras. Se trata, al fin y al cabo, de una apreciable obra de erudición histórica. Sin embargo, el método, por el que se consiguen estos resultados, merece una consideración doble. Por un lado, es fecundo en sus implicaciones menos teóricas: la importancia del contexto y el estudio detallado de los cambios de posturas del autor. Por otro, las implicaciones metodológicas, historiográficas y filosóficas resultan mucho más arriesgadas de lo que la neutralidad contextualista podría sugerir. El filósofo se reduce a la condición de acérrimo partidario.

Miguel Saralegui
Universidad de Navarra
miguelsaralegui@gmail.com

RESEÑAS

VATTIMO, G., *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics and Law*, Columbia University Press, New York, 2004 (2ª ed. 2007), 197 pp.

Los proyectos ilustrados de reforma de la sociedad prometieron unas posibilidades de emancipación que en general no se cumplieron. Ni se terminaron de erradicar aquellas situaciones de opresión denunciadas por los ilustrados, ni la constatación de este indudable fracaso originó la necesaria reforma o supresión de las correspondientes instituciones. Más bien se generó un proceso de *autojustificación sacralizada* o de *remitificación secularizada* como si la nueva teología política laica se pudiera seguir legitimando al modo de la antigua teología política cristiana ya desacreditadas.

Nihilismo y emancipación localiza a este respecto la contradicción cultural más básica con la que se enfrentan hoy día la totalidad de las instituciones ilustradas sin poder evitar la aparición de una crisis cultural de proporciones desconocidas hasta el presente, como R. Rorty apostilla en el prólogo. En efecto, según G. Vattimo, la postmodernidad ya no puede seguir concibiendo los procesos de liberación política simplemente como un remedo o simulacro de los antiguos procesos salvíficos de redención cristiana, cuando a lo máximo sólo aspira a un tipo de emancipación secularizada y meramente laica. Igualmente, tampoco puede pretender legitimarlos mediante la recuperación de una noción de ley natural históricamente inexistente, o de unos procedimientos de toma de decisiones mediante pactos o acuerdos meramente convencionales. En su lugar ahora se reconoce que el recurso a la ley natural o al principio *pacta sunt servanda* fue incapaz de asumir el carácter meramente convencional y decisionista de este tipo de procesos, sin dar una respuesta adecuada a los retos inaplazables del momento presente.

En efecto, para Vattimo, bajo el recurso ilustrado a la noción de ley natural o de pactos consensuados se seguiría escondiendo la imposición decisionista de un consenso o acuerdo simplemente fáctico y unilateral, al modo como fue denunciado por Nietzsche. Por eso en vez de remitirse a una ley natural o a unos pactos efectivamente compartidos por el género humano, ahora se habla de un ininterrumpido proceso de permanente *readaptación* de las normas sociales al correspondiente contexto multicultural donde se aplican, sin tampoco referirse a un nuevo superhombre salvador de tipo nitzscheano. Se rechaza así la posibilidad de mantener las viejas ilusiones ilustradas o simplemente cristianas sobre una imposible liberación o salvación, ya sea a través del ideal regulativo de una ley natural común, del logro de unos acuerdos plenamente compartidos o de

RESEÑAS

la llegada de un líder carismático. Para justificar estas conclusiones se dan tres pasos:

1) *Ética* analiza el sentido que hoy día puede seguir teniendo el logro de la paz, la libertad o la conducción del propio destino, incluido el dolor o el sufrimiento, en un contexto nihilista de total ausencia de trascendencia. En su lugar más bien los procesos normativos de emancipación o secularización se experimentan como un *signo trágico* del carácter contra-productivo y nihilista que siempre tiene la autoafirmación de uno mismo, al modo de Nietzsche o Proust. 2) *Política* reconstruye la posibilidad de una *democracia comunitarista* desde un punto de vista nihilista de izquierdas. En este caso las sociedades democráticas sólo podrán aspirar a la elaboración de meros acuerdos fácticos, pluralistas, multiculturales, atomizados y en sí mismos conflictivos, al modo propuesto por Kojève o Hanna Arendt, o el propio modelo de la Unión Europea, sin poderse remitir ya a un ideal de un consenso final plenamente compartido, al modo de Habermas y Apel. 3) *La ley y la justicia legal* estaría basada en el nihilismo hermeneúutico o interpretativo característico del último Heidegger, con una ausencia total de referentes metafísicos y legitimándose en virtud de unos acuerdos meramente fácticos. De igual modo la justicia penal rechazaría la pretendida función “reeducadora” o “normalizadora” del comportamiento humano que le otorgó Foucault, sin tampoco remitirse al presupuesto ideal del “consenso” presente aún en Habermas y Apel.

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

VAUGHN, L., *Writing Philosophy. A Student's Guide to Writing Philosophy Essays*, Oxford University Press, New York, 2006, 160 pp.

Se trata de un manual, escrito de manera sencilla y clara, que detalla los elementos básicos de la escritura y de la argumentación filosófica. Consta de dos partes: la primera aborda las técnicas y nociones básicas que conviene tener en cuenta al leer y escribir filosofía; la segunda es una guía de referencia de los errores más comunes y de las habilidades esenciales requeridas en la escritura discursiva.

En la breve introducción el autor distingue entre la lectura de una obra filosófica —en la que es necesario tener una mente abierta para seguir el

RESEÑAS

camino que lleva de una serie de premisas a una tesis—, la de un informe científico —en la que se sobrevuela un texto— y la de una novela —en la que el lector suspende momentáneamente sus creencias para adentrarse en el mundo del libro—.

Como para saber escribir filosofía es necesario saber leer filosofía, en la primera parte del libro se exponen técnicas de aprendizaje para entender lo que se lee, tales como hacer resúmenes, esquemas, y formular juicios tentativos sobre el texto. El autor presenta el razonamiento lógico, vital para entender las leyes del razonamiento bien fundado que constituye el elemento básico de un discurso. Expone las nociones básicas de argumento válido e inválido y las principales formas de apoyar un argumento en premisas que necesariamente funden una conclusión. Luego pasa a detallar las reglas de estilo más apropiadas para la escritura filosófica: tomar en cuenta la audiencia a la que uno se dirige, evitar ser pretencioso, exagerado o excesivamente emotivo; evitar falacias y, sobre todo, hablar de ideas más que de personas o autores. Por supuesto, habrá que buscar la sencillez al presentar una argumentación. El manual incluye una guía para estructurar y escribir la defensa de una tesis paso a paso con ejemplos concretos, además de una breve —pero exhaustiva— explicación de las principales reglas sobre el plagio, el uso de citas y el manejo de bibliografía.

Este manual está escrito de manera que cualquiera pueda utilizarlo como guía para la escritura de ensayos. Una buena parte trata sobre cómo argumentar y defender una tesis y cómo ser exhaustivo al entender o formular un argumento. También describe la parte de un ensayo que puede dedicarse a refutar objeciones, en las que el escritor, al someter su tesis a un mayor rigor, hará su discurso lo más sostenible posible o caerá en la cuenta de su falsedad antes de exponerla al público. Vaughn ilustra cada consejo con ejemplos concretos que contrastan formas correctas e incorrectas de expresión y estructuración.

El autor alude a temas actuales de la cultura estadounidense que a veces podrían desconcertar a quien no esté familiarizado con esa cultura. También puede parecer que alguno de sus consejos —por ejemplo, la recomendación de una estructura estricta para el ensayo— anula la creatividad del escritor. Con todo, *Writing Philosophy. A Student's Guide to Writing Philosophy Essays* es un manual, expuesto con sencillez y claridad, que puede ser tomado como punto de partida para aprender técnicas de escritura y lectura de argumentos. Puede servir de guía no solo al estu-

RESEÑAS

diante de filosofía, sino a cualquiera que desee mejorar su capacidad de exponer un argumento mediante un ensayo.

Norma Peña
Universidad de Navarra
pinapf19@hotmail.com