

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2018, 190 pp.

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Doctora en Filosofía
Catedrática Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca
Salamanca/España
paredes@usal.es

Recibido: 28/06/2019
Aceptado: 18/09/2019

Nuestro gran teólogo Olegario González de Cardedal vierte en este libro algunos aspectos de su bien conocida sabiduría sobre un tema que tiene hoy más actualidad, si cabe, que en otros momentos del pasado reciente. Esta “invitación al cristianismo” es una propuesta abierta para la reflexión sobre el alcance de nuestras creencias y su influencia real en la interpretación de nuestra vida.

En el comienzo de esta obra, el autor plantea la cuestión del fundamento ontológico del ser humano como elemento indispensable para el sentido de su finitud y de su dignidad así como para el de su trascendencia. La crisis de este fundamento, experimentada bajo formas diversas en nuestra época, apunta hacia el nihilismo más o menos acentuado que irrumpió desde la filosofía y adquirió carta de naturaleza en distintas instancias culturales. Por ello esta invitación nos es formulada partiendo de la experiencia como hecho originario de la vida humana, tanto más cuanto que la experiencia de la fe tiene en la experiencia de la vida su horizonte y equivalencia (37ss). El análisis de la experiencia religiosa pone el acento en su dimensión de trascendencia, que es a la vez inmersión en el profundo significado de la salvación y en su indefectible vinculación interna con la esperanza. De este modo se hace ver que la experiencia cristiana tiene continuidad antropológica con la historia religiosa de la humanidad y continuidad histórica con el pueblo de Israel (47). La continuidad antropológica permite la apertura total del hombre hacia la experiencia absoluta de una presencia de Dios en su vida; desde la perspectiva histórica, entronca con el Antiguo Testamento como una historia de salvación en la que Dios se ha dado a conocer a los hombres y ante ellos se ha manifestado.

En este sentido, un punto fundamental se refiere a la transmisión del cristianismo en cuanto revelación vivida por una primera comunidad que se ha ido expandiendo a través de la historia. El mensaje cristiano lleva el sello inconfundible de su tiempo, su transmisión se funda en la experiencia y en la fuerza de la fe –que no se esconde en el silencio de la vida solitaria del alma–, pero su esencia es ser vehículo de revelación de Dios. De ahí que surja el problema de cómo enlazar la historia de los hechos con la verdad universal que otorga significación a los mismos (60s), cómo establecer la continuidad y la novedad entre la historia que precede al cristianismo y la aparición de éste, entre el mensaje originario y nuestra contemporaneidad, sin que el relato histórico se apodere de la revelación, convirtiéndola en un “*temps raconté*” sin Absoluto.

Por ello, la razón de ser de la transmisión se articula, más allá de la exigencia de compartir una fe recibida, en la fuerza trascendente de la Palabra y el poder de salvación del Sacramento. Desde esta doble dimensión del cristianismo, “como esencia permanente y figura variable” (65), se establece la exigencia concreta de transmitir la fe en el marco de una comunicación diversificada, sin que corra el riesgo de perder su significado en un horizonte cultural tan fragmentado como el de nuestro tiempo. En esta pluralidad cambiante, que se acrecienta día tras día, sobresalen algunos elementos que contribuyen a sustentar la importancia suprema del mensaje cristiano en medio de la dispersión de lo cotidiano, como son la atención a la persona y la potencia fructífera de la reflexión.

Así se destaca la prioridad de la cercanía humana y la presencia solidaria de la Iglesia ante las necesidades que suscitan todo tipo de situaciones y circunstancias. Se ha dicho recientemente que la Iglesia es un pueblo con muchas presencias y cabe añadir que el sentido más característico de las mismas incluye de manera especial la afirmación del valor de la persona, que se erige en principio de comprensión a la hora de explicitar los motivos de esas presencias. En su misión pastoral y en su liturgia, la Iglesia desarrolla continuamente una labor de transmisión personalizada (68ss); quien la lleva a cabo da a conocer un hallazgo de algo que él no hizo ni estableció, aunque los hechos narrados conserva su realidad más allá de las palabras.

La reflexión también pertenece a la experiencia y contribuye a la formación de actitudes necesarias tanto para el esclarecimiento como para la proclamación de la vivencia cristiana. Es una llamada a la interioridad y una búsqueda de motivos para la confianza en el *sentido* trascendente de la existencia. Es entonces cuando la reflexión ilumina el camino hacia un diálogo sobrenatural, en el que el protagonista es Dios, pero donde no puede faltar el hombre. Dios se revela al hombre en una experiencia profundamente dialogante, que trasciende las coordenadas temporales y culturales, los prejuicios más consolidados y la pretendida seguridad de lo ya sabido. Como se ha afirmado también desde la filosofía, aunque

tantas veces se ha olvidado, no basta el conocimiento histórico del cristianismo ni el asentimiento a sus proposiciones como fórmulas o mandatos de fe (71), lo que Hegel llamaba “la religión del entendimiento”. Es preciso admitir y reconocer desde el interior la realidad viva y personal de Cristo como testimonio culminante de otro modo de ser hombre y como piedra angular para otro significado de ser pueblo de Dios.

Desde esta amplia visión de la experiencia cristiana, Olegario González de Cardedal aborda con profundo y especial cuidado la verdad del cristianismo para ocuparse seguidamente del significado absoluto de la figura de Cristo y de las diferentes dimensiones de la manifestatividad de Dios. En nuestra lectura, recordamos la pregunta de Safranski: “¿cuánta verdad necesita el hombre?” y encontramos la respuesta en que la pretensión de verdad objetiva y subjetiva del cristianismo se asienta sobre la persona de Cristo como “plenitud de la verdad revelada” (98). Ciertamente, esta afirmación se enfrenta de inmediato a no pocas dificultades en una cultura de la postverdad que se nutre de un relativismo generalizado. La renuncia a la verdad, que es el naufragio de la razón, promueve el escepticismo y socaba el sedimento de la unidad en aras de un pluralismo que suele desconocer la fragilidad de sus presupuestos. En relación con estas tres actitudes teóricas y prácticas: relativismo, escepticismo y pluralismo, el autor sostiene la validez y la vigencia del auténtico sentido del hombre y del mundo como “obras de Dios” (82ss) y la necesidad de encarar las preguntas metafísicas y morales, alternativas últimas e insoslayables, sin abandonarse a la pereza de una conciencia secularizada ni a la intransigencia de un fundamentalismo religioso extremo que a veces menosprecia la vida.

La verdad del cristianismo prevalece por encima de las inseguridades que pueblan nuestras ideas, sin sucumbir al paso del tiempo. La afirmación del Dios cristiano recorre el camino desde la concepción bíblica de la creación hasta la realidad salvadora del perdón en la Cruz. Así, el don de la creación se opone no solo a la idea de necesidad, sino también a la hipótesis de la des-creación de un Dios ausente (S. Weil). Lejos de esto, la fuerza creadora y significativa del don de Dios es razón de nuestra existencia, de la encarnación y de la reconciliación (111s., 119s.). En el centro del cristianismo, esta comprensión de Dios abarca todas las facetas de la fe iluminando el sentido de la vida y el destino del mundo. Pero este centro solo se comprende a su vez desde la vida de Cristo como voluntad de Dios hecha Palabra. La encarnación imprime una dimensión totalmente inédita al relato bíblico del origen, instaura para el hombre una relación distinta con Dios, que dota de luz al deber ancestral de la obediencia, renueva y esclarece para siempre la confianza en una reconciliación verdadera. El “morir por nosotros” se hace realidad como un “morir con los otros” (cf. 121s) que mantiene viva la esperanza.

Definitivamente, el “morir por nosotros” es la “novedad irreductible del Nuevo Testamento” (117), que sintetiza el significado final del mensaje cristiano y a la vez representa un nuevo comienzo en relación con la presencia de Dios en la historia de Israel. Un comienzo que, como la Encarnación, no es temporal, sino permanente. El eje de la historia proporciona el anclaje mundano para el acontecer esencial por antonomasia que trasciende el lugar y los momentos y éxtasis del tiempo. Olegario González de Cardedal destaca la paradoja de la humilde vida de Cristo y de su muerte promovida por la traición y el abandono. Esta paradoja se proyecta sobre la fundación de la Iglesia, constituida por la entrega del cuerpo y la sangre de Cristo (141), entrega a los otros y “por nosotros”. Y se proyecta asimismo sobre la finitud, también paradójica, del ser humano, que por distintos caminos busca la plenitud en la servicialidad de la naturaleza y las cosas, en el descubrimiento de su propia interioridad y del encuentro con el prójimo, así como en la realización de su destino trascendente en la religión. La Iglesia “parte conscientemente” (142) de estas dos paradojas y se consolida en su larga existencia de diversos modos a través de ellas. Pero precisamente por ser “fruto de una iniciativa divina” (íbid.), la Iglesia no podría hacer llegar a los hombres el mensaje de salvación si no estuviera sustentada por la plenitud de verdad y humanidad hecha realidad en Jesucristo.

Esta plenitud se hace patente en la resurrección. “Fue la experiencia de encontrarle resucitado...lo que reveló la identidad de Cristo” (151) como salvador del mundo y manifestación gloriosa de Dios. Para nuestra historia particular de seres humanos, la muerte invalida promesas y relativiza pretensiones. Frente a ella, la resurrección de Cristo es el inicio de un nuevo modo de existir y la derrota del reino de las sombras, en definitiva, el paso de la perdición a la salvación. Con este paso se vuelve a escribir el itinerario de la redención y lo que en su momento fue un suceso aparentemente particular pone de manifiesto su verdadero sentido universal. Para el creyente, la vida de Jesús no se puede comprender ya como el camino de ida desde la encarnación a la resurrección sin incurrir en una linealidad que es producto de nuestra razón limitada. El camino revierte sobre sí mismo porque en él Dios, misterio del mundo, queda “entreabierto” (160) “como origen amoroso, relación paterna y destinación consumadora de vida” (160-161).

El último capítulo de este fecundo libro ofrece una meditación sobre la santidad cristiana “desde Cristo y desde la Iglesia como puntos de partida, y desde el mundo como punto de realización” (163). Es como una nueva reflexión sobre el fundamento del ser humano, que ya no es solo ontológico sino sobre todo cristológico. Una vez más, la tradición judeo-cristiana presenta aquí continuidad y discontinuidad. Para el significado central que se manifiesta en este libro, Jesús es el momento intermediario y culminante de la santidad: intermediario, por su remisión al Padre y al Espíritu Santo (175), culminante, por ser la plasmación

humanizada de la dimensión “vertical” (163) de la santidad. Asimismo, la Iglesia y el creyente reciben de Jesucristo el modelo de su santidad redentora y encuentran en él la posibilidad real de una humanidad redimida. Como se nos había anticipado al abordar la posición del cristiano en el mundo, hay cuidados “que tiene el hombre que atender: el cuidado de sí mismo, el cuidado de Dios y el cuidado del prójimo” (88). Estos tres cuidados dan testimonio de la visión teológica de la santidad que se despliega en estas últimas páginas (182s).

Este libro admirable es un recorrido por distintas estancias que se comunican y entrelazan unas con otras y es fruto de una unidad de pensamiento acrisolado y acreditado en numerosas obras. Es un libro que nos sale al encuentro; nos invita a reflexionar sobre la propuesta cristiana de una verdad absoluta y sobre el misterio inefable de Dios, pero también nos indica el sendero que desemboca en él.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria, *Elogio de la razón mundana*, con prólogo de José Luis Villacañas y epílogo de Pablo Oyarzun. Adrogué (Argentina): Ediciones La Cebra, 2018, 297 pp.

ENRIQUE GARCÍA OTERO

Doctorando en filosofía
Universidad Complutense
Madrid/España
enriqu03@ucm.es

Recibido: 6/05/2019
Aceptado: 18/09/2019

En *Elogio de la razón mundana* Nuria Sánchez Madrid tiene un objetivo claro: aprehender el *imaginario* que movilizó a Kant. Todo pensar es pensar *desde* un determinado contexto. Se hace necesario poseer una suerte de imágenes que nos permitan movernos y salir airoso de cada situación. Surge entonces, en palabras de Plessner, un *imperativo del momento*. En cada presente, en cada “situación, el ser humano depende de su resolución”¹. Esta necesidad de resolver a cada paso descubre al ser humano “como pregunta abierta para su vida, tanto desde el punto de vista teórico como práctico”². Y así lo entiende Sánchez Madrid. No podemos acercarnos a Kant como si su sistema fuese algo cerrado, sagradamente inamovible. Para pensar a Kant en *nuestro* mundo hay que pensar a Kant en *su* mundo. Ver las imágenes, las metáforas que movilizó, pues a contraluz es donde surge lo esencial de su pensamiento.

Y en gran medida así lo entendió el propio Kant. Lo que Sánchez Madrid nos brinda con su lectura es un Kant comprometido con el horizonte *antropológico* en el que surge el mundo, un horizonte en el que el ser humano “se da su constitución, no solo exterior y jurídica, sino radical y esencial, y en la que se

1 PLESSNER, Helmuth: *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Edición de Kilian Lavernia y Roberto Navarrete. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018; p. 88.

2 *Ibid.*, p. 80.

afirma en y frente al mundo”³, por seguir expresándolo con Plessner. El recurso a Plessner no es casual. En un prólogo a la altura de esta magnífica obra, José Luis Villacañas relaciona directamente a Helmuth Plessner con la tarea desempeñada por Sánchez Madrid. Los trabajos que componen el libro darán cuenta del papel fundamental de la *sensibilidad* –aquello que nos hace precisamente *humanos*, y no ángeles dotados de una pura racionalidad– a lo largo de toda la arquitectónica kantiana.

La razón se sirve de las *emociones* como herramienta imprescindible para alcanzar sus fines. Parte de la falta que halla en sí misma, genera un sentimiento que patentiza dicha falta, y nos moviliza a llevar a término el fin. Así, “la razón, tras diagnosticar una falta produ[ce] “mediante el impulso cognoscitivo” el sentimiento en el que consiste la *Bedürfnis*” (p. 44), traducido por “menesterosidad”, motivo por el que hablamos de una *razón menesterosa* (p. 43).

Esta menesterosidad debe ser cultivada. Cobra aquí fuerza la metáfora del corazón jovial para expresar el sentimiento de alegría que, de acompañar a la ley moral, facilita su cumplimiento. Fomentar esta alegre disposición de ánimo –en oposición a lo que lecturas excesivamente antieudemonistas pretenden hacer ver– es central si se pretende que triunfe la moralidad, llegándose “hasta el punto de convertirse [la alegría] en índice de la presencia de esta última” (p. 63).

Este bajo continuo de afectividad limita en general el horizonte de sentido de nuestro mundo. Al origen de nuestra relación con el mismo se encuentra el sentimiento, de forma que todo aquello que caiga por debajo de “la línea de flotación del sentimiento de placer y displacer sencillamente no existe para el ser humano” (p. 52). El sentimiento es el encargado de conformar las islas de sentido en las que nos desenvolvemos. El recurso a una razón que siente pasa así de ser una simple licencia metafórica a ocupar una función central en el conjunto del sistema, como señala la cita de Carmo Ferreira que tan acertadamente encabeza las primeras páginas.

El bajo de emociones, además de la interioridad, también atraviesa la conformación nuestras relaciones con los otros. Aquí recae la importancia de los *temperamentos*. Se trata de sacar a la luz lo que de sensible hay en nuestra interacción. En ningún momento nos dice Kant que el temperamento pueda silenciar completamente el carácter, pues este está en relación con la determinación moral, que siempre puede triunfar frente a los resortes sensibles. No podemos, pues, ampararnos en un determinado temperamento para justificar el incumplimiento del deber (p. 75).

3 *Ibid.*, p. 93.

Lo más interesante es el *carácter interpretativo*. No se trata de considerar que una perfecta teoría de los temperamentos permitiría leer la partitura con la que la Naturaleza nos diseñó. Los temperamentos son una guía de lectura humana, no una gramática de la naturaleza. El punto clave aquí es que “el hombre es por naturaleza un ser vertido hacia la interpretación de signos y señales de todo tipo” (p. 83). Salvando las distancias pertinentes, se aprecia sin dificultades un parentesco entre las ideas de Kant y la teoría bio-semiótica de Uexküll.

Este aspecto interpretativo también jugará un papel predominante en la función del *ingenio* como talento a la vanguardia del entendimiento, que vivifica el ánimo y va allanando el terreno al verdadero conocimiento (p. 166).

En su análisis de las pasiones, Kant muestra a estas como “el más arraigado ejercicio de suplantación de los motores racionales” (p. 90), teniendo perniciosas consecuencias en el ámbito moral. No debe perderse de vista, en consonancia con la total investigación de Sánchez Madrid, que, si bien Kant quiere poner cerco a las pasiones, *ello es precisamente en virtud del papel fundamental que desempeñan en el edificio racional* (p. 104). Si las pasiones fuesen un mero elemento tangencial al sistema, no tendrían la posibilidad, que de hecho detentan, de usurpar las riendas a la razón sobre el control del ánimo.

Los afectos son una suspensión momentánea de la racionalidad del ánimo, mientras que las pasiones suponen “la más radical renuncia a lo racional en el hombre, al suprimir por entero libremente lo que cabe considerar su libertad” (p.94), resultando más perjudiciales. Además, los afectos son solo *pragmáticamente* rechazables, en la medida en que pueden obnubilar nuestro cálculo para obtener la felicidad. Pero las pasiones son *moralmente* rechazables, pues al arraigarse más profundamente en el ánimo, alteran nuestro comportamiento moral (pp. 95-96).

La naturaleza del objeto anhelado –libertad o sexo, pero también afán de honor o de dominio– hace imposible su plena satisfacción. Así, decimos que “la repetición ciega es el gesto primordial” (p. 102) de las pasiones. Sánchez Madrid subraya la estrecha relación de la pulsión de muerte freudiana con Kant, consagrando varias páginas a esta proximidad.

Continuando con las investigaciones, pasamos al concepto de *epigénesis*, clave para comprender la noción de raza en Kant. Es un eslabón intermedio entre la unidad de la especie humana y la multiplicidad de las variedades. Precisamente, la explicación epigenética de las razas tiene como objetivo asegurar la unidad de cada individuo bajo la misma especie humana.

Este modelo biológico es el más adecuado, pues permite a Kant “mantener el equilibrio entre la “predeterminación genérica” ínsita en el individuo y la activación contingente de las disposiciones que tenga lugar en él” (p. 210). Al hacer

dependen de principios racionales el despliegue de las disposiciones humanas latentes, y no postular ninguna teoría de un demiurgo relojero, Kant consigue una “reducción notable de la dependencia de la naturaleza de un plan divino” (ib.). Lo que prima es una comunicación de la estructura de la razón con el medio ambiente, no una completa predeterminación genética. Con esto Kant se sitúa en el debate entre Lord Kames, partidario de un *monogenismo* en el que las diversas razas son degeneraciones de una raza originaria –la europea–, y el *poligenismo* de Buffon, que considera que cada raza corresponde a una línea evolutiva independiente, asumiendo que no hay un tronco de antepasados en común entre ellas (pp. 212-213). La apuesta epigenética de Kant le permite hablar de una “lógica de la sensibilidad” (p. 219) con la que orientar la historia natural del ser humano, pudiendo rechazar las terribles consecuencias que pueden surgir de considerar a diversas razas como “degeneradas” o, directamente, como no pertenecientes a la misma especie humana. No obstante, esto no debe hacernos olvidar los prejuicios racistas que sí afloran en diversos lugares de la producción kantiana, tal como los repasa el libro.

Como decíamos al principio, el objetivo es arrojar luz sobre la centralidad del estudio antropológico en el canon kantiano. Este, pese a encontrarse diseminado, es harto “fructífero para que las tareas de la razón práctica puedan abrirse paso en un mundo real –por de pronto, un espacio psicológico y social– y no meramente abstracto” (p. 120). Aunque toda interacción humana comporta una suerte de reglas generalizables de conducta, en última instancia siempre estará la invención, el ingenio. Cada situación exigirá que apliquemos el Juicio de manera única (pp. 123-124). No podemos desentendernos de ese *imaginario* del que se sirve el ser humano para salir lo mejor parado posible en cada contexto. La antropología debe recoger esas imágenes para crear “una unión sistemática, surgiendo «un hilo conductor donde hay aparente desorden»” (p. 128).

Parte de este conocimiento nos descubre la necesidad de huir del aburrimiento. El entretenimiento está hermanado con la sensibilidad, no con la racionalidad abstracta: “El tedio emerge cuando el ánimo se encuentra vacío de sensaciones” (p. 138). Desde esta óptica se hacen imprescindibles las consideraciones sobre el tiempo. La lectura que ensaya Sánchez Madrid –reconociendo la deuda explícita con Suzuki– permite una comprensión del tiempo a dos niveles: un primer nivel como forma esencial de la objetividad (*KrV*); y, junto a este, un tiempo entendido como *ritmo interno*, como tiempo vital, “siempre cambiante, [donde] nos reconocemos como individuos dotados de un determinado temperamento y dueños de un peculiar carácter” (p. 140). Esta lectura nos permite responder a ciertas críticas enarboladas contra la concepción kantiana del tiempo, como la acometida por Moïse Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*, donde se acusaría a Kant de pensar el tiempo solo en el primer nivel aquí indicado, dejando de lado

cualquier vinculación del tiempo con los ritmos humanos. Sánchez Madrid muestra justo lo contrario.

Tiene especial interés el trabajo dedicado a la comunidad estética por poner en diálogo a Kant con interlocutores poco habituales en la doxografía kantiana.

El principal elemento sobre el que se asienta la comunidad estética en Kant es la *comunicabilidad*. Ante todo, se trata de “descubrir la recíproca comunicación de ideas de la parte más cultivada con la más tosca” (p. 189), lo cual es una formulación no explícita de Kant de la “oposición social entre clases” (p. 190). El *quid* de esta teoría de la comunicabilidad es *reunir separando*. Es decir, “la multiplicidad de gustos en la escala social debe hallar la sintonía formal en que todos puedan reconocerse” (p. 194), sin que ello implique la asimilación de un sector por parte del otro. Esa “sintonía formal” la hallamos en el discurso estético, discurso que permite el diálogo entre “aquellos que difícilmente tendrían algo objetivo que decirse, por de pronto por no emplear el mismo substrato lingüístico-social” (pp. 193-194). Lo que acerca la propuesta kantiana a la lucha por la hegemonía populista de Laclau.

Sobre la base de esta comunicabilidad se construye “una teoría de la amistad que, frente a la tolerancia, merece siempre más elogios por parte de Kant” (p. 191), aproximándole ahora a Wendy Brown. Mientras que la tolerancia conlleva una verticalidad que implica la absorción de las diferencias sociales, la amistad exige un despliegue horizontal no homogeneizador “de los derechos, como condición necesaria para la consistencia de toda libertad externa” (ib.).

La ventaja de esta comunicabilidad apoyada en una simpatía estructural, y no emocional (p. 196), es que nos conduce a un verdadero comportamiento moral. Nos recuerda que debemos ayudar a los demás, no por compasión hacia su sufrimiento, sino “porque es nuestro deber ético hacerlo, porque no podemos no hacerlo” (p. 197), expresándolo con Žižek. Hannah Arendt ya enfatizó este rechazo a la política de la compasión, por similares motivos kantianos a los expuestos aquí por Sánchez Madrid, en su obra *Sobre la revolución*.

Nuria Sánchez Madrid ha dedicado repetidos esfuerzos a denunciar cierta ceguera de Kant al hacer frente a los problemas sociales. Esta ceguera no responde a una falta de sensibilidad por las contingencias políticas del contexto en el que vivió, hacia las cuales demostró tener gran aprehensión. Pero, paradójicamente, el problema reside justo ahí: en que nunca fue más allá de una percepción empírica. De tal modo que su teoría política “parece reacciona[r] ante fenómenos sociales empíricos [...] más que fomentar una reforma de la empiricidad social de acuerdo con los principios de la razón” (p. 234). Kant se desentiende “de la existencia de una más que probable violenta *coacción social*” (p. 239) que pueda perjudicar a *nivel estructural* a todo un sector poblacional. Sosteniendo, por contra, que “la desigualdad *social* no vulnera la igualdad *legal* de los seres humanos” (p. 238).

Desde esta perspectiva, medidas como la intervención estatal en los casos de extrema pobreza, que auxilien a los ciudadanos más perjudicados, tienen como objetivo salvar el todo que conforma el cuerpo civil. La preocupación es salvar la vida del propio Estado, no “la suerte social de los ciudadanos individuales” (ib.). Algo similar ocurre a nivel internacional. Posicionándose en el debate entre Kleingeld, Varden y Bernstein, Sánchez Madrid explica que el derecho a la guerra de un enemigo injusto se enfoca a un derecho de autodefensa de los Estados en el plano internacional, “no a la extensión del republicanismo por todo el globo” (p. 245). En ningún caso se trata de actuar por “razones humanitarias” (ib.).

Permaneciendo en el plano del cosmopolitismo, acabamos con un análisis sobre los problemas derivados de su falta de capacidad de coacción legal. Kant niega rotundamente el establecimiento de un Estado mundial, pues socavaría la soberanía de los Estados nacionales. Frente a la ausencia de una entidad tal capaz de ejercer legítima coacción, lecturas habermasianas o rawlsianas hablan de un “*poder nouménico* [...] [que consistiría en] un dispositivo capaz de obtener el compromiso y beneplácito de otros por medio de razones, de suerte que una teoría crítica de los nexos de justificación manejados introduciría una criba entre las auténticas *empowering reasons* frente a aquellas que dominan al sujeto y coartan su libertad” (p. 252). No obstante, Sánchez Madrid incide en la traición al espíritu del derecho público kantiano subyacente a estas lecturas.

La formación de toda comunidad jurídico-política está mediada por una *alienación* de los intereses particulares, del individuo y del mismo pueblo, “con el fin de recuperar[los] después, tras esta inicial renuncia a su ser más empírico, en los términos de una entidad metafísica” (p. 255): el Estado. En esta alienación se produce un movimiento *vertical* que sitúa al Estado soberano por encima de todos los individuos. Y es justamente esta *horizontalidad* en tanto que súbditos lo que proporciona la igualdad de los individuos entre sí. De forma que “*la igualdad jurídica es el vástago lógico de la sujeción metafísica*, no el resultado de ningún acuerdo o consenso horizontal [...] basado en la capacidad argumentativa de agentes racionales y en su disposición para dejarse persuadir y convencer recíprocamente” (p. 257). Volver a postular un poder nouménico sería desandar el camino recorrido por Kant, en la medida en que reproduce la dinámica *anterior* (ontológicamente hablando) a la constitución del Estado, en donde a falta de un criterio *racional* había que conformarse con un criterio *razonable*.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria; SATNE, Paula (ed.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*. Valencia: Tirant Humanidades, 2018, 286 pp.

CLAUDIA DELGADO CABALLERO

Licenciada en Filosofía

Inveestigadora predoctoral del programa “Severo Ochoa” del Principado de Asturias

Universidad de Oviedo

Oviedo/España

delgadoclaudia@uniovi.es

Recibido: 1/07/2019

Aceptado: 18/09/2019

Como señalan Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne, editoras de *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia: Leer a Kant con Onora O’Neill*, este volumen colectivo constituye el primer reconocimiento explícito de la influencia que la filósofa británica ha tenido en los estudios kantianos de ámbito hispanohablante. El diálogo que se establece con Onora O’Neill se centra en asuntos de filosofía práctica, aunque sin descuidar cuestiones relativas a la exégesis de la obra kantiana, en la medida en que éstas comprometen también la teorización político-moral de O’Neill. La obra constituye una nueva muestra de la potencia del pensamiento de Kant que, lejos de agotarse, puede aportarnos aún numerosas herramientas para pensar el presente, siempre que –como señala Alba Jiménez en el segundo capítulo de la obra– seamos capaces de pensar «sin arrastrar a cada paso el pesado andamiaje del edificio teórico kantiano».

La obra está precedida de un prefacio escrito por la propia O’Neill, en el que describe su andadura intelectual, que comenzó en los años 60 del siglo pasado, una época en que la ética y la filosofía práctica en general arrastraban todavía el descrédito ocasionado por el auge del positivismo lógico. En el penúltimo capítulo, Ricardo Gutiérrez Aguilar nos ofrece una descripción del tipo de enfoque moral que reinaba en el panorama intelectual del entorno de la joven O’Neill. La influencia de Wittgenstein –en particular, de su *Lecture on Ethics* pronunciada en 1929– había fomentado un intuicionismo moral centrado en el análisis de casos reales y en la fuerza de los ejemplos concretos. La filosofía práctica de O’Neill habría surgido, tal como ilustra Gutiérrez Aguilar, justamente como reacción a

esa visión predominante de la ética. En efecto, la propia O'Neill reconoce que la filosofía práctica de Kant no gozaba de gran predicamento en el Oxford de aquella época y que hubo de esperar a su encuentro en Harvard con John Rawls, para dar rienda suelta a su interés por la filosofía práctica kantiana. La recién graduada tuvo la oportunidad de asistir a la génesis de lo que sería *Teoría de la justicia* y, de ese primer contacto con la filosofía rawlsiana, extrajo el tipo de aproximación constructivista que caracterizaría su lectura de Kant, a la que alude precisamente el «construyendo» del título de la obra que es objeto de esta reseña.

No obstante, la propia O'Neill confiesa que en los años 80 comenzó a distanciarse de Rawls (y, por añadidura, también de Habermas), distanciamiento que quedó plasmado en *Constructions of Reason* (1989), donde O'Neill hace una serie de críticas a la teoría de la justicia de rawlsiana. Como posible causa de dicho distanciamiento podemos indicar, siguiendo las opiniones manifestadas en los primeros capítulos por Macarena Marey o Alba Jiménez, la voluntad por parte de O'Neill de permanecer fiel al legado político-moral de Kant y defenderlo frente a las tergiversaciones de otros pensadores pretendidamente kantianos entre los que se contaría el propio Rawls. Aunque Marey no apruebe la propuesta constructivista de O'Neill por considerar incompatibles constructivismo y kantismo, encuentra completamente acertadas sus objeciones al constructivismo de Rawls. La primera objeción radica en que el tipo de racionalidad empleada en la posición original es instrumental o heterónoma pues aunque los agentes de la posición original rawlsiana desconozcan sus fines particulares, su decisión seguirá basándose en la adhesión a determinados bienes o valores empíricos.

La insistencia de O'Neill en la distinción kantiana entre razón pública y razón privada, que ha sido tratada tanto por Alba Jiménez como por Jesús González Fisac, viene a apuntalar esa objeción de heteronomía. Como nos recuerda Jiménez, O'Neill considera que el tipo de razonamiento que Rawls describe en *Liberalismo Político* corresponde en realidad a un uso privado de la razón porque de lo que se trata es de estipular principios que aseguren la libertad para que cada individuo persiga su propia concepción de la felicidad. Frente a Rawls, O'Neill aboga por la «publicizability» como fuente de legitimidad de los principios políticos. Los principios alcanzados a través de la razón pública deben ser no sólo comunicables sino también potencialmente adoptables por todos, lo cual garantiza a su vez la autonomía de la razón. González Fisac destaca el papel que cumple esta noción de razón pública en el modo en que O'Neill entiende el imperativo categórico.

Tanto González Fisac como Laura Herrero abordan la noción de imperativo categórico que maneja O'Neill y que, lejos de ser un principio meramente formal, contempla el hecho de que el ser humano es un ser dotado de sensibilidad y, por lo tanto, con inclinaciones que pueden desviarle del cumplimiento de la ley moral. Asimismo, O'Neill entiende que el imperativo categórico no es únicamente un

principio de la razón práctica, sino que es un principio de la razón en general. De hecho, el imperativo categórico no es, para ella, otra cosa que un mecanismo que lleva a adoptar principios universalizables, de ahí el estrecho vínculo mencionado arriba entre imperativo categórico y razón pública, el cual no está exento de problemas.

Otro de los puntos en que O'Neill se diferencia de Rawls, que recoge también Macarena Marey, tiene que ver con la idealización de los sujetos en la posición original, lo que impediría, siguiendo a O'Neill, la aplicación de los principios resultantes de la deliberación a situaciones prácticas concretas. Este tipo de procedimiento se opondría al espíritu kantiano, que parte siempre de la experiencia –en este caso, la experiencia de la interacción entre agentes reales– para formular, por abstracción (que no idealización), máximas prácticas. Lo cierto es que, frente a aquellos que quieren hacer de la filosofía kantiana un pensamiento idealizado y completamente a alejado de la realidad, O'Neill ha tratado siempre de abanderar un kantismo realista, aunque sin renunciar a las pretensiones de universalidad. Prueba de ello es que nuestra autora ha sido profundamente crítica con los derechos humanos; lo cual no impidió empero que ostentase la Presidencia de la Comisión para la Igualdad y los Derechos Humanos de Reino Unido entre los años 2012 y 2016 (probablemente porque, como destaca María Julia Bertomeu, a pesar de las desavenencias teóricas, O'Neill siempre se ha mostrado preocupada por la pobreza, el hambre y las cuestiones de justicia).

La crítica de O'Neill a los derechos humanos tiene que ver con su crítica general de la noción de derecho (*entitlement*) que, tal como exponen María Julia Bertomeu y Clara Ramas San Miguel, encubriría una concepción en cierto modo pasiva de la justicia. El planteamiento de O'Neill de una teoría de la justicia basada en los deberes, en lugar de en los derechos, pretende superar la debilidad de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a saber, que no está claro qué instituciones son responsables de garantizar su cumplimiento. Ahora bien, si el portador de un derecho no sabe a quién puede reclamar su cumplimiento, ese derecho es vacío y se desenmascara como mera retórica. Bertomeu replica que, si bien es cierto que en 1948 los derechos humanos no poseían un marco institucional claro han sido progresivamente asumidos por las distintas instituciones de derecho positivo tanto nacionales como internacionales. No obstante, como refiere Clara Ramas, lo que cuestiona O'Neill no es tanto que no existan instituciones en las que residen los deberes correspondientes a los derechos humanos, sino si dichas instituciones –los Estados– pueden garantizar esos derechos en un contexto postwestfaliano.

Lo cierto es que la crítica de O'Neill se aplica especialmente a los derechos sociales o económicos, que ella distingue nítidamente de los derechos civiles o políticos. En el primer caso, O'Neill cree que es más adecuado hablar de necesidades

que de derechos, necesidades de las que resultarían deberes imperfectos. Bertomeu tampoco está de acuerdo en este punto y juzga que Kant no habría aceptado ni la distinción entre dos clases de derechos ni la traslación de esa distinción de la esfera de la moral a la esfera jurídica. Ramas San Miguel, sin embargo, se muestra más comprensiva con esa correspondencia entre los llamados derechos de segunda generación y los deberes imperfectos pues los derechos a bienes y servicios sólo pueden ser garantizados en un marco institucional, no pueden sin más ser reclamados en abstracto.

Más allá de las limitaciones de la posición de O'Neill, Ramas San Miguel insiste en que el valor de O'Neill consiste en tratar de buscar un término medio entre posiciones normativas excesivamente idealizadas y un realismo grosero conducente al quietismo. Otro autor que también destaca esta faceta de la teoría de la justicia cosmopolita de O'Neill es Gustavo Leyva, para quien O'Neill es "mucho más sensible a los problemas planteados por las relaciones de dominación y poder que caracterizan al mundo contemporáneo". Ya en *Bounds of Justice* (2000), O'Neill apreciaba que nos encontrábamos en una situación distinta en la que la justicia ha de ser pensada en términos globales y más allá de los marcos del Estado-nación, idea que ratifica en *Justice Across Boundaries: Whose obligations?* (2016). Ahora bien, en opinión de Leyva, O'Neill no lleva sus consideraciones lo suficientemente lejos como para dar cuenta de los distintos fenómenos que hoy en día se califican como transnacionales y que se localizan en territorios o trayectos determinados pero cuyas consecuencias poseen alcance global. En este sentido, Leyva apuesta por una superación del cosmopolitismo en términos de transnacionalismo.

La tesis de O'Neill de que el derecho se circunscribe al marco más amplio del deber abre, asimismo, a decir de Julia Muñoz, una nueva línea argumental en el debate sobre la tolerancia de los discursos de odio en las democracias liberales. Desde Mill, la tradición liberal siempre ha considerado la libertad de expresión como un derecho individual que mantiene un equilibrio no siempre estable con otros derechos. El criterio para tolerar o no los discursos de odio se ha basado en la difícil tarea de determinar si la libertad de expresión ejerce un perjuicio o daño sobre los derechos individuales de otros individuos. Como desarrolla Julia Muñoz, estos presupuestos conducen a incoherencias y ni siquiera son siempre capaces de garantizar la libertad de expresión. De nuevo, el concepto de comunicación y el de razón pública van a jugar un papel cardinal en la argumentación de O'Neill, que redefinirá la tolerancia no ya como una práctica de no-interferencia sino como el deber de proteger las condiciones de posibilidad de la comunicación.

Las últimas páginas de la obra que es objeto de esta reseña nos acercan a la comprensión kantiana de la moral e introducen también asuntos propios de la filosofía de la religión y la filosofía de la historia. Los escritos de Faviola Rivera Castro

y de Roberto R. Aramayo se ocupan del papel de la esperanza en la filosofía moral kantiana y de la interpretación que de la misma ofrece O'Neill en los dos artículos finales de *Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy* (2015). Aramayo y Rivera Castro discrepan, sin embargo, en su consideración de la relectura de la esperanza kantiana propuesta por O'Neill. De acuerdo con Aramayo, O'Neill se centra en los opúsculos políticos e históricos de Kant para enfatizar la significación de la esperanza «razonada», una esperanza formal, autónoma y no teísta. Para O'Neill, la genuina esperanza no tendría por objeto la existencia de Dios o la inmortalidad del alma sino la posibilidad de actuar libremente en el mundo regido por la causalidad natural.

Mientras que Roberto Aramayo elogia la postura de O'Neill, afín a la suya propia, Rivera Castro presenta dos objeciones a la esperanza razonada de O'Neill. En primer lugar, O'Neill estaría obviando la centralidad de la felicidad en el sistema moral kantiano. Y, en segundo lugar, O'Neill no explica por qué, para Kant, la razón práctica no debe someterse a disciplina (como sí debe hacerlo la razón pura) y tiene vía libre para dar rienda suelta a su tendencia natural hacia lo incondicionado, en este caso, la perfección moral. Por todo ello, O'Neill estaría rebajando, según Faviola Rivera, las pretensiones de Kant a una mera aspiración al progreso moral inacabable.

Este y otros contrastes proporcionan a este compendio de trabajos una gran riqueza conceptual e interpretativa que ofrece una vista general del legado teórico de la baronesa de Bengarve. Se diría que, en cualquier caso, los especialistas que participan en este volumen convergen en el reconocimiento de la labor de O'Neill para volver a situar en escena el pensamiento político-moral kantiano, enmendando además las acostumbradas y manidas simplificaciones que del mismo se han hecho. Las contribuciones de este volumen contribuyen también, por medio de la revisión crítica de la obra de O'Neill, a ofrecer una lectura viva de Kant.

JEFFRIES, Stuart, *Gran Hotel Abismo, Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner, 2018, 483 pp.

JOSÉ SARRIÓN ANDALUZ

Doctor en Filosofía

Profesor Ayudante Doctor. Universidad Pontificia de Salamanca.

Profesor Asociado. Universidad de Salamanca

Salamanca/España

jsarrionan@upsa.es

Recibido: 13/09/2019

Aceptado: 18/09/2019

Bajo la denominación de Escuela de Frankfurt se ha incluido a un conjunto de autores diversos, tales como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Franz Neumann y Jürgen Habermas, entre otros. Tomando como título la conocida caracterización sarcástica que hizo Lukács de esta Escuela, este libro trata de dibujar una biografía coral meritoria si se tiene en cuenta la diversidad de sus protagonistas.

La Escuela de Frankfurt ha sido polémica para izquierda y derecha. Desde ciertos filósofos de izquierda, se ha criticado el encerramiento teórico de esta Escuela, su descuido de la tesis XI sobre Feuerbach de Marx. Esto motivó expresiones como la del “Gran Hotel Abismo” de Lukács que da título a este libro, la de “Frankfurturistas” de Brecht (quién también les calificó como “tuis”, acrónimo de *Tellekt-Ual-IN*) o las tensiones entre Adorno y los estudiantes del 68-69 enmarcados en el movimiento encabezado por Rudi Dutschke o Daniel Cohn Bendit (tensiones de las que el único frankfurtiano que se libró fue Marcuse). Ciertamente, al llevar la crítica de la sociedad hasta la razón misma, el planteamiento frankfurtiano puede derivar en un pesimismo paralizante. Por parte de ciertos sectores de la derecha se ha llegado a plantear una teoría conspirativa por la que el “marxismo cultural” frankfurtiano habría desarrollado una labor de difusión de valores multiculturalistas, de corrección política o colectivismo económico, que vendrían a socavar las bases de la civilización occidental. Tal es el caso de Michael Minnicino en la revista de la Fundación Schiller, en un artículo cuyo impacto social llegó incluso hasta los atentados de Anders Breivik en 2011.

Independientemente de las críticas que puedan realizarse a la Escuela de Frankfurt, de un lado o de otro, lo cierto es que ésta tiene un valor innegable para la filosofía y el pensamiento del siglo XX en general.

El libro tiene la interesante capacidad de encontrar nexos biográficos entre los principales miembros de la Escuela. Así, por ejemplo, el capítulo 2 trata los conflictos familiares internos –en el marco de familias acomodadas, cabría añadir– y la ruptura con la tradición paterna, como un hilo común, no solo en los frankfurtianos, sino también en autores relacionados. Así, dicha ruptura puede observarse en Horkheimer, Benjamin, Adorno y Pollock, quienes abandonan la carrera empresarial de sus respectivos padres para dedicarse a la reflexión filosófica social, pero también en Löwenthal y Scholem, quienes reclaman su herencia judía frente a sus padres, judíos asimilados. Esta ruptura con el padre, de resonancia freudiana, es una característica biográfica compartida por diferentes componentes de la Escuela, así como varios autores próximos, que ven en la generación anterior un modo de pensar mecanicista-materialista y positivista, con el que rompen.

En ocasiones el libro se hace eco de cómo los avatares biográficos tienen incidencia en algunas ideas de los filósofos. Así sucede con la estancia en Nápoles de Benjamin junto a Lacis, a la que se suman Adorno y Kracauer, donde según Mittelmeier la noción de Adorno de espacio hueco (*Hohlraum*) para caracterizar la música de Beethoven estaría inspirada por los acantilados de Positano donde el futurista suizo Gilbert Clavel estuvo abriendo agujeros con dinamita durante parte de la década de 1920. También puede notarse esta característica de esta obra en el origen del *Libro de los pasajes* de Benjamin, que comienza a ser elaborado como un artículo periodístico sobre las arcadas que habían comenzado a construirse en París a principios del siglo XIX, pero que termina evolucionando hacia un tratado del nacimiento de la modernidad. Así, el libro va trufando los distintos pasos biográficos de los filósofos con sus propias reflexiones sobre los mismos, recurriendo a artículos o cartas de la época, y poniendo en relación hechos biográficos con ideas filosóficas.

Para desarrollar la compleja tarea de explicar coralmente a una Escuela en sí misma diversa y con avatares biográficos y filosóficos muy diferentes entre sí, el autor opta por encontrar aspectos comunes a los diversos autores en cada época histórica.

El libro trata con interés a los diferentes miembros, aunque en la primera parte puede percibirse una atención especial a la figura de Walter Benjamin hasta su fallecimiento en 1940, lo cual parece alejar ligeramente al libro de su propósito inicial, teniendo en cuenta que no parece sencillo delimitar si Benjamin fue un claro representante de la Escuela de Frankfurt o más bien un pensador relacionado con la misma. Sin embargo, dicha atención especial no provoca un abandono del carácter coral del libro.

Asimismo, cabe señalarse que, frente a lo que propone el título de la obra, la gran mayoría del texto está dedicado a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, limitando la exposición sobre la segunda y tercera generación a los dos últimos capítulos, una limitación notable.

Una característica loable de esta obra es su capacidad didáctica respecto a algunas ideas de la Escuela de Frankfurt, si bien el carácter biográfico de la misma obliga necesariamente a que algunas nociones se expresen con una cierta superficialidad. Se echa en falta una mayor profundización filosófica en las ideas de sus autores, tarea que por otro lado sería probablemente imposible si se tiene en cuenta el volumen de las obras y autores citados. Esta carencia se ve compensada por el hecho de que el libro presenta una capacidad introductoria y contextualizadora de las ideas de los autores reseñados que hace de ésta una obra útil para el estudiante que pretenda iniciarse en esta Escuela. En este sentido, algunos momentos del libro exponen el contraste entre el uso de algunas nociones por parte de los diversos autores, como es el caso de la noción de trabajo, de la cual se expone cómo tanto Benjamin como especialmente Horkheimer marcan distancias respecto a Marx, aunque con matices: mientras el primero se dirige contra la concepción marxista vulgar, el segundo critica en los años 30 lo que considera una fetichización del trabajo por parte de Marx. Marcuse desarrollará esta crítica tres décadas más tarde.

Con seguridad, el hecho histórico más importante para la Escuela es el nazismo. Siendo en su mayoría judíos y cercanos –o inspirados parcialmente por– el marxismo, todos los frankfurtianos conocieron la persecución y el exilio. No olvidemos que Horkheimer fue nombrado Director del Instituto de Investigación Social en 1931, sólo dos años antes del ascenso de los nazis al poder. El nazismo clausura el Instituto en marzo de 1933, el mismo día que la bandera de la esvástica fue alzada en el Ayuntamiento de Frankfurt, provocando que aquél tuviera que desplazarse a Ginebra. Desde el nombramiento de Horkheimer como Director, el Instituto vive una transición: de ser un instituto marxista que estudiaba la historia del socialismo y el movimiento obrero pasará a convertirse en un centro interdisciplinario de investigación de teoría crítica. Durante toda la década de los 30, la reflexión del Instituto de Investigación Social se concentra en comprender la derrota de la revolución social y el auge del nazismo. Esta preocupación cubre prácticamente todo el espectro de pensamiento, y debido a la interdisciplinariedad que Horkheimer imprime al Instituto (a pesar de las críticas de Adorno), ésta se manifiesta en diversos campos. Puede verse en aspectos de crítica cultural, como cabe apreciar en la interpretación de Adorno de Stravinski frente a Schönberg: en el neoclasicismo que caracteriza al primero en su segunda etapa, Adorno observaba una composición musical para ofrecer falsas reconciliaciones, así como una irracionalidad que Adorno veía análoga al control arbitrario de un *führer*.

El irracionalismo que dio lugar al ascenso nacionalsocialista será el telón de fondo para las reflexiones centrales de Adorno y Horkheimer durante los años 30. Tanto en *Dialéctica de la Ilustración* como en la *Crítica de la razón instrumental*, subyace esta motivación, que despliega el análisis acerca de cómo la racionalidad ilustrada ha dado lugar a un irracionalismo político. En la segunda de las obras mencionadas, Horkheimer expone cómo la racionalidad objetiva o de *finés* ha sido jibarizada por la racionalidad subjetiva o de *medios*, lo que ha conducido al auge de una lógica de dominación en nuestras sociedades.

Con las limitaciones señaladas, consecuencia del propio formato y objetivo de la obra, estamos ante un texto que cumple con creces una función introductoria y contextualizadora de una Escuela de gran complejidad. Una Escuela que reflexiona sobre avatares centrales del siglo XX, y que inaugura preocupaciones de una enorme actualidad en el presente siglo.

RODRÍGUEZ VALLS, Francisco, *Orígenes del hombre: La singularidad del ser humano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, 204 pp.

MIGUEL PALOMO

Investigador Postdoctoral
Aix-Marseille Université
Aix-en-Provence /Francia
miguelpalomogarcia@gmail.com

Recibido: 18/02/2019
Aceptado: 18/09/2019

En una época en la que la defensa de proposiciones y respuestas objetivas a los problemas clásicos de la filosofía no es sino una rareza, hay autores que deciden nadar a contracorriente, mostrándonos que este tipo de problemas están más vigentes que nunca, como por ejemplo podría ser la pregunta: ¿qué es el hombre? En su obra *Orígenes del hombre: La singularidad del ser humano*, Francisco Rodríguez Valls, profesor de antropología filosófica en la Universidad de Sevilla, donde lleva más de 20 años impartiendo cursos sobre esta materia, se lanza a responder a esta cuestión desde la filosofía, pero atendiendo a los datos que aportan las disciplinas científicas. Se trata, como no podía ser de otro modo, de intentar saber qué naturaleza tenemos los seres humanos, y de haberla, de qué tipo es y qué se espera de nosotros.

Orígenes del hombre es, por tanto, principalmente un libro de filosofía, pero en su núcleo comprobamos que se ofrece un hábil ejercicio de antropología filosófica en conversación con las ciencias físicas. El libro deja claro que, para atender a la naturaleza del hombre, por un lado, la filosofía debe recurrir a las ciencias descriptivas, pero a su vez una visión del ser humano ofrecida solamente por estas ciencias nos daría una visión infértil y parcial del hombre. Por ello, el ejercicio es necesaria y eminentemente filosófico, siempre dentro de ese marco interdisciplinar.

El acto de enfrentarse a una cuestión de tal magnitud como la naturaleza del hombre obliga a presentar sobre la mesa las cartas con las que se comienza la partida. En este sentido, Valls especifica en la introducción cuatro supuestos: el primero, que acoge el no reduccionismo que parte (aunque no comparte en su

totalidad) de *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa* de Thomas Nagel (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), texto traducido al castellano por el mismo Rodríguez Valls. Vemos, por tanto, que en “Orígenes del hombre” encontramos una obra que lleva gestándose intelectualmente durante una serie importante de años, lo cual se nota en el desarrollo del texto y en la madurez de las proposiciones. No es, en este sentido, una obra reaccionaria, sino fruto de una reflexión pausada y madurada.

El segundo supuesto es que Valls se acoge al realismo, que, en contraposición al relativismo cultural, afirma que “la mente es capaz de derivar reglas, normas y valores de los hechos que observa y hacerlo con objetividad” (p. 19), es decir, que hay una serie de características propias que posee el ser humano por el hecho de serlo, en contraposición a la idea de que toda producción humana posee un valor relativo. El tercer supuesto es que existe una especificidad de lo humano. El hecho de defender que el ser humano es un ser *especial* le enfrenta directamente a Darwin, a su obra *El origen de las especies*, pero principalmente a *El origen del hombre* debido a la materia tratada. De este modo, y partiendo de este tercer supuesto, Darwin se convierte en el interlocutor principal de la obra. Por último, Valls parte también de la idea de que hay una diferencia entre el ser humano y el ser un humano realizado existencialmente. Lo primero podría ser realizado por un animal en su “ser animal”, mientras que éste no podría llegar a estar realizado existencialmente, puesto que es algo relegado exclusivamente al humano.

A continuación, una vez explicado el marco en el que se desarrolla la obra, describiremos brevemente el contenido de cada uno de los capítulos. En el primero, Valls se cuestiona dos posibilidades respecto a la aparición del ser humano: o aparece por azar, mediante un proceso evolutivo que se desarrolla gracias al ejercer de las leyes naturales sobre la materia física existente, o aparece causado por la existencia de una mente ordenadora y creadora. En este sentido, Valls señala que esta cuestión se reduce a si primero fue la mente o si primero fue la materia, ya que siguiendo la proposición reduccionista, la mente del ser humano aparecería de la materia. Aquí introduce Valls una de las distinciones cruciales para comprender el debate que se está tratando: la distinción entre la ciencia biológica y filosofía de la biología, que no sería otra cosa que una interpretación filosófica de los datos aportados por la biología. La separación de ambas es crucial, ya que una atiende al método científico y la otra, creyendo estar bajo el método científico, acaba sin embargo en la interpretación filosófica de datos biológicos.

En el capítulo 2 Valls acude a la paleoantropología. Defiende aquí que, dentro de la maraña de diferentes tipos de homínidos, lo propiamente humano aparece cuando surge la ideación y las capacidades cuantitativas y cualitativas que lo permiten. Valls sitúa esta posibilidad en el *Homo Habilis*, aunque es algo difícil de

demostrar *a priori*, y en mi opinión Valls lo utiliza más como hipótesis de trabajo que como una proposición definitiva, debido a la velocidad a la que la paleoantropología autocorrigió sus proposiciones en base a nuevos hallazgos y estudios. A pesar de la evolución que pueda sufrir la paleoantropología, sin embargo, lo capital en este apartado es que Valls defiende que el hombre es una especie única que ha presentado a lo largo de los años diferentes evoluciones debido a su interacción con la naturaleza y con la cultura.

Por su parte, el capítulo 3 atiende al apartado cultural del ser humano, a la condición necesaria de la existencia de una cultura para que se pueda hablar de ser humano, trascendiendo éste su naturalidad, es decir, el ciclo nacer-vivir-reproducirse-morir, que es el ciclo que cumplen los animales. Ya se habrá percatado el lector conocedor de Darwin que éste defiende en *Origen del hombre* que toda característica que se le pueda atribuir al ser humano será explicable y encontrada de un modo gradual en los diferentes estadios del homínido cuando pasa a ser hombre, como por ejemplo las facultades intelectuales, el lenguaje, la creencia en Dios, la belleza y la moral. En este tercer capítulo Valls defiende que, contrariamente, en la naturaleza del ser humano estas facultades no son graduales, sino que encontramos saltos cualitativos en los que éstas aparecen. Crítica Valls que la terminología de Darwin, cuando trata estas capacidades especiales humanas, está basada en metáforas y no en terminología exacta.

El capítulo 4 trata una serie de características esencialmente humanas, como serían un conjunto de emociones como la angustia, la risa, la ironía, el absurdo o el humor, entre otras, que no aparecen en ningún otro ser que no sea el humano. Valls habla con autoridad en este capítulo, pues las tesis presentes aquí ya fueron expuestas con éxito en su obra *El sujeto emocional: La función de las emociones en la vida humana* (Sevilla: Thémata, 2015). Creo, sin embargo, que Valls acierta al traer a colación estas ideas para presentar al lector la visión completa que posee sobre la naturaleza del hombre, pues, en palabras suyas, “los fenómenos afectivos constituyen el ámbito de integración más evidente entre la dimensión mental y la dimensión material del ser humano, de tal manera que no son un fenómeno que le sucede al cuerpo independientemente del conocimiento o sobre el que la mente tenga dominio absoluto como si la corporalidad no tuviera que decir nada sobre ello” (p. 110).

La aparición de la conciencia, una de las escisiones claras en la naturaleza del ser humano, es el objeto del capítulo 5. Señala nuestro autor que “el intelecto o la conciencia es lo que nos revela una diferencia suficiente y cabal si logramos aclarar en qué consiste y determinar los alcances que procura” (p. 131). En diálogo con otro volumen dedicado al problema de la conciencia como es *La conciencia inexplicada: ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* de Juan Arana (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), Valls propone que

la conciencia, aunque no se puede explicar mecánicamente, es decir, partiendo del funcionamiento de las leyes naturales, sí que puede ser explicada existencialmente, ya sea desde la fenomenología o desde la analítica existencial, al contrario que la obra de Arana, donde se defiende que aunque la conciencia no puede ser explicada desde el paradigma naturalista, de haber una manera de explicarla, esa sería la única vía posible (pp. 142-143).

Por último, el capítulo 6, a mi juicio, es uno de los más interesantes del libro, pues dedicándose al problema de la libertad en el ser humano, Valls defiende que el hombre acaba siendo responsable de su propia evolución, yendo en contra de los determinismos neurobiológicos. Aquí entra en juego la tesis del ser que es capaz de transformar la naturaleza para su propio beneficio o simplemente por gusto, así como la posibilidad y consecuencias de un futuro transhumanista. Esta idea encaja con el epílogo del libro, dedicado a la dignidad del ser humano a la luz de dos términos: el de trascendimiento y el de la autodestinación. La naturaleza humana, según Valls, posee dignidad en base a un argumento ontológico, que radica en la estructura de una subjetividad que está íntimamente unida con el ser humano y que no se encuentra en otros seres.

Es muy interesante poder comprobar el hilo argumentativo que posee la obra, así como comprobar la extrema dificultad de presentar respuestas a una de las preguntas más importantes y complejas desde que existe el ser humano. En mi opinión, la pregunta sobre la naturaleza humana queda reducida a una cuestión peliaguda: ¿hay saltos cualitativos en la naturaleza? Creo firmemente que “Orígenes del hombre” de Francisco Valls es una obra magnífica para sembrar fundamentos útiles para tratar esta cuestión, con lo que cumple su objetivo primordial. La obra está claramente situada en la posición que afirma que no hay evidencia de que haya una continuidad en este sentido, y que queda en el tejado de los reduccionistas demostrar que no haya saltos, ya que desde el punto de vista no-reduccionista no se puede demostrar la no existencia de algo, que sería ese eslabón perdido que mostrase la veracidad del proyecto naturalista de Darwin y los darwinistas.

BONETE PERALES, Enrique, *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Madrid: Ed. Cátedra, 2017, 309 pp.

MARÍA LUISA PRO VELASCO

Profesora Contratada en la Universidad Católica de Ávila
Profesora Asociada en la Universidad Pontificia de Salamanca
marisa.pro@ucavila.es / mlprove@upsa.es

Recibido: 30/07/2019
Aceptado: 18/09/2019

Estamos ante una obra que trata de responder a uno de los interrogantes fundamentales de la existencia humana, a saber: el origen, las causas y los efectos del mal moral. Precisamente este trabajo: “busca esclarecer lo relacionado con *el sujeto causante del mal*, con la persona que realiza los actos crueles” (p. 13). El título *La maldad* “se refiere [...] a las decisiones y acciones que realizan libremente personas (y por ello son responsables), pero con tal grado de perversión y crueldad que constituyen un escándalo para el común de los mortales, de difícil comprensión, una injusticia imposible, humanamente, de perdonar y subsanar” (pp. 13-14). Así pues, se busca dar respuesta a por qué los seres humanos hacen el mal, qué retos filosóficos plantean estos actos y, en tercer lugar, cómo se extiende el mal socialmente.

Muchos son los pensadores que han reflexionado detenidamente sobre estas cuestiones. Esto lo atestiguan precisamente numerosos textos de todas las épocas, tal como se muestra en la nutrida antología recogida en este libro, que contiene fragmentos filosóficos desde los griegos, hasta autores contemporáneos. Asimismo, a juicio del profesor Enrique Bonete: “Es constatable en esta antología hasta qué punto la ética y la teoría política elaboradas durante siglos, y este último uno de los más sangrientos de la historia, han hecho del mal moral contenido destacado de la reflexión y de la reprobación. Estamos, pues, ante una de las tareas más necesarias que ha de desempeñar el pensamiento filosófico: la denuncia del mal” (p. 20).

Por lo que al subtítulo se refiere, estos son los tres niveles de reflexión en torno al mal moral de los que se ocupa la obra: las raíces antropológicas, su

impacto filosófico-teológico y los efectos socio-políticos que ha desencadenado el mal moral en la historia. No obstante, al respecto, conviene hacer notar que los pensadores contenidos en este volumen no se han centrado solo en una de dichas perspectivas. Aunque las figuras de Agustín de Hipona (s. V.), Immanuel Kant (s. XVIII) y Hannah Arendt (s. XX), sí pueden ser interpretados como filósofos paradigmáticos de los problemas a tratar.

En primer lugar, si nos centramos en el problema de las raíces antropológicas de la maldad, nos encontramos con diversas respuestas posibles. En cuanto a la versión filosófica, las tesis más constantes sobre el origen del mal en el mundo pueden ser dos: las pasiones desbocadas y la libertad. En cuanto a las pasiones desbocadas, estas hacen referencia a que la guía del obrar del hombre no es la razón, o esta se ve al menos entorpecida por los vicios o pasiones. Así, en esta línea se sitúan las reflexiones de pensadores de la antigüedad tales como Platón, para quien cometer la maldad se deriva de un error del conocimiento; Séneca o Cicerón, estoicos que acusan a las pasiones de ser las causantes de los males; el humanista Juan Luis Vives, que ve en la envidia y en la ira las raíces del mal; el judío holandés Spinoza, quien “considera que los hombres están sometidos más a los afectos y pasiones que a la razón” (p. 26). Rousseau, con su tesis de la bondad natural del ser humano, pervertido por las influencias externas que recibe, mientras que Schopenhauer vio en el egoísmo el origen del mal. También a filósofos del siglo XX como Dietrich von Hildebrand, quien resalta el orgullo y la concupiscencia como centros de la maldad moral. Por otro lado, el primero que destaca el papel de la libertad en relación con el origen del mal moral es San Agustín de Hipona. También Kant, que trató de explicar las fuentes del mal moral sin recurrir a casusas religiosas. En definitiva, viene a poner de manifiesto la propensión del hombre a seguir libremente máximas malas, aún a sabiendas de que la razón práctica indique lo contrario como deber moral.

En segundo lugar, en cuanto a las implicaciones filosóficas de la maldad, hemos de enfrentarnos a la cuestión de Dios, su existencia, así como a la afirmación o negación de los atributos que clásicamente le correspondían (omnipotencia, omnisciencia, perfección, bondad...). Asimismo, ha habido quienes simplemente tratan de aclarar qué significa el término «mal». En este intento de clarificación conceptual de los rasgos del mal nos encontramos con los tres escritos sobre ética de Aristóteles quien, frente a Sócrates y a Platón, sostiene que podemos hacer el mal con pleno conocimiento.

Por otro lado, también hay un texto de santo Tomás de Aquino, quien se pregunta por el tipo de ser que le corresponde al mal. Siglos después, el idealismo alemán también replanteó la cuestión “de la realidad o negatividad del mal en términos algo distintos a los de la tradición cristiana” (p. 36). Como representante de esta corriente podríamos tomar a Schelling. Asimismo, contamos con las

reflexiones de Nietzsche, quien insiste en que hemos denominado lo “bueno” y lo “malo” a lo que por costumbre consideramos como tales. Otro filósofo del siglo XX que se ha enfrentado a esta cuestión ha sido Bertrand Russell, quien desde su enfoque analítico ofrece un punto de vista alternativo al de la metafísica o al de la teología. También ha tratado de ocuparse de la clarificación conceptual el filósofo español Xavier Zubiri, que distingue entre cuatro tipos de realidad del mal: el *maleficio*, la *malicia*, la *malignidad* y la *maldad*. Por su parte, el filósofo francés Paul Ricoeur diferencia entre el pecado, el sufrimiento y la muerte. Y, por último, el pensador italiano Norberto Bobbio plantea el problema de si el mal infligido y el mal sufrido han de estar relacionados, o más bien no.

En cuanto a las reflexiones hechas sobre Teodicea, destaca Leibniz como su promotor y uno de sus máximos exponentes. Él intentó, en plena modernidad racionalista: “mostrar la compatibilidad de la existencia del mal (metafísico, físico y moral) en el mundo con la de un Dios omnipotente, omnisciente y bueno” (p. 40). No obstante, Kant criticó fuertemente a las teodiceas de carácter especulativo, y planteó, en palabras de Bonete, que “cabría cuestionar por qué Dios ha creado al hombre con tal deficiente naturaleza que le posibilita cometer atroces crímenes [...] [pues] entonces habrá que reconocer que no es omnipotente” (p. 45). También Hume desde su posición empirista cuestionó el problema de Leibniz de cómo compatibilizar la bondad de Dios con las maldades humanas y con el hecho del sufrimiento. Igualmente, en el siglo XX, a raíz de la barbarie nazi, las guerras mundiales y los totalitarismos, son muchos los pensadores que se han planteado la cuestión de la maldad, los dolores, tormentos sufridos por seres humanos inocentes, como por ejemplo Lévinas, quien destaca la necesidad de afirmar la dignidad humana. Hans Jonas, por su parte, ha planteado, a raíz del mal ocasionado por el nacionalsocialismo, la hipótesis de que quizá Dios no sea omnipotente.

Otros pensadores que han revitalizado los problemas de la teodicea han sido Kolakowski, crítico del marxismo, y el pensador ateo Mackie. Así como el filósofo inglés Richard Swinburne, “quien con mayor esmero, durante la segunda parte del siglo XX, ha procurado construir una teodicea de inspiración leibniziana con la que mostrar la probable compatibilidad de la existencia de Dios con la del mal en el mundo” (p. 48).

En tercer y último lugar, en cuanto a los efectos sociales de la maldad, podríamos destacar los males de la guerra, relatados por Erasmo de Rotterdam, Hobbes, Locke y Hegel, ente otros pensadores, que vivieron más próxima o lejanamente las calamidades de los conflictos bélicos. En particular, han sido filósofos germanos los que han reflexionado sobre la responsabilidad que el pueblo alemán ha tenido en los crímenes cometidos en los últimos años. A este respecto, podemos

distinguir algunas de las manifestaciones socio-políticas de la maldad humana en: crímenes contra la paz, de guerra y contra la humanidad.

Por último, podemos referirnos a la maldad total sobre la que ha pensado Jean-Paul Sartre en sus reflexiones sobre el antisemitismo. De igual forma, es Hannah Arendt, especialmente sensible ante los efectos socio-políticos de la maldad en los totalitarismos, quien ha puesto de manifiesto cómo en los campos de concentración se aniquiló a las personas y su dignidad. Igualmente, Agnes Heller se ha opuesto a todo tipo de totalitarismo, con independencia de la ideología política que lo sostenga. También el filósofo judío ateo Theodor Adorno ha mantenido que, a fin de evitar esta maldad, la máxima sea: «obra de tal manera que Auschwitz no se repita». Finalmente, en esta introducción que antecede a la antología de textos, su autor se pregunta si la dignidad humana y su defensa serán la solución frente a la maldad. Antes de comenzar con la antología, encontramos unas líneas aclaratorias sobre la disposición y estructura de los textos propuestos.

Los pensadores seleccionados han sido ordenados según la fecha de publicación del texto correspondiente. Antes de cada fragmento escogido, se ofrece una breve presentación de la vida y obra de su autor, así como algunas referencias bibliográficas. Justo a continuación de los párrafos seleccionados, se indica el año de la versión original que nos ayuda a contextualizar del momento en el que fueron escritos o publicados, así como la referencia exacta de la obra en la que se encuentran y la edición española. Para finalizar, se indica el vocabulario específico del texto, acompañado de dos preguntas que ayudan al lector a fijar la atención sobre lo esencial.

En lo que resta, el libro está dividido según diversas épocas históricas: *La maldad en la ética greco-romana y medieval*, *La maldad en la ética de los siglos XVI y XVII*, *La maldad en los siglos XVIII y XIX*, y *La maldad en la ética del siglo XX*. Ciertamente, es un libro selecto que puede servir de material de trabajo a profesores, alumnos e interesados en la filosofía en general. A la clara y extensa introducción del autor a esta antología, se suman las interesantísimas presentaciones a destacadas personalidades del ámbito filosófico, junto con extractos de los textos más importantes de toda la historia de la filosofía en torno al problema de la maldad. A lo largo de las más de trescientas páginas que componen esta obra, podemos disfrutar con la lectura profunda y entretenida a la vez de los textos que se refieren a uno de los mayores interrogantes de la vida humana: la maldad.

COLINAS, A., *Sobre María Zambrano. Misterios encendidos*, Madrid, Siruela, 1999, 399 pp.¹

RAMIRO GUARDIA ESTESO

Doctorando en Filosofía (UNED)
Profesor de filosofía en I.E.S. Santa M^a de Carrizo
León/ España
ramiroguardia3@yahoo.es

Recibido: 10/05/2019
Aceptado: 18/09/2019

Nos encontramos con la última gran obra del novelista, traductor y poeta bañezano, Antonio Colinas. Esta vez nos presenta un libro de 399 páginas, centrado en la “vida” y persona de la filósofa natural de Vélez-Málaga, María Zambrano. Con “vida”, queremos muy brevemente determinar, que no se trata de una visión biográfica al uso, sino que Colinas destacará aspectos esenciales de la filósofa, que, de una u otra manera han sido trascendentales en su vida, lo que nos proporciona de la filósofa una visión personal no fragmentaria, sino unitaria².

Basaremos esta reseña en apuntar los aspectos clave que el lector podrá encontrar en esta peculiar obra; peculiar, porque –y aquí empezamos profundizando en el libro- Antonio Colinas nos muestra una intensa admiración hacia la obra de la filósofa. Este asombro no solo quedará reflejado en la relación epistolar entre el poeta y la filósofa, sino que también significará un encuentro personal, que ya nunca cesará –allá en Ginebra, en 1984–, así como un punto de inflexión en la vida de Colinas. Ambos aspectos son detalladamente reflejados en el libro, envolviéndonos en una atmósfera de sintonía de pensamiento e intensa afectividad entre ambos escritores. Tal sintonía, así leemos en “Misterios encendidos”, se dará mucho antes del conocimiento entre la filósofa y el poeta, con aquella afirmación

1 Título escogido, nos dice Colinas, pensando en los versos de Francisco de Quevedo, “El himno a las estrellas”.

2 No se tratará, y esto quedará claro como metodología presente durante todo el libro, de presentar fragmentariamente a María Zambrano, la republicana, o la cristiana, o la poeta, o la filósofa. Sino de enfocar el asunto desde una visión personal, unitaria.

de Zambrano por teléfono a Colinas: –“usted y yo ya hace mucho tiempo que nos conocemos”. En suma, dos grandes figuras del pensamiento poético, lo que quiere decir, que aplaudieron –y aplauden– la necesidad de la poesía como vía de conocimiento, la necesidad de rechazar toda cultura de no ir arropada de vida. Pero es que, además, el libro está escrito por el poeta bañezano ya consagrado, lo que a nuestro juicio significa una bella prosa y una sensibilidad especial para comprender a la filósofa.

Estamos ante una obra que nos presenta a María Zambrano, en su recorrido vital, que será el de un “viaje de dignidad intachable”, p. 23. Zambrano aparece como la controvertida filósofa y discípula genuina de José Ortega y Gasset; discípula porque estudió hasta absorber las entrañas de la razón histórica del maestro, pero también genuina porque³, irá más allá de la razón histórica, con “el descubrimiento” de la razón poética.

Pero Zambrano no podrá dejar de entenderse a lo largo de la obra, como nuestra filósofa española en el exilio, “la última mujer exiliada”⁴. Cuarenta y cinco años tendrá que mantenerse –como una prueba– en el extranjero (México, La Habana, Roma, La Pièrce), dejando atrás una constante actividad política pro-republicana; sus Misiones Pedagógicas –con, entre otros, Ramón Gaya, Luis Cernuda, José Bergamín, Leopoldo Panero–, o la relación con su maestro José Ortega –de quien María Zambrano dirá, “Sí, Ortega era también un hombre de la aurora”, p. 143–... Una vez iniciado el viaje al extranjero –que sin duda será un viaje interior⁵–, su relación con el ámbito universitario quedó bloqueada, prueba manifiesta del hondo olvido de gran parte de su obra durante bastante tiempo, así como de la dificultad para crear una escuela de discípulos que mantuvieran una relación regular de profesora a alumnos. Antonio Colinas, sin pretensión de presentar una visión cronológica de los acontecimientos de la filósofa, rescata grandes hitos que invitan a ver a Zambrano como una pensadora que, en palabras del mismo poeta, “hablaba como escribía y escribía como hablaba”, p. 132, con una tonalidad serena, órfica⁶.

3 Citamos textualmente las palabras pronunciadas por María Zambrano a Antonio Colinas durante una entrevista grabada por el poeta: *Había ido a la antigua redacción de la Revista de Occidente, en la Gran Vía, para mostrarle a don José Ortega un ensayo, que acababa de escribir, titulado «Hacia un saber sobre el alma», que luego abriría el libro del mismo título. «Él, tras leerlos, me dijo: «Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá [...]». Yo salí de la redacción de la Gran Vía, llorando al ver la acogida que encontró en don José lo que yo creía que era la razón vital», p. 141.*

4 “En el fondo, como un sueño, siempre se hallaba la obsesión del regreso a España”, p. 23.

5 “...que supone apostar por el olvido como forma de superación de los pesares, p. 165.

6 “...la voz de una iniciada”, p. 24.

María Zambrano ya desde bien pequeña, junto a la eterna unión con su hermana Araceli, escuchaba la voz de su padre Blas Zambrano leyendo a Leopardi, se subía en brazos de su padre para tocar los frescos limoneros, o escuchaba la voz de un poeta amigo de su padre, Antonio Machado. Leopardi, como Blas Zambrano, como Machado, como Araceli, como los aromas de los símbolos y sus misterios neoplatónicos, siempre estará de una u otra forma en la memoria de María en el exilio. Los símbolos, esas concreciones que nos llevan a una realidad no anclada en lo fenoménico, que nos sitúan en otra realidad abierta al misterio, abierta a lo sagrado y a la tradición: “el lenguaje de los misterios” que, sin duda, serán una constante fundamental en la filosofía de Zambrano: el bosque, la llama, la luz, la cruz, el templo, la serpiente, el desierto, la retama, la ruina... En este sentido, Colinas nos descubre a una filósofa, donde quizás su genialidad resida en haber “superado a algunos de sus maestros porque tú eres más «griega» que ellos”, p. 29; capaz de situarse “en los límites del conocimiento, en ese punto del que el pensamiento socrático no quiso pasar: el de ignorar (u olvidar) los temas sagrados”, p. 24. No de otro modo puede entenderse la razón poética, sino como un intento persistente por descubrir en la realidad una sensibilidad especial donde la poesía y la filosofía se funden en el aprecio a una realidad que nunca se cierra, sino que en nuestra mirada nos permite la sugerencia y la apertura; por subrayar la complejidad de la vida y de la muerte en la que los humanos nos encontramos. “Como el uso de una razón que no deambula por los entresijos del pensamiento de forma aislada, sino en unión con el corazón”.

Durante toda la obra, Antonio Colinas sintoniza con la filósofa y viceversa (en una epístola a Antonio Colinas, le dirá “Todo lo has entendido”⁷) por ser el pensamiento de ambos, profundo y sin preocupación o aspiración por la sistematicidad⁸ del mismo. Tal sintonía se hará –y hace– permeable en la obra poética del poeta bañezano, por ejemplo, en *Noche más allá de la Noche*, o en *Jardín de Orfeo*, obra ésta que escribirá el poeta en 1988, y tras el impulsor aliento de los cuatro consejos de la filósofa al poeta durante la larga entrevista de cuatro horas⁹.

Zambrano, amable con la tradición, como René Guénon y Corbin. Amable con el uso de la simbología, como Carl Jung o Eliade, con la gratitud y la humildad, propio del taoísmo y la tradición sufí; y respetuosa con las distintas religiones, lo que podemos probar gracias a la importancia por la sacralidad común que

7 En respuesta a una carta al poeta Colinas, escrita por María Zambrano el 9 de octubre de 1981, desde Ginebra.

8 Antonio Colinas recogerá las palabras de Emil Cioran sobre la filósofa: “Con frecuencia yo siempre me he planteado la cuestión y creo poder responder a ella: María Zambrano no ha vendido su alma a la Idea, ella ha salvaguardado su esencia última situando la experiencia de lo Irresoluble por encima de la reflexión. Ella ha superado, en suma, a la filosofía”, p. 179.

9 Entre ellos, “Piensa en la *Vita Nuova* de Dante”, o “Descree orando”, p. 63.

encuentra la filósofa entre la mística cristiana –de la mano de nuestro Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Antonio de Molina...–, y la mística del Extremo Oriente, difundida a través de uno de sus maestros arabistas, Louis Massignon –a quien finalmente Zambrano no pudo conocer... Tan influenciada también la filósofa por el Quijote¹⁰ como por Miguel de Unamuno.

Antonio Colinas y María Zambrano podrán ser reconocidos ambos, como deudores del pensamiento místico, abrazando en este sentido la visión de Henri Bergson en conversación con García Morente, cuando este se quejaba de la ausencia de filósofos españoles y aquel, le respondía haciéndole ver que en la mística española se encontraba la verdadera filosofía¹¹. Este modo bergsoniano de entender la filosofía, será ejemplo para María Zambrano, por ser su filosofía de corte sustantivo, centrado en tratar los temas “eternos” que siempre han estado ahí.

En 1984, tras esfuerzos del hijo de Pedro Salinas, Jaime Salinas («motor» del retorno de Zambrano), y después de dos artículos de Antonio Colinas, publicados en *El País* acerca de la figura de la filósofa –el último sería en junio de 1984, 5 meses antes del regreso de nuestra filósofa–, supusieron el caldo de cultivo propicio para el regreso¹² de María Zambrano –preocupaciones económicas de la filósofa retrasaban su definitiva vuelta-. En 1981 se le otorga el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, y en 1988 recibirá el Premio Cervantes, lo que definitivamente elevará a categoría cultural lo que hasta entonces sería no más que un reconocimiento selectivo.

Si tuviéramos que fijar una fotografía, según el libro de Colinas, María Zambrano estaría vistiendo el aire con el humo de su cigarro, sentada y rodeada de gatos, o quemando pequeños papeles para llevar a cabo su liturgia regular, frente a una estela sin brazos, de cuerpo desnudo, en la Vía Appia en Roma. Republicana y cristiana bizantina a la vez, alejada de todo anticlericalismo decimonónico,

10 “Parece como si Zambrano, siguiendo la estela quijotesca, hubiese seguido su propia vida y el cáliz de «amargura» del que ambos escritores tuvieron que beber”, p. 132.

11 Dirá H. Bergson a G. Morente, “Se equivoca usted. España ha tenido en sus místicos la más alta filosofía”. “Y seguro que el filósofo francés –seguirá Antonio Colinas- no se estaba refiriendo solo a la reconocidísima tríada de poetas-pensadores –fray Luis de León, santa Teresa, san Juan de la Cruz (para él el último era el más grande)- sino a la pléyade de místicos, creo yo, que partiendo de Ramón Llull, pasa por los franciscanos Osuna, Palma, Laredo, y sigue con Cazalla. Alcántara, Villanueva, Juan de los Ángeles, Estella, Borja, Molinos, y tantos otros que revelan un conocimiento en los límites que, para muchos españoles, resulta todavía desconocido”, p. 173.

12 “María Zambrano, al reencontrarse con la luz de Castilla, había regresado al *origen*, había cerrado el círculo de su vida, pero a la vez se trataba de una luz que seguramente también le recordaba las lacras de la Historia [...]. Acaso me engañe, y simplemente aquella luz reencontrada en Madrid le doliera a veces como siempre les duele la vida a los seres que viven en la *consciencia*; la vida del que vive en el compromiso de *ser* con todas las consecuencias...”, p. 133.

así como sabedora de las diferencias entre lo clerical y lo sagrado. Amante del silencio¹³ y humilde hasta superar la envidia y el cainismo.

Finalizamos la reseña sobre este imprescindible libro de Antonio Colinas, no sin antes comentar que en la obra aparece publicada de forma íntegra la entrevista realizada por Antonio Colinas a Zambrano en 1984, así como los poemas que el poeta dedicó a su amiga –y que nunca llegaría a conocer– bajo el título, “La Muerte de Armonía”¹⁴ donde, con “Armonía” se refiere a la propia “filósofa del símbolo”. Como muestra de ello, reproducimos uno de sus poemas.

ARMONÍA

Fulgor, Fulgor, contigo palpité
de niña en esa luz del limonero.
Yo subía y bajaba con los brazos
de mi padre y sentía el perfume,
dulce y amargo, de los frutos plenos
discurrir por mi sangre: la poesía.
Fulgor, también tú acudes a esta hora
de dolor con la luz. Mira, Serena,
es Fulgor, con quien tanto he gozado
y sufrido. Su nombre es Serena.
¿La conoces, verdad? Ella estuvo
y ya está en la otra orilla de mi vida.
¿Y tú, Serena, sabes de Fulgor?

13 “...también en una gran ciudad se puede encontrar una soledad fértil”, p.13.

14 Recientemente publicado: COLINAS, A. *La Muerte de Armonía*, Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, Fundación Jorge Guillén, 2019, 57 pp.

PRO VELASCO, M. L., *Relación entre persona y felicidad en la obra de Robert Spaemann*, Universidad Católica de Ávila, 2017.

MARÍA DEL PICO OLAIZOLA

Grado en Filosofía
Universidad de Valladolid
Valladolid/España
maria.pico@alumnos.uva.es

Recibido: 1/07/2019
Revisado: 18/09/2019
Aceptado: 18/09/2019

Robert Spaemann no es un autor muy estudiado en España. En este libro, María Luisa Pro Velasco nos introduce a la filosofía de este pensador de una manera completa y detallada. Existen varias cuestiones que hacen que este libro merezca ser destacado. En primer lugar, la escasez de literatura filosófica en español sobre el filósofo alemán hace que un texto de estas características ocupe un lugar protagonista para todos aquellos que quieran introducirse en el sistema filosófico de Spaemann. Además, incorpora un recorrido a través del aparato conceptual de su obra, lo que permite un acceso bien enfocado a la teoría filosófica que se construye sobre este. No obstante, también encontramos elementos que trascienden la exposición descriptiva del sistema de Spaemann: Pro Velasco introduce novedades teóricas e interpretativas investigando las posibilidades de establecer relaciones entre el concepto de persona con el concepto de felicidad en su obra.

Puesto que se trata de un pensador católico, sus motivaciones religiosas pueden apreciarse con claridad en el sistema ético que desarrolla. El concepto de persona parte de una determinada descripción de la naturaleza humana y va a estar íntimamente ligada a esta. Recurre al concepto de sustancia para ofrecer una explicación sobre el ser humano. Las personas no podrían definirse en términos de “conjunto de propiedades”, sino esencialmente. Es por este motivo, que Spaemann se cuestiona otras concepciones del ser humano que lo reducen a aquel que tiene “capacidades racionales” o aquel que tiene la “capacidad de amar”. La persona posee propiedades de este tipo porque es sustancialmente de un modo determinado. Sobre esta definición, Pro Velasco desarrolla el concepto de libertad que se desprende de la obra del pensador. Spaemann formula su teoría de la

libertad de una manera original. La persona es libre de manera incondicional. Lo es por naturaleza.

Desde aquí relaciona Pro Velasco a la persona con el concepto de felicidad. El concepto de felicidad en Spaemann parte de elementos teóricos cristianos, pero también puede verse una clara herencia clásica aristotélica e ilustrada de carácter kantiano. El concepto de felicidad en este pensador no tiene en absoluto que ver con una visión hedonista o utilitarista de la felicidad. La felicidad se obtiene a través del ordenamiento de las pasiones y es el resultado de una vida lograda. Lo que motiva a Pro Velasco a establecer esta relación entre persona y felicidad es una de las afirmaciones que expresa Spaemann a la hora de preguntarse por la posibilidad de estudiar esta cuestión, Spaemann sostiene que “No hay ninguna doctrina filosófica de la vida feliz que no esté dispuesta a hablar de algo así como de una naturaleza humana y que no exija vivir en consonancia con ella”. Para hablar de la felicidad hay que determinar primero quién es el sujeto que la busca o experimenta y cómo puede definirse. Existe una idea rectora que va a determinar todo el sistema normativo de Spaemann y es el supuesto de que existe una “naturaleza humana”. La búsqueda y experiencia de la felicidad, por otro lado, va a ser una característica necesariamente ligada a la naturaleza humana. Con naturaleza humana, Spaemann no se refiere a todo aquello que sea humano, pueden existir conflictos y confrontaciones en un mismo ser humano derivadas de las contradicciones entre lo natural y lo no-natural. Los filósofos griegos partieron de estas mismas motivaciones según Spaemann y siguieron la misma dirección que sigue él: partir del conocimiento de la naturaleza para después normativizar sobre las formas de vida de los seres humanos, siempre en base a la descripción de la naturaleza que se establece en el primer acercamiento. El concepto de naturaleza o *physis* de la filosofía griega es también el asumido por Spaemann y no tiene tanto que ver con lo que entendemos contemporáneamente por naturaleza (como el mundo físico exterior al sujeto), sino con aquello que “tiene en sí mismo el concepto del movimiento y el reposo” o “que no es movido por otro”. El concepto de libertad interviene en este momento si asumimos un concepto de naturaleza humana derivado del concepto de naturaleza griega. Si existe una naturaleza humana que tiene en sí misma el principio del movimiento y el reposo, es decir, que no es movido por otro, existen distintas posibilidades en las que se da ese movimiento, y con estas distintas posibilidades aparece la libertad y la posibilidad de elección. La libertad se genera porque en los seres humanos los instintos no determinan la acción humana. A falta de determinación por estímulos, la naturaleza humana necesita una guía de esa libertad y para que la felicidad sea alcanzada a través de elecciones libres, la naturaleza humana debe regirse conforme a la virtud.

Es fácil ver por qué tesis de este tipo pueden tener grandes implicaciones en terrenos que tienen que ver con cuestiones de filosofía práctica como la bioética

o la filosofía política en su vertiente más aplicada: ecología, teoría de la acción... Spaemann sostiene que la cultura y los avances tecnológicos deberían estar al servicio del ser humano. Pero no del modo en el que se entiende actualmente (de forma utilitaria) sino para contribuir en el desarrollo de una vida lograda y no, de ningún modo, para hacer del hombre un ser vivo superfluo y sustituible. La dignidad humana tiene que ser protegida y garantizada y no hay modo de hacerlo si no en referencia a lo absoluto. Es fundamental que las disciplinas de filosofía práctica partan de algún modo de la idea de “valor en sí mismo” y no de la idea de “valor relativo a un tercero”.

En definitiva, la autora hace un recorrido general y profundo por el concepto de naturaleza humana en el sistema de Spaemann, que como sostiene Pro Velasco, es un requisito imprescindible a la hora de evaluar problemas éticos o bioéticos que se derivan, al fin y al cabo de la asunción de una determinada descripción de la realidad.