

Crítica de libros

SUEIRO EXPÓSITO, Samuel: *La fecundidad del Cristocentrismo: El discernimiento teológico de Henri de Lubac sobre la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Encuentro, Madrid, 2021. 509 pp.

El libro es una tesis doctoral realizada en el *Institut Catholique de Paris* y la *Katholieke Universiteit Leuven* basada en un libro del teólogo francés, Henri de Lubac, titulado *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. En el libro el autor, Samuel Sueiro, estudia esta obra de Henri de Lubac desde un presupuesto cristológico para mostrar la fecundidad del cristocentrismo frente al joaquinismo. El cristocentrismo es, pues, la clave singular desde la cual el autor estudia y valora el pensamiento de Joaquín de Fiore y su posteridad siguiendo el argumento de Henri de Lubac en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*.

El libro está estructurado en cuatro partes, subdivididas a su vez en nueve capítulos. La primera parte (Aproximación y problemática), subdividida en dos capítulos, intenta situar *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* en las obras teológicas de Henri de Lubac. También en esta parte se hace eco de algunas opiniones sobre el pensamiento de Joaquín de Fiore, particularmente la de la inglesa Marjorie Reeves, que distan de la lectura que Henri de Lubac hace del joaquinismo. Siguiendo las opiniones de otros autores como K. Löwith, J. Taubes, y H. Grundman, el autor se suscribe a la idea de que Joaquín de Fiore sistematizó de forma nueva una idea de la historia que ha servido a muchos revolucionarios a lo largo de los siglos. Según el autor, la teología de la historia de Joaquín marca un cambio en la teología en cuanto que Cristo desaparece detrás de un devenir histórico que es más importante que él y la «imago Trinitatis» de la teología cristiana se convierte en un principio de proceso histórico donde las distintas personas de la Trinidad representan de forma sucesiva diversas épocas históricas.

Desde la historiografía, el autor recoge la afirmación de Grundman de que la novedad de Joaquín no está tanto en su teología trinitaria cuanto en su radical y novedosa hermenéutica de la Escritura. Sin juzgar a la persona de Joaquín de Fiore, el autor secunda la opinión de que el pensamiento de Joaquín contiene ambigüedades y presupuestos teológicos erróneos que sus herederos habrían asumido y desarrollado. Por tanto, afirma el autor, aunque teológicamente sea necesario hacer una distinción entre Joaquín de Fiore y el joaquinismo, sin embargo, tal distinción es imposible.

La segunda parte del libro (Fundamentos teológicos), compuesta por dos capítulos, presenta las principales ideas teológicas de Joaquín de Fiore desarrolladas por H. de Lubac en su libro y la novedad radical que ellas suponen. Siguiendo la lectura que H. de Lubac hace de la exégesis de J. de Fiore, el autor identifica el principio de la concordia como la clave exegética más importante del joaquinismo. Es aquí donde Joaquín se distingue principalmente de la tradición medieval en cuanto que su principio de la concordia implica mucho más que la simple analogía o correspondencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

De esta hermenéutica concordista nace una esperanza inmanentista que da lugar a una concepción tripartita de la historia, periodizada en tres *status* (edades). La primera edad va desde la creación hasta Cristo con la ciencia como fuente del conocimiento de Dios; la segunda edad, determinada por Cristo, está regida por el Evangelio y, finalmente, una tercera edad venidera que será el tiempo de la *plenitudo spiritus*. Siguiendo a H. de Lubac el autor afirma que la gran novedad, que es al mismo tiempo el gran error teológico de esta concepción del tiempo, consiste en que este tercer *status* (edad) superará al de Cristo y su evangelio y dará lugar al «evangelio eterno» del Espíritu. Con la hermenéutica concordista y la resultante periodización de la historia, Joaquín de Fiore asienta la concepción moderna del progreso, afirma el autor.

Frente a esta exégesis joaquinista que permite la superabilidad del misterio de Cristo, el autor, a la luz de la cristología de Henri de Lubac, identifica los tres fallos principales del joaquinismo: (a) la hermenéutica concordista, (b) la propuesta de un tercer *status* histórico que superará la edad de Cristo y será la plenitud de la historia y, finalmente (c) una deficiencia cristológica que no garantiza la insuperabilidad de Cristo en la economía de la salvación. A continuación el autor presenta tanto la condena del pensamiento de Joaquín de Fiore por el magisterio como en las críticas de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino que de alguna manera refuerzan los argumentos de Henri de Lubac.

En la tercera parte (Análisis de la obra), el autor hace un recorrido de los autores analizados por Henri de Lubac en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* como herederos del joaquinismo. Según el autor, la expresión «posteridad espiritual» hace referencia a la pervivencia y desarrollo del joaquinismo en teólogos, filósofos, revolucionarios y otros pensadores occidentales. Esta parte trata, pues, de rastrear las huellas del joaquinismo en los autores posteriores estudiados por Henri de Lubac bajo la nomenclatura de posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. Con un buen criterio que evita perderse en el enjambre de autores analizados en esta sección, el autor distribuye a estos autores en tres grupos (capítulos) según las épocas y variaciones del tercer *status* del joaquinismo que representan. Al final de la exposición de cada época y variación, el

autor evalúa las ideas expuestas a luz del pensamiento cristocéntrico de Henri de Lubac.

La primera época va del siglo XV al siglo XVIII. En esta fase de la posteridad de Joaquín, el reino de Dios es todavía un don divino esperado en el futuro, pero como alternativa al reino inaugurado por Cristo. En la segunda variación del tercer *status*, el autor analiza los pensamientos de algunos autores de la segunda mitad del siglo XVIII. Aquí se trata de un tipo del joaquinismo fascinado por la razón y caracterizado por la idea de un progreso utópico que afirma la perfectibilidad indefinida de la humanidad. Es un joaquinismo secularizado conforme al espíritu de la Ilustración. Si el problema teológico que el autor, siguiendo a H. de Lubac, percibe en la primera fase de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore es una cristología insuficiente, en esta segunda fase y variación, el problema que se identifica es la inmanentización de la esperanza cristiana que supone la superación del cristianismo, sobre todo, del cristianismo institucional. Entre los autores analizados como representantes de esta segunda variación del joaquinismo aparecen Hegel y Schelling. No deja de ser llamativa la semejanza que H. de Lubac, a juicio del autor, descubre entre la teología trinitaria de Joaquín y la filosofía de la historia y de la religión de Hegel. Según la interpretación de H. de Lubac asumida por el autor, Hegel adopta el esquema ternario y trinitario joaquinista en el cual Cristo es superado en cuanto que el propio sistema hegeliano queda propuesto como la última revelación de la verdad divina.

Según el autor, H. de Lubac encuentra una relación mucho más estrecha entre el joaquinismo y el pensamiento de Schelling, quien elabora un esquema triádico donde la revelación divina es presentada en tres tiempos sucesivos. Schelling desarrolla este esquema en las «Edades del Mundo» y en sus lecciones sobre la filosofía de la revelación, donde identifica el «reino del Padre» con el panteísmo, la «generación del Hijo» como la aparición del dualismo y el tiempo del Espíritu como el Absoluto en que lo precedente es elevado y expandido hasta alcanzar un conocimiento perfecto.

La tercera variación del tercer *status* del joaquinismo estudiada por el autor engloba los siglos XIX y XX. Esta variación se caracteriza por una lectura social del joaquinismo que proyecta una era de plenitud intrahistórica que se logrará, no por una intervención divina, sino por los esfuerzos humanos. Llama la atención la larga lista de autores de los más diversos ámbitos académicos y proveniencias analizados o mencionados como proponentes de esta variación del joaquinismo –Victor Cousin, Henri de Saint Simon, Engels y Marx, Sigmund Freud, August von Cieszkowski, Fëdor M. Dostoevskij– entre muchos otros. Las principales cuestiones que están en juego en esta época y variación siguen siendo las mismas que en las épocas y variaciones anteriores. Pero a juicio del

autor, esta variación acusa una acentuación de la idea joaquinista que considera la revelación cristiana como una configuración mitológica que debe transformarse en una entidad existencial en la vida social.

Después del estudio de la posteridad de Joaquín de Fiore que ha supuesto un extenso recorrido por una larga lista de autores, el lector puede perder de vista el objetivo del libro anunciado en las primeras páginas y tener la impresión de que se trata de un libro sobre el desarrollo de la idea del progreso y utopía en el pensamiento occidental. Pero la última parte del libro (Balance y perspectiva) subdividida en dos capítulos desarrolla, en conexión con lo expuesto hasta ahora, un cristocentrismo doctrinal lubaciano en respuesta a los errores de Joaquín de Fiore y su posteridad espiritual. El objetivo del libro vuelve así al primer plano. Primero, el autor atiende a una de las debilidades del libro de H. de Lubac *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*: su carácter inconcluso. H. de Lubac no pudo elaborar una conclusión teológica que respondiera sistemáticamente a los problemas teológicos identificados en los autores que analizó en su libro para así dejar claro cuál era su interés en estudiar la posteridad de Joaquín de Fiore.

Desde esta necesidad de una conclusión de la obra de H. de Lubac, el autor estudia otros escritos y algunos materiales inéditos lubacianos para elaborar, si bien no una conclusión que el mismo H. de Lubac no quiso o no pudo elaborar, una defensa dogmática de la centralidad y del carácter insuperable de Cristo en la economía de la salvación y en la revelación cristiana. Asumiendo el propósito no realizado de H. de Lubac de elaborar una conclusión que hubiese mostrado cómo el pensamiento de Joaquín de Fiore es menos fecundo que el cristocentrismo, el autor se pone a elaborar, a partir de la teología de Henri de Lubac, un cristocentrismo que, a diferencia del joaquinismo, permite entender el despliegue de la historia desde el plan salvífico de Dios donde Cristo es visto como el cumplimiento insuperable de este plan.

A partir de este presupuesto, el autor desarrolla una cristología pneumatológica y una pneumatología cristológica que buscan subrayar las acciones y roles del Hijo y del Espíritu Santo en la revelación trinitaria y en la economía de la salvación, al tiempo que, en contraste con la concepción joaquinista de la historia en edades sucesivas que supone la superabilidad de Cristo, se afirma enfáticamente la insuperabilidad y imperfectibilidad de la medicación salvífica de Cristo tanto en su aspecto histórico como en su aspecto escatológico. A continuación, se expone una eclesiología cristológica que comprende la sacramentalidad de la Iglesia desde su relación inseparable con el Hijo y el Espíritu Santo. Para nuestro autor, puesto que Cristo es la última palabra de Dios, no en términos cronológicos sino «kairológicos», no puede ser superado por otro acontecimiento que suponga una revelación novedosa de Dios. A

diferencia del joaquinismo, el autor afirma que no hay que esperar un tercer *status* de plenitud más allá de Cristo puesto que Él ha traído la salvación al tiempo sin suprimirlo, sino abriéndolo a la eternidad. Tampoco hay que confundir, como hace la posteridad de Joaquín de Fiore, el progreso histórico con el cumplimiento pleno de la esperanza que brota del misterio de Cristo. El autor subraya de nuevo que, más allá de la concepción trinitaria de Joaquín y de su comprensión de la historia, el verdadero problema teológico de su pensamiento consiste en una deficiencia cristológica en cuanto que no garantiza la insuperabilidad de Cristo en la historia de la salvación y revelación. De esta forma, el joaquinismo hace provisional el papel de Cristo en la economía de la salvación. Frente a este fallo teológico, el autor vuelve a defender de forma repetitiva la insuperabilidad de Cristo en la economía e historia de la salvación y revelación.

Según el autor, el orden sacramental de la salvación no puede confundirse con el simple progreso humano, aunque dicha salvación no se ha de entender en contraposición al progreso humano, sino en una continuidad que supone al mismo tiempo una novedad radical. Esta comprensión de la salvación es posible desde una lectura cristocéntrica de la historia que entiende el desarrollo de la misma no como un proceso inexorablemente determinado, sino como un plan salvífico de Dios en el que, gracias al papel insuperable de Cristo, el ser humano es capacitado en la historia para optar libremente por participar en la vida divina y realizar así su pleno potencial. Desde estos planteamientos cristológicos, nuestro autor considera que el cristocentrismo es más fecundo que el joaquinismo. De ahí el título del libro: *La Fecundidad del Cristocentrismo*.

¿Qué valoración se merece este libro? El libro está escrito con una claridad admirable. El autor lo estructura de forma bien lograda que permite la comprensión del objetivo que persigue y asimismo evita que el lector se pierda en el laberinto de autores analizados o simplemente referidos.

Por haber estudiado en detalle algunos escritos inéditos del Henri de Lubac conservados en el *Centre de' Archives et d' Études Cardinal Henri de Lubac* de Namur, el autor hace una aportación valiosa al estudio del pensamiento de este gran teólogo católico francés. Aunque el autor no pretende elaborar una conclusión al libro *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, los datos teológicos que descubre en los materiales inéditos y otros escritos más allá de *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* le permiten sugerir que el interés que llevó a H. de Lubac a realizar su estudio sobre la posteridad de Joaquín de Fiore es principalmente cristocéntrico.

Es verdad que el libro no es un estudio directo del pensamiento de Joaquín de Fiore o de sus herederos, sino el estudio de un libro sobre el pensamiento de Joaquín de Fiore y su influencia en autores posteriores, por lo que toda la información sobre el joaquinismo en el libro viene mediada por la lectura de H. de Lubac. Al final del libro el lector se queda con la pregunta por la corrección o no de la interpretación lubaciana del joaquinismo. Aunque ir a la fuente primaria para poder valorar el juicio de H. de Lubac hubiese llevado al autor lejos, como él mismo reconoce, sin embargo, un apartado donde se valorase críticamente la obra estudiada hubiese merecido la pena.

La novedad que el último capítulo podría haber supuesto para el lector queda ensombrecida por la metodología empleada por el autor. La idea que el autor expone en este capítulo original del libro viene afirmada en casi todos los capítulos, sobre todo, en los apartados donde el autor critica a los autores de la posteridad joaquinista.

Finalmente, hay que señalar que, pese a que se trata de un libro teológico, reviste interés filosófico e histórico por los filósofos cuyo pensamiento intenta iluminar desde el joaquinismo y por los datos sobre la historia del pensamiento secular en el mundo occidental que aporta, aunque sean cuestionables los criterios de selección de los autores considerados como herederos y proponentes del joaquinismo.

Anthony O. Igbokwe

ESQUIROL, José María: *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Acantilado, Barcelona, 2021. 173 pp.

¿Se puede decir que este nuevo trabajo de Josep Maria Esquirol completa una trilogía con sus dos últimos libros, editados también por Acantilado, *La resistencia íntima* y *La penúltima bondad?* Seguramente sí, pues no en vano el primero presenta una «filosofía de la proximidad», como reza su subtítulo, igual que el segundo consiste en un «ensayo sobre la vida humana», como del mismo modo explicita el subtítulo. En cualquier caso, a su visión de la filosofía como quehacer cercano, como labor a la que todo ser humano está llamado porque es una cuestión que se gesta en el interior de la persona, y a su mirada amable sobre la vida humana, basada en esos otros «infinitivos esenciales» del vivir que son el pensar y el amar, el autor añade ahora una bellísima antropología filosófica: *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*.

Presentar al ser humano como «herida» –es más, como «herida infinita»– no deja de ser una apuesta arriesgada. Pero es ante todo un ejercicio claro y entrañado de filosofía, acometido por un filósofo que se aventura

y corre riesgos, pues a ello le lleva la propia indagación en ese camino de perseverancia que es de fondo el pensamiento. Por eso estamos aquí ante un texto que es mucho más que un ensayo –aunque como ensayo lo presenta el autor–, pues el ensayo no es sino su estilo, la forma en que está escrito; tampoco se puede decir que sea un tratado de filosofía al uso, debido a su circularidad, tan propia de la filosofía, por otra parte; aunque se trata, desde luego, de filosofía, de una filosofía bien anclada en la vida. Es cierto que ya no se escriben tratados como los de antes, pero este libro presenta su contenido a modo de constelaciones entre las que las luces se difuminan en pequeñas luminarias, y todas juntas son capaces de producir una claridad que da, a un tiempo, luz y calidez; e invita a pararse y a ahondar, como si se detuviese expectante al amor de la lumbre e implorara la claridad de las candelas, la lucidez y la misericordia de lo pequeño.

Filosofía cercana, de proximidad, que alberga hondura y sencillez, y, en su perseverancia, es capaz de producir el milagro de la profundidad, tan extraño en nuestro tiempo presente. Este es el estilo de Josep Maria Esquirol, cuyo pensamiento en este «tratado» sobre el hombre «no recorre grandes extensiones» (p. 15), sino que se detiene y ahonda, desciende y penetra, pero con respeto casi infinito porque lo asiste el espíritu de fineza al que se refería Pascal.

«Vivir es *estar* cerca de la herida y *obrar* a partir de su vibración» (p. 13)... Esta es la arriesgada propuesta que asume que el riesgo se esconde en todas las palpitaciones del vivir. Por eso el autor invita a romper esquemas y a rehacer, pensándolas con ojos nuevos, tantas viejas explicaciones: «desexplicar» lo llama, como Péguy denominaba «desaprender» a algo similar, y los pedagogos, que seguramente ya no saben quién fue Péguy, le tomaron la palabra. Romper, cuestionarse, indagar... para construir desde lo sencillo, para rehacer desde la realidad más íntima. Quehacer filosófico de siempre, pero con más corazón, más calidez y más misericordia.

Una antropología ha de comenzar preguntándose por el nombre, el nombre de cada ser humano, porque el hombre o la mujer no existen más que en singular, encarnados en existencias únicas que tienen «nombre de pila». El autor introduce el nombre como «sello del abismo», de ese pozo sin fondo que es cada *yo*; y sigue indagando en la procedencia del otro –¿de dónde vienes?–, y luego le pregunta por el estado en que se encuentra –¿qué te pasa?–, para ver qué necesita, qué le hace falta... Con estos precedentes, Josep Maria Esquirol acerca al lector a la propuesta de esa herida infinita en que todos consistimos; son preámbulos necesarios para presentar al *anthropos*, del que destaca lo pequeño y lo presenta como modesto prodigio. Y es sorprendente aquí el planteamiento de la experiencia del inicio –somos un inicio absoluto– frente a la realidad de

la muerte, tan central en la filosofía. Josep Maria Esquirol se fija en algo en lo que pocos han reparado: lo «inexplicable» de cada vida humana, el milagro del comienzo, muy por encima de saber que esa vida es finita y acaba en muerte. Eleva así los ojos sobre la vida humana y la presenta como misterio y como don, pero fijándose en lo contingente de cada existencia, deteniéndose en ello: en tantos aspectos de la pobreza humana, pero también en el canto que «celebra y cuida», y que es capaz de salvar por su calidez y por su amparo (p. 45). Filosofía de lo pequeño, que contraviene la mirada de Sartre o de tantos otros que sólo ven al hombre como una suerte de sombra desaparecida o disuelta en el anonimato de la masa. El diálogo con Sartre es uno de los muchos diálogos entre filósofos que se dan en este libro, y en los que el autor introduce equilibrio y armonía, pero sin dejar de lado lo nuclear de la pregunta ni la esencia de lo real. Así dirá que «sentirme inexplicable equivale a no sentirme ni necesario ni debido ni, tampoco, producto del simple azar» (p. 37), y es una experiencia humana de primer orden que conviene preservar ante la amenaza de lo tecnológico o la de tantos pensamientos demoleedores y desesperanzados, que pesan sobremanera en nuestro presente. De ahí la importancia del nombre que nos damos en la vida, o que la misma vida nos otorga, y que, en última instancia, sólo Dios nos podría dar, pues en esta experiencia de lo real-pequeño se ve que el ser humano no puede ser fundamento de sí mismo.

Tras el contexto antropológico del nombre y del origen, Josep Maria Esquirol entra en la realidad del ser humano como hacedor de su propio mundo, y ahí se detiene en el yo como poder y en la capacidad humana de hacer promesas, destacada por Nietzsche; pero observa que el pensador del superhombre, con quien tanto conversa en *Humano, más humano* y en toda su obra, cuando trata el tema de las promesas apenas repara en aquel a quien estas van dirigidas... Es este un punto de inflexión en el que nuestro autor plantea las cosas «de otra manera», pues, en diálogo con Nietzsche, se distancia de él, debido a que en su propio planteamiento es capital la presencia del otro. Busca, entonces, otras respuestas como la que da Hannah Arendt en *La condición humana*, destacando que la filósofa sitúa la promesa y el perdón entre aquellas acciones en las que la capacidad humana llega al límite, precisamente porque tienen que ver con los demás: es acción hacia los otros y con ellos, y por eso mismo afirma nuestro autor que «la acción humana es principalmente respuesta» (p. 54). En los otros está la clave; los otros nos salvan, decididamente. Y este es el sello que Josep Maria Esquirol da a esta trilogía que culmina con *Humano, más humano*.

Si hacemos promesas es porque algo nos pasa en los adentros, aunque también por eso mismo intentamos a veces olvidar; pero resulta que existe lo inolvidable. En esto se fija Josep Maria Esquirol para definir la

vida espiritual, que no es sino «cuidar de lo inolvidable» (p. 56), como a su vez consiste en preocupación y cuidado del alma, con toda la pobreza que esta alberga. Es en esta dimensión interior donde respira la herida infinita, que tiene, además, forma de cruz, al estar constituida por cuatro incisiones esenciales. Llegamos así la parte central del libro, aunque, como buena filosofía que es, el lector verá enseguida que la obra entera participa de un movimiento circular. Como la leche que se bate o el pan que se amasa.

Lo humano es sensibilidad altísima y honda, ese sentir que se siente, en un repliegue que es ejercicio muy principal del vivir, pues vivir es *encontrarse, sentir-se situado* (p. 62). Y el hombre descubre pronto que su alma emerge como alma herida, al ser vibración por la herida infinita... El ser humano es alguien que tiene nombre y se encuentra herido por lo infinito (p. 63); y descubre en esa herida cuatro incisiones en forma de cruz apaisada: «incisión cruciforme de la herida infinita: he aquí la esencia de la vida humana» (p. 66). La vida, la muerte, el tú y el mundo son las cuatro incisiones de la herida infinita, de las que dice el autor que exceden la propia vida, de manera que vivir consiste en estar cada vez más sobrepasado por cada una de ellas, que son lo más real de la vida humana; y las recorre con detenimiento, parándose a mirar cada una a sabiendas de que aprender a vivir es precisamente aprender a acompañarlas y responder al exceso que estas heridas entrañan, pues eso mismo las constituye.

El abrazo de la vida, el roce de la muerte, el regalo del tú y el asombro del mundo son los apartados en los que Josep Maria Esquirol plantea y piensa estas cuatro heridas en que consiste la vida humana y que, intersecadas como se dan en cada existencia, constituyen la dramática misma del vivir, henchido de metáforas reales, de luces y de sombras. Cada herida infinita es una incisión, una hondura, y la antropología de la herida infinita se articula así en torno a la profundidad y a la probidad que requiere cualquier preguntarse en serio. De manera que este ejercicio del autor se va tornando despacio filosofía del alma, al tiempo que va trazando un movimiento de inclinación o curvatura: respetuoso inclinarse hacia el otro, el protagonista más importante de toda vida humana; el tú descentra al yo, y bien ve el autor que el yo en dativo es mucho más radical que el yo en nominativo (p. 55), porque se trata, sobre todo, de dar cobijo, de dar abrigo.

La curvatura que se inclina respetuosamente hacia el otro es curvatura *poiética*, «acción cuidadora que acompaña las heridas infinitas, que crea mundo y que intensifica la vida desde la gravedad» (p. 88). La filosofía misma es *poiesis* cuando se deshace de retóricas inanes y adquiere el carácter médico-terapéutico que la vuelve cálida y modesta; entonces puede curar. No otro es el milagro de este libro, cuya filosofía alberga

el don de abrir la semántica de las palabras y ensanchar la mirada (p. 89) para dialogar con otros. De ahí que Josep Maria Esquirol presente la historia del pensamiento desde su propio mirar filosófico, pero como si se tratase de una monumental glosa de las cuatro heridas infinitas. Y no es ningún recurso poético, sino pensamiento de verdad, una lectura de la realidad humana en diálogo sereno con tantos pensadores y filósofos que se detuvieron en la realidad del hombre: desde Nietzsche hasta Foucault, pasando por san Agustín, Sartre, Heidegger, Ricoeur, Bachelard, Hannah Arendt, Adorno, Walter Benjamin, Derrida, Lévinas o Simone Weil, por nombrar sólo algunos. Esta obra alberga diálogos fecundos, valientes y aleccionadores, que tienen por centro la más honda realidad del ser humano, ese pozo en el que pocos autores se atreven a aventurarse de verdad.

Dimensiones de esta curvatura *poiética*, que atiende, abriga y sana, son la vida, el mundo y el sentido, porque la curvatura es el perfil de la acción, que para ser en verdad ética ha de estar combada, inclinada hacia el otro, como se arquea sobre la tierra la bóveda celeste. Y el silencio, el canto y la palabra son vibraciones de la profundidad de la que surge la curvatura *poiética*; el quehacer de tales vibraciones, además de rehacer la curvatura respetuosa hacia el otro, es dar cuenta de ella, comunicarla.

Los últimos capítulos de *Humano, más humano* apuntan al ser del hombre y a su hacer cotidiano que se expande en lo pequeño. El autor apuesta aquí por la dulzura y la mansedumbre, y pone como modelo a los *Hermanos menores*, que es como Francisco de Asís llamaba a los franciscanos, queriendo evitar cualquier pretensión de superioridad entre ellos, y porque veía esa sencillez como aceite que unge y nutre, y teje vínculos fraternos con «el suave cordón del afecto» (p. 117). Sencillez y dulzura son propuestas como formas de vida, pues, como ya sabían los antiguos griegos, el cuidado del alma exige paciencia y dulzura; pero, después, cuando llegó el cristianismo, enseñó que la dulzura es la manera de ser del mismo Dios. Y a Josep Maria Esquirol le parece que el filósofo está llamado a aprender algo del franciscanismo: «llegar a ser, más allá de toda altivez, un *filósofo menor* en medio de los *hermanos menores*» (p. 128). Solo esta minoridad –sencillez y humildad– puede velar por la juntura entre el cielo y la tierra... El Sol en el cielo, el cielo estrellado, los abiertos cielos azules, son las grandes representaciones celestes; entre ellas, nuestro autor elige el cielo azul como profundidad y altura, donde la altura es precisamente profundidad y la profundidad «puesta arriba es la altura» (p. 132). Porque el cielo no puede suponer una fuga de la tierra, pero menos aún el abismo en que esta caería, como lo presentó Bataille. Ningún extremo, sino una situación equilibrada que mantenga proximidad y distancia. Distinguir, sí, entre el cielo y la tierra,

pero para articular su mutua referencia como a Simone Weil le gustaba representarse un árbol con las raíces bien firmes en el cielo... La luz desciende y remonta la humedad: intercambio, unión, juntura; para Josep Maria Esquirol, el cielo y la tierra forman el horizonte primordial de la vida humana (p. 140).

Pero el mundo tiene sus noches, como sabía Bernardo de Claraval, (*et non paucas*, solía añadir), «el día no lo es todo» (p. 147), por eso precisamos la curvatura cálida del cielo. Josep Maria Esquirol se detiene en el espectáculo del *hacerse de día*, destacando una vez más la juntura del horizonte, y contrasta la hermosura que podemos contemplar al alba con la frialdad mecánica, «rectilínea y acelerada», del agobiante «estar al día», que tanto se impone hoy: «Mientras que hacerse de día –escribe es hacer del día casa, estar al día nos enajena y nos debilita, no dejándonos tiempo ni para el hábito ni para el habitar» (p. 145). Otra verdad enorme que insta a pensar sobre el modo actual de vivir. Y, en este filosofar en círculo que va articulando este hermoso libro, el autor propone su «filosofía del ayuntamiento», que es «*distinción sin confusión*» y «*distinción sin antítesis exasperadas*» (p. 149), filosofía de proximidad henchida de esperanza porque consiste, ante todo, en un inclinarse con sumo respeto hacia el otro. En este punto, nuestro autor vuelve a dialogar con Nietzsche para decirle que no puede darse un eterno retorno cerrado sobre lo mismo, sino, al contrario, la apertura del reencuentro, curvatura hacia el otro, que va entretejiendo amparo mutuo y toda una «*metafísica del reencuentro increíble*» (p. 154).

En el fondo, el mensaje de este libro es la esperanza. Esperamos porque «no todo está bien» (una afirmación con ecos volterianos y con el aleteo del ángel de la historia, de Benjamin), pero esperamos, pese a todo. La esperanza tiene que ver con la profundidad, con el anhelo profundo de la herida infinita que nos constituye desde dentro. Esperamos porque, sin duda, «la experiencia más *increíble* es haber venido y seguir empezando cada día» (pp. 164-165). Este mensaje es como el basamento de esta filosofía de la proximidad, que recuerda que el «nunca más» de la muerte es rebasado por el «para siempre» del inicio (p. 165). Cuidar esperando, esperar cuidando; mantener lo increíble que somos y abrirse al reencuentro como se abre paso la luz de la mañana. Y desterrar cualquier frialdad, por inhumana, para aprender a guardar y a dar abrigo, una de las curvaturas poiéticas de la vida, que consiste en «sujetarse delicadamente a los encuentros y anhelar el reencuentro», lo que filosóficamente vendría a expresarse como «*salvar el sentido*» (p. 171).

Josep Maria Esquirol no sólo nos regala un nuevo libro, sino que también, y, ante todo, nos «regala» y edifica con él, porque el pensamiento que contiene, además de acogerse a la categoría kierkegaardiana de la seriedad, es profundamente real y edificante. Y por más que el propio

autor escriba que se trata de una *filosofía sin lujo*, no deja de ser un lujo de filosofía, hecha con una desacostumbrada hondura, con calidez, y hasta podría decirse que con mucho cariño, tan difíciles de lograr. Solo queda agradecerle de corazón este trabajo profundo, edificador y hermoso.

Carmen Herrando

MÜLLER-DOOHM, Stefan: *Jürgen Habermas. Una biografía*. Traducción de Alberto Ciria Coscolluela. Trotta, Madrid, 2020. 642 pp.

Cuando un filósofo sobrepasa la edad de 92 años y desde hace más de cincuenta no deja de ser noticia se agradece un acercamiento a su itinerario vital como el que nos ofrece Stefan Müller-Doohm. La cuidada traducción de Alberto Ciria pone en nuestras manos la más extensa biografía de Habermas que existe en lengua española. De esta manera se remedia la práctica carencia de datos sobre la vida de Habermas en publicaciones pioneras, como el libro de Enrique Menéndez Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Y se supera con creces las semblanzas ofrecidas en libros sobre el pensamiento de Habermas, como el de Juan Carlos Velasco, o sobre la Escuela de Fráncfort, como el de Stuart Jeffries. Müller-Doohm es, además, alguien lo bastante avanzado y competente como para acometer una empresa de este nivel. Es autor de una conocida biografía sobre Th. W. Adorno. Y en cuanto a Habermas tiene, como nos dice, su propio archivo personal. Sobre la base del mismo, de otras fuentes archivísticas, de entrevistas al filósofo y a personas que lo han tratado, de la lectura de artículos y libros suyos, de aproximaciones a la vida de Habermas escritas por otros, el biógrafo construye este monumento tipográfico que no parece que vaya a tener igual en mucho tiempo.

Como relato documentado de una vida, el libro suministra por fin muchos detalles que quedaban nebulosos para el lector corriente. Desde luego, refiere sobre el periodo escolar en Gummersbach aportando testimonios curiosos. Proporciona la relación más pormenorizada que conozco sobre los servicios obligatorios prestados por el joven Jürgen, en el área de sanidad, al régimen nacionalsocialista en sus estertores. Nos permite entrar en cierto modo en el matrimonio Habermas haciéndonos accesible la imagen de la esposa, Ute Wesselhoeft, y su brillante árbol genealógico. Una faceta humana del filósofo que puede resultar estremecedora es el comportamiento con su amigo Wilfried Berghahn, prematuramente fallecido en 1964. Habermas le promete, antes de morir, que velará por su esposa y por sus hijos. De hecho, cuando poco más

tarde obtiene la plaza en la Universidad de Fráncfort, la hija Sabine Berghahn vive con los Habermas en Steinbach mientras realiza sus estudios de bachillerato. Y en 1968 Habermas le dedica al amigo muerto su libro *Conocimiento e interés*.

En el plano de la evolución profesional, académica y filosófica no resulta menos útil esta biografía. Es mucho más abundante de lo habitual la información brindada sobre la inédita tesis doctoral, que versó sobre la filosofía de la historia de Schelling. También nos pone en el contexto de su trabajo de habilitación, *Cambio estructural de la esfera pública*. Precisamente una de las virtudes que tiene la traducción de Alberto Ciria es la de restituir, en castellano, el título original de las obras. Este se ha visto alterado por las traducciones españolas en algunos casos, como el de dicho trabajo de habilitación. O como el de «Técnica y ciencia como ideología», que en la versión de Manuel Jiménez Redondo –por lo demás, muy buen traductor de Habermas– ve alterado su orden: ciencia y técnica.

El papel desempeñado por el azar o por las pasiones humanas no se oculta en unas páginas tan bien asistidas de conocimiento e investigación. Del todo impremeditado parece ser el contacto entre Habermas y Adorno, facilitado por el director de un programa de radio en el que ambos habían intervenido por separado. Importa enterarse de qué es lo que a Adorno le interesaba del joven articulista y becario, lo que le había llamado la atención antes de aquel 6 de enero de 1956 en que se produce el primer encuentro personal entre ambos. También es copiosa e interesante la historia de la difícil relación con Max Horkheimer, que deriva finalmente a un aprecio confesado por parte de este último, hasta el punto de favorecer expresamente su designación como sucesor suyo en la cátedra de Filosofía y Sociología de la Universidad Goethe de Fráncfort. La historia de este ascenso profesional, así como del desempeño académico previo en la Universidad de Heidelberg, se narra con prolijidad como un servicio a la verdad histórica de lo ocurrido.

Stefan Müller-Doohm dice que ha intentado una biografía siguiendo un método dialéctico, tratando de tejer el proceso por el que una persona, en su contexto vital, se constituye en un individuo que a lo largo del proceso de confrontación con su época es capaz de crear lo que su biografía tiene de único. Creo que la dialéctica –cabalmente uno de los componentes de la filosofía de Habermas– se advierte también en una invitación a confrontar el pasado con el presente. Por ejemplo, se aportan muchos datos sobre la relación de amor-odio que tuvo Habermas hacia el movimiento estudiantil. Pero ese clima de disidencia parece hoy extinguido, se nos antoja cosa del pasado. Si hay dialéctica es precisamente por contraste con la ausencia de inquietudes sociales en el estudiantado actual. En cambio, el diagnóstico que hace Habermas ya en

1957 sobre la burocratización de la Universidad alemana resulta increíblemente actual viendo en qué hemos venido a parar. Tan solo unas palabras de resumen del biógrafo para constatar la terrible vigencia de algo favorecido por esa política que busca maridar universidad y empresa: «La reforma universitaria, entendida como un automatismo de permanentes racionalizaciones del mundo académico, se limita a reparaciones que tienen efectos breves, a un reformismo afirmativo en el que se dejan de lado las verdaderas partes nucleares de la universidad, que son la unidad de la ciencia, la unidad que componen la enseñanza y la investigación y la libertad de enseñanza y aprendizaje» (p. 141). El modelo humboldtiano de universidad, donde importa unir docencia y estudio sin reparar en rendimientos económicos es el que ya entonces amenazaba con desaparecer, y el que se ha visto públicamente rechazado con la aplicación del Plan de Bolonia en nuestros días.

En una obra tan cuidada es difícil encontrar defectos significativos. Cierto es que algunos datos pueden haber sido obviados por el autor, quizá a propósito. Así, no se habla de la crítica de Habermas a Franz Böhm por su artículo contra una manifestación de mayo de 1958 en contra de las armas nucleares. Böhm, que era diputado del Bundestag, presidía a la sazón la junta encargada de gestionar los proyectos de investigación del Instituto de Investigación Social, la entidad de referencia y sede de la Escuela de Fráncfort. Otros biógrafos han reparado en que esta crítica de Habermas no debió de gustar nada a Horkheimer, contribuyendo a su animadversión hacia aquel joven al que veía demasiado inclinado a la izquierda. Asimismo echo en falta, en una biografía tan objetiva, alguna nota de sorpresa sobre la idealización a la que Habermas somete los salones y tertulias dieciochescas tipo Stäel, Nicolai o Schlegel, como *locus* privilegiado y referente de una comunicación libre de coacciones. Esto lo hace en su tesis de habilitación, *Cambio estructural de la esfera pública*. Por último, entre los contenidos expresados en el libro no se justifica, en mi opinión, la afirmación de que Habermas fracasó en la fundamentación de la crítica o de la ciencia crítica (p. 135), una de las direcciones del conocimiento claramente formuladas por él ya en los años sesenta.

De nuevo en tono de alabanza debo decir que me complace que el autor de la biografía tome en cuenta las críticas realizadas a la obra y las posiciones de Habermas a lo largo de su carrera. Así, las críticas de Karl-Otto Apel y de Niklas Luhmann a *Conocimiento e interés*, la crítica de la izquierda en los años de la revuelta estudiantil en el libro *La izquierda responde a Jürgen Habermas*, o las críticas de varios pensadores recogidas hacia el final de la biografía (pp. 466-470). Parejamente hay que resaltar el interés de algunas críticas de Habermas a filósofos y posturas filosóficas del siglo XX. Por ejemplo, de la hermenéutica de Gada-

mer dice que es conservadora, porque la comprensión no deja suficiente espacio para la fuerza de la reflexión, de modo que dicha comprensión mantiene una tendencia afirmativa, inmovilista y no crítica: de ahí lo dudoso de su pretensión de universalidad. De la idea de la banalidad del mal, de Hannah Arendt, considera que se queda demasiado corta a la hora de acabar con el poder de una mitología como el nazismo, y en general con el mito del poder: «si no queda un escalofrío, regresan los monstruos».

En último análisis, esta biografía nos regala una perspectiva más para comprender la ingente obra filosófica de Habermas. En mi caso, dos cosas me han llamado la atención. Primero, la percepción que proporciona la visión panorámica de que los «tres mundos» de Habermas están diseñados ya muy temprano. Me refiero al mundo objetivo, al mundo social y de las normas, y al mundo subjetivo. Esta tríada, que funciona como eje cardinal de su *Teoría de la acción comunicativa*, se ve ya prefigurada en *Conocimiento e interés*. En efecto, allí distingue entre ciencias positivas, ciencias hermenéuticas y ciencias críticas. Estas últimas se caracterizan por la reflexión, que hace posible la emancipación, y que por eso se corresponde con el mundo subjetivo. Mientras que los otros dos grupos de ciencias se solapan claramente con el mundo objetivo y con el mundo social y de las normas, respectivamente. En segundo lugar, me ha llamado la atención la constancia del tema de la técnica en el pensamiento de Habermas. Está ya en un artículo de 1952. Está también en otro artículo de 1954 que el filósofo considera que contiene motivos esenciales de su filosofía madura. Y está en la última producción escrita relevante del distinguido vecino de Starnberg, *En la espiral de la tecnocracia*. Teniendo en cuenta que hay otras contribuciones significativas donde la técnica es vista en conjunción con la ciencia, por ejemplo las ubicadas en la «disputa del positivismo» de los años sesenta, me parece muy llamativa la importancia que reviste la reflexión sobre la técnica en Habermas. Y de rechazo me asombra que el libro de Juan Carlos Velasco, *Habermas*, no trate sobre este tema.

Cuando se repasa la historiografía filosófica en lengua española no siempre se encuentran, originalmente en español, biografías intelectuales tan completas y trabajadas como esta de Müller-Doohm. Una excepción que estaría a la misma altura, o incluso a una mayor, es la impresionante biografía de Krause que escribió el recordado Enrique Menéndez Ureña. Pero, lamentablemente, esto no es frecuente. Así, la biografía de Zubiri escrita hace pocos años con el título *La soledad sonora*, al adoptar un estilo novelado no me parece equiparable en rigor, aunque las supere en número de páginas, a esta sobre Habermas y a aquella sobre Krause.

José Luis Caballero Bono

MARTÍN GÓMEZ, María: *Diario de una filósofa embarazada*. Tecnos, Madrid, 2021. 179 pp.

El libro de María Martín Gómez *Diario de una filósofa embarazada* es de los que vuelves a leer. Este ha sido mi caso. Porque da que pensar, lleva a pararte y dejar el libro sobre las rodillas para penetrar en lo que dice; porque, a menudo, es divertido o porque lleva al asombro. Es un libro de filosofía acerca del nacer. El título lo dice todo, aunque no es posible contener toda la filosofía que encierra, pues la autora desgrana alusiones y citas de muchos autores, siempre de forma sencilla y meditadora. Pues, como afirma, el embarazo supone una relación nueva con el cuerpo y con el dolor.

Así, el nacer y la muerte, por contraposición, están presentes. Y lamenta que la filosofía apenas ha reflexionado sobre la vida en su gestación y origen (pp. 25, 57 y 66, entre otras). Sorprende con agrado las escritoras que, desde otras áreas del conocimiento, tratan de la maternidad y el conocimiento que María Martín tiene de lo publicado. Señala que entre las filósofas, Zambrano y Hanna Arendt son de las pocas que se han ocupado sobre el preexistir o el despertar.

En el libro hay capítulos líricos, como el capítulo catorce, que habla del embarazo como *Un estado, no una enfermedad*, y entre otros temas alude al nombre, lo que en su caso, siendo especialista de la obra de Fray Luis de León, resulta enormemente evocador. Otros de denuncia, como el tercero, que titula *Un acto de inmoralidad*. Este capítulo es atrevido en la dialéctica que propone para desmontar las críticas a la familia desde una posición antinatalista y pesimista de la vida (p. 52). Otros impactantes, como el capítulo ocho, que titula *No conocer el porqué*; este capítulo es corto, pero impactante y aleccionador para esta sociedad en la que se busca «controlar» cuanto nos sucede. Algunos de estos capítulos van precedidos de una poesía, que sugiere y eleva el corazón. El capítulo nueve, *Decir que no*, es experiencial, se dice que el ser humano es el único que puede y debe decir no, raíz del comportamiento ético. Saberlo es una cosa, otra es vivirlo. Tras este capítulo se comprende mucho mejor el siguiente: *Acompañarte. Ahora y siempre*. Este y los que vienen después.

En realidad, todos los capítulos constituyen un pensamiento profundo en el que no concurren citas, que las hay, sino un provechoso diálogo con la filosofía acerca de la vida, con pensamientos que no por ser concurrentes algunos de ellos, dejan de ser muy acertados: «La mensajería instantánea nos ha convertidos en seres instantáneos» (p. 144). Desde Tales o Anaxímenes, Aristóteles o filósofos contemporáneos como Wittgenstein, Sartre, Simone de Beauvoir, Cioran o Gadamer, todos ellos desvelan el hilo discursivo de la autora, que habla con cada lector o lec-

tora y también con su futuro hijo al que alerta, propone o le lee textos como los de la *Iliada*, como también hará con Cecilia, a la que, al final del libro, espera tras su segundo embarazo.

Enhorabuena por esta obra a la autora porque no habla de filosofía, sino la vive. Y a cada lector y lectora porque, desde diferentes perspectivas sentirá «el aliento originario» o «el inicial respiro que inasible encadena al individuo que nace con el respirar de la vida toda» (María Zambrano, p. 78).

Juana Sánchez-Gey Venegas