

Crítica de libros

MANGANARO, Patrizia / NODARI, Francesca: *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*. (Repartir desde Edith Stein. El descubrimiento de algunos manuscritos inéditos). Morcelliana, Brescia, 2014. 491 pp.

La presente obra comienza con el prefacio de Laura Boella, la cual nos introduce en el maravilloso mundo de Edith Stein. *Ripartire da Edith Stein* recoge aportaciones de líneas de investigación muy importantes representadas en nombres como Susanne Batzdorff, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Ulrich Dobhan, René Raschke, Angela Ales Bello, Fabio Minazzi, Daniela Verducci, Marcella Serafini, Nicola Salato, Dario Edoardo Viganò, Rosalia Caruso, James G. Hart, Bénédicte Bouillot, Tereza-Brindusa Palade, Salahaddin Khalilov, Konul Bunyadzade, Ronny Miron, Juvenal Savian Filho, Dominika Alzbeta Dufferová, Joshua Sinclair y el singular Francesco Alfieri, si bien no todas las aportaciones a nivel mundial aparecen en dicho libro. Por poner un ejemplo, valga el caso español con la llamada *ecumenética*. Iniciada en la Universidad de Valencia por Agustín Domingo Moratalla como conecedor del tema; presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca en 2013 y publicada por la *Urbaniana University Journal* en *Euntes Docete* 1/ 2014, *Nova Series* LXVII. Este concepto sólo puede descubrirse en las profundas obras de Edith Stein. Superando este matiz, no cabe duda de que *Ripartire* es un claro ejemplo de arqueología lingüística gracias a la gran aportación de cartas inéditas de Edith Stein que nos ayudan a entender varias cosas: primero, el esfuerzo del profesor de la Universidad Lateranense, Francesco Alfieri, por la eficacia; el tesón y su sistemático trabajo. Segundo, gracias a este trabajo podemos saber, percibir y experimentar más momentos sobre la vida de la santa Edith para no idealizarla tanto sino para amarla más en su humanidad como persona.

Si bien en sus orígenes esta obra pretendía ser el compendio de actas del VII Congreso Internacional de Fenomenología bajo el título *Notas y márgenes de la publicación Die Rezeption Edith Steins*, realizado en la Universidad de Bari el 18 de abril 2013, Patrizia Manganaro y Francesca Nodari han percibido que *Die Rezeption* había creado no sólo toda una cadena de reacciones a nivel internacional, sino que también se había tejido una red de relaciones creando una comunidad internacional de investigación steiniana y dando pistas de trabajo a partir de las fuentes. Es por ello por lo que Manganaro y Nodari han visto necesario reconducir un repertorio de estudios críticos sobre el volumen del joven franciscano para buscar un cuadro de la situación a nivel internacional.

Novedades que aporta *Ripartire* son, entre otras, la relación que une a la filósofa americana Anna-Teresa Tymieniecka a Edith Stein. El ponerse siempre en juego y confrontar investigaciones presentadas en esta obra a modo de *clichés* es el espíritu de la misma, que sin duda provoca ese tsunami de confrontación dialéctica que ha de tener todo estudioso. Como dice Nodari: «devolver los frutos de las propias investigaciones sabiendo que éstas pueden ser mejoradas». Otro de los hallazgos desde una actitud de apertura, el lector tiene la ocasión y el privilegio de acercarse al texto de la sobrina de Edith, Susanne Batzdorff, que promueve el diálogo insistente entre hebreos y católicos. También haciendo ver desde una óptica familiar la figura de Edith, meditando sin que el lector se dé cuenta sobre la progresiva conversión de la filósofa Edith al cristianismo.

Siguen varias contribuciones que han sido subdivididas teniendo en cuenta las áreas geográficas de origen de los autores mencionados al inicio de esta reseña. Desde Israel a América, Brasil, Eslovaquia, Azerbaiyán. En Europa, la fenomenología francesa y alemana. Cabe destacar la exégesis steiniana en Rumanía y el Centro de Estudios Fenomenológicos en Bari, en Italia.

También el lector puede como exclusiva leer un esbozo de proyecto cinematográfico del director Sinclair para realizar una nueva película sobre Edith Stein.

Y algo original es el apéndice que aparece al final de esta obra, rico en manuscritos inéditos sobre Edith y que lleva la firma del padre Alfieri. Son cuarenta y ocho páginas que, tras haberlas leído, pueden compararse con la imagen de la intensidad del final de una *mascletà* valenciana, pero que ocurre en las entrañas del lector y más concretamente del investigador. A diferencia del típico carteo entre dos personas, gracias a Daniela Verducci este franciscano italiano es autorizado para publicar cartas personales de Edith Stein con Roman Ingarden. Todo comienza cuando Francesco estaba investigando en el Simon Silverman Phenomenology Center de la Universidad de Pensilvania, donde está conservada la correspondencia privada de Tymieniecka.

El apéndice está estructurado en tres secciones. En la primera, se han editado algunas cartas encontradas en el Archivo de la Biblioteca Estatal de Múnich, donde se ha conservado el legado de la fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius. En este carteo se evidencian las impresiones que tiene Hedwig sobre la conversión de Edith. Le sigue un texto de una entrevista en televisión de 1962, en la cual Conrad-Martius ofrece detalles importantes sobre las circunstancias que le han permitido conocer a Stein durante los años en Gotinga y también recoge sus impresiones sobre las investigaciones de Stein mientras colaboraba con Husserl.

En la segunda sección, Alfieri edita algunas cartas de Hermann-Leo van Breda dirigidas a Conrad-Martius, de las cuales emerge claramente

el papel que Van Breda ha desempeñado en el hecho de recuperar los manuscritos de Edith Stein y en el promover la publicación.

La tercera sección corresponde a la correspondencia privada de Anna Teresa Tymieniecka con Roman Ingarden y con su hijo, Roman Stanislaw. Alfieri ha podido anticipar la publicación parcial de esta correspondencia. La integral confluirá en una monografía sobre el pensamiento de la filósofa americana que él está ultimando.

El lector se quedará sorprendido cuando note que Tymieniecka había tenido la intención de publicar la correspondencia entre Roman y Edith, y también la de otros fenomenólogos que habían tenido relación con Edmund Husserl, en un volumen que hubiera sido un buen instrumento para hacer emerger en las conciencias el movimiento fenomenológico de Gottinga y de Múnich. Proyecto que al final, desgraciadamente, naufragó.

Alfieri ha podido contrastar el cartero Ingarden-Stein y así confrontarlo con la edición crítica publicada en la edición de obras más reciente, la *Edith Stein Gesamtausgabe*. Después de un atento análisis ha llegado a la conclusión de que en esa edición hay disparidad respecto al número de cartas, y de que algunas partes de ellas han sido inexplicablemente omitidas por los editores. Otra situación similar abre una grieta en la edición crítica alemana de las obras de Edith Stein, y esto demuestra asimismo que es necesario un examen minucioso de las fuentes para dar curso a un pensamiento objetivo.

Tal vez cabe mencionar aquí la nueva edición de la publicación de la que fuera tesis doctoral (2010) del profesor Francesco Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*. Acaba de salir, en julio de 2014, revisada y aumentada con nuevas notas, en la misma editorial Morcelliana que edita *Ripartire*. El libro está compuesto de 256 páginas cuyo prefacio está realizado a cargo de Angela Ales Bello. Esta es toda una defensa ante la falta de estudios historiográficos sobre el tema de la individualidad, considerada como punto de partida en numerosos estudios steinianos. Ciertamente que Stein bebe de las fuentes de *De Veritate*, de Santo Tomás de Aquino, y de la *Metafísica* de Aristóteles. Y es aquí donde Alfieri da agua a una laguna seca al establecer a Duns Scoto como un horizonte más que abre las investigaciones en las obras de Stein; aunque en las fuentes originales y primarias de Edith Stein no aparezca como primordial.

Edith decía que algunos de los filósofos medievales han dado muchísima claridad a numerosos conceptos actuales. Por tanto, en sus obras podemos ver convergencias y divergencias, cuestiones muy interesantes para futuras tesis doctorales.

Termino con las palabras de Patricia Manganaro, la cual escribe entre compañeros de camino «en la convicción de que la práctica no *ego-lógi-*

ca de la razón sea el pan de cada día y compartido. Que esto disponga a la escucha y al cuidado del otro; creyendo en la potencia del *Sprachleib*, el sonar de la comunidad empática: el eco de pensamientos y palabras».

María Carmen Cuesta Pérez

MORENO ROMO, Juan Carlos: *Filosofía del arrabal*. Anthropos, Barcelona, 2013. 144 pp.

El pensamiento de Juan Carlos Moreno Romo, profesor en la Universidad de Querétaro (México), se sustrae a clasificaciones fáciles. Su *Filosofía del arrabal*, crítica sin concesiones del eurocentrismo, no podría adjetivarse sin matices como «latinoamericana», ni siquiera como «hispana». Y, sin embargo, su perspectiva es el pensamiento escrito en español y las coordenadas culturales latinas o incluso, como a veces prefiere decir el autor, «romanas». La periferia asume la tarea de reivindicar la universalidad. Para ello se aparta igualmente tanto de abstracciones impostadas como del relativismo cultural. Su opción por el vórtice latino se presenta aquí como filosofía sin más. ¿Cómo encajar esta aparente contradicción? Probablemente, buena parte del esfuerzo reflexivo de Moreno Romo se concentre en mostrar por qué, tristemente, vemos aquí una contradicción. Realmente no la hay.

Pero vayamos por partes. El primer gesto de los ensayos reunidos en este libro es una dignificación de las aportaciones latinas a la modernidad. El gesto implica un trabajo de deconstrucción de la historia de la filosofía. El canon, las jerarquías de prestigio de la filosofía moderna, serían una construcción distorsionada al servicio del dominio cultural protestante, europeo y anglosajón. La genealogía del idealismo alemán, que Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe exponen en *El mito nazi* (Anthropos, 2002) es una de las guías de la filosofía arrabalera. La presunta universalidad europea es un provincianismo.

Para mostrarlo, Moreno Romo busca la refutación en el terreno de la propia historia de las ideas. Se trata de desenmascarar las operaciones de apropiación y distorsión filosóficas. Descartes es el caso que concentra buena parte de su indagación. El «padre de la modernidad» habría sido abducido para un relato protestante de la filosofía moderna. Los aclamados progresos científico-técnicos y secularizadores del «mundo desarrollado» tendrían en él a uno de sus grandes inspiradores. Muchos críticos radicales de la modernidad no harían sino repetir esta imagen interesada de Descartes. Sólo modifican la valoración, pero no cuestionan la apropiación indebida. Y así, la ultraperiferia no podrá sentir nunca a Descartes como uno de los «suyos». El *ego cogito*, supuestamente ajeno

al cuerpo y la empatía, sería el correlato reflexivo del *yo conquisto* de Hernán Cortés, como ha interpretado el filósofo Enrique Dussel.

Pero hay otras lecturas posibles. Para Moreno Romo, Descartes sería un continuador del proyecto contrarreformista de los jesuitas. En el Renacimiento, cuando las nuevas y completas ediciones de Aristóteles vuelven insostenible su concordancia con Tomás de Aquino, se hace necesaria una metafísica que pueda conciliarse con el cristianismo. Y en esa dirección trabajarán las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez, fundamentales para comprender la historia de la filosofía moderna, como bien sugería Martin Heidegger, ese provinciano confeso.

En un sentido análogo, Moreno Romo sigue la inspiración del notable libro de Jean-Luc Nancy sobre Descartes, *Ego sum* (Anthropos, 2007), donde se desbaratan buena parte de los tópicos sobre la filosofía cartesiana en relación con el cuerpo y el pretendido solipsismo. Nancy, en la línea del Derrida que desmontó la lectura reductora que Foucault hizo de Descartes, muestra –contra todos los tópicos– una alianza entre deconstrucción y cartesianismo.

Ahora bien, como apuntamos, esta reivindicación del horizonte cultural latino no debe llamar a engaño. No se trata de oponer una supuesta superioridad de la coordenada mediterránea a la protestante, sino de denunciar una universalidad hipócrita. La tarea es defender la filosofía sin limitación nacional. La filosofía, como indicaba el propio Descartes, es posible para cualquiera en cualquier lugar del mundo. De ahí la lúcida crítica de Moreno Romo a muchas de las reivindicaciones de la filosofía latinoamericana que oponen Europa y América, pues, sin pretenderlo, acaban reforzando el euro-provincianismo. La respuesta de un nacionalismo paralelo, el rechazo de Europa y la reivindicación de naciones filosóficas no europeas, expresarían entonces una nueva victoria del etnocentrismo occidental.

La universalidad vista desde el arrabal no es abstracta. La cancelación de las tradiciones culturales no es la vía de acceso al horizonte común. La defensa del papel del mundo hispánico no es solo una prueba filológica de méritos para ingresar en el club VIP del canon filosófico. Se trata de otra cosa: tomar conciencia de que nunca se hace filosofía en el vacío. Por eso Moreno Romo concede una importancia central a la traducción. El traductor tiene la clave de la universalidad. La salida de la propia cultura se hace desde los encuentros históricos de tradiciones concretas y no desde la abstracción sin raíces.

Resultaría iluminador poner en diálogo la *filosofía del arrabal* con la propuesta de «pensar en español» del filósofo Reyes Mate. En común tienen, al menos, la conciencia del empobrecimiento que supone para el mundo hispánico dar la espalda a su historia y sus problemas para glosar sin tregua a autores anglosajones. Según Reyes Mate, la lengua

española guarda una doble herencia. Por un lado, es la lengua que, con la gramática de Nebrija, acompañó a la espada del conquistador. Pero, por otro, también es la lengua en la que se ha expresado la memoria de los vencidos. Como las voces espectrales que pueblan los cuentos de Juan Rulfo, el español está habitado por un eco profundo de injusticias. Pensar en español es tener en cuenta esta doble herencia inserta en la lengua. Desde ahí cabría afirmar que el falso universalismo de la Europa protestante no solo se refuta en la batalla por la escritura de la historia del pensamiento. ¿No debemos emprender también, en el seno de nuestras propias tradiciones, la tarea de repensar la universalidad? En cualquier caso, la aportación de la *filosofía del arrabal*, como programa crítico, es un viento renovador que barre, como hace siempre la mejor filosofía, los tópicos, prejuicios e ideologemas que bloquean la libertad del pensamiento y la acción.

Daniel Barreto

SEIFERT, Josef: *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Traducción de Pedro Jesús Teruel. Revisiones y añadidos de Josef Seifert. Encuentro, Madrid, 2013. 259 pp.

El último libro del profesor Seifert que ha publicado Ediciones Encuentro consta de nueve amplios capítulos, en la línea de la más fecunda tradición clásica y moderna en torno a la consideración metafísica de la existencia de Dios.

El texto comienza con un breve repaso de aquellos filósofos que han tratado la cuestión de Dios, tema que pertenece al núcleo de la verdad buscada por el intelecto humano desde siempre. Pero si durante siglos la filosofía ha encontrado su cúspide en la cuestión de Dios, a partir del siglo XVIII parece como si éste hubiera quedado reducida a un problema subjetivo o privado, carente de todo fundamento verdaderamente racional. Asistimos al abandono, e incluso a la negación teórica, de la posibilidad racional de pronunciarse, con sentido y valor, acerca de la existencia de Dios; se trata, para algunos, del final de la metafísica en general y también de la teología natural. Al lenguaje filosófico se le impone una tarea de desacralización, y el valor que se le reconoce no pasa de antropomórfico, mítico o hermenéutico. La empresa comenzada por Hume, Kant, Feuerbach o Nietzsche encuentra en Darwin, Freud y Jung algunos de sus más fieles continuadores. De esta sospecha, o rechazo frontal, no está lejos la filosofía analítica y el neopositivismo, así como la denominada «Teología sin Dios».

Todos los demás capítulos del libro recogen y analizan los diversos argumentos de la tradición filosófica a favor de la existencia de Dios.

Las tres primeras vías de Tomás, fundadas en la naturaleza universal del ser del mundo, se convierten en pruebas de la existencia de Dios en su comprensión de la esencia divina, por su conexión tanto con los argumentos de las otras vías tomistas, como con pruebas personalistas o el mismo argumento ontológico: todas ellas se fundan sobre el principio metafísico de razón suficiente. La temporalidad, que subyace a la primera vía –del movimiento–, hace patente la ontológica fragilidad de todo ente finito, así como la necesidad de un Dios eterno, cuyo ser por esencia constituye la razón suficiente última del mundo temporal y cambiante. También la existencia de cosas dependientes de causas eficientes remite a un ser primera causa incausada, absoluto y libre. El carácter contingente de todas las cosas del mundo, incluido el propio ser humano que sufre y se angustia ante la muerte, coloca la razón suficiente de su existencia fuera de sí, en otro ser en sí y por sí, necesariamente real, de quien procede todo libre y espontáneamente.

La quinta vía tomista –la teleológica– posee para el autor una especial fuerza de convicción, pues manifiesta cómo detrás del orden y la belleza que contemplamos en las cosas que nos rodean (no obstante la objeción del mal en el mundo, que requiere un tratamiento explícito), e incluso en el hombre mismo, cabe pensar una causa divina inteligente, suficiente y proporcionada.

Las vías personalistas arrancan de la persona, de la existencia del alma humana, para justificar desde ahí la existencia de Dios. La conciencia subjetiva, por la que cada hombre se experimenta y conoce como un yo idéntico, uno y el mismo; la vivencia personal del propio cuerpo o la espiritualidad que aflora en numerosos actos de la vida; la limitación del conocimiento sensible y el mayor alcance de la reflexión completa sobre sí misma; la precisa delimitación de las competencias del cerebro y la posibilidad del conocimiento abstracto de esencias universales e inmateriales; la intencionalidad que define muchos de los actos subjetivos, así como la autotrascendencia temporal con la que cada uno recuerda y proyecta más allá del momento presente; la libertad personal y la conciencia responsable que obliga a tomar decisiones y a gobernar la propia vida, etc., son algunos de los argumentos esbozados por el autor para probar la irreductibilidad del sujeto humano a su dimensión puramente material, es decir, son algunos de los fenómenos que justifican la existencia de un alma espiritual que dé razón de todos ellos. El conocimiento de esta riqueza ontológica, que constituye el propio hombre en toda su amplitud, a la vez que su radical insuficiencia y fragilidad contingente, apela y reclama una causa diversa de sí: sólo un Dios personal, libre y omnipotente, espiritual, se muestra como la causa y garantía de todo ser, como la orientación y el sentido pleno.

Otra reflexión de tipo personalista lo constituye el orden moral. Primero el autor expone un camino análogo al cosmológico señalado anteriormente: también los actos personales están ordenados a un fin (a Dios), el cual, como la plenitud de sentido, debe existir. Una experiencia finita, como la belleza ética, nos abre el acceso a la profundidad interna de nuestro ser espiritual, en la que se vislumbra el rostro infinito de Dios, y en él, aquella plenitud de sentido. Después Seifert enumera algunas formulaciones de los argumentos morales a favor de la existencia de Dios: a partir de la responsabilidad ante el bien absoluto o de la exigencia metafísica de justicia; desde la incondicionalidad y absolutez del deber ético y la obligación de su obediencia, o merced a la voz interna de la conciencia; a partir del deseo interno de felicidad o de la convicción de que el deber objetivo sólo puede ser realizado en Dios; desde la seguridad de que sin Dios le sería imposible al hombre realizar perfectamente el cumplimiento de la ley moral, o por reconocer en Dios mismo el objeto culminante de todo acto moral, la esencia más alta que confiere unidad a la vida ética. En fin, por encima de todos ellos, y como garantizando la objetiva esencia de la moralidad que los legitima, el reconocimiento de un amor que, en cuanto vivencia finita, remite necesariamente a la santidad de Dios, en quien aquél se da como perfección pura, otro modo de decir su ser.

El capítulo sexto nos ofrece una sugerente exposición fenomenológica de la gratitud y del amor, para conducirnos desde semejantes fenómenos humanos a la existencia de Dios. La gratitud, como acto intencional voluntario que supone conocimiento y juicio del beneficio recibido, y del donante que libremente lo da, sólo tiene sentido en una relación interpersonal de amorosa solidaridad: se agradece algún bien y, sin embargo, nada es más digno de gratitud que la propia persona del donante, en sí y por sí. Pero aunque recibimos continuamente en nuestra radical contingencia, ningún donante humano se nos presenta como la fuente última del don, pues todo hombre es también regalo en su mismo existir contingente: tras este «exceso trascendente de la gratitud humana» Seifert descubre el rostro misericordioso de Dios, de quien procede todo bien. Por otra parte, la fenomenología del amor –humano y divino– se convierte en una declaración de la existencia de Dios: sólo en él, bondad infinita, encuentran la *intentio benevolentiae* y la *intentio unionis*, propias del amor humano, su realización más profunda. Del hecho de que el amor halle su forma más elevada y pura en el amor a Dios, así como de que el entendimiento pueda conocer ese Bien supremo, se deduce la verdad y realidad de su objeto: Dios no puede ser una simple ilusión. En él encuentra su expresión más sublime el amor y la alabanza que lo acompaña, el elogio de la belleza amada y la vibración afectiva del corazón enamorado; en él cobra plena significación humana el riesgo confia-

do y libre que implica la aventura rendida del amor, por la que se cree más allá de lo que se constata: aun en medio del dolor, la osadía de la fe y el ardor de la esperanza, cuando se dirigen a Dios, no tienen motivo para quedar defraudadas. Y si el amor anhela la más estrecha unión con la persona amada, no cabe imaginar comunión más íntima que aquella que resulta del amor a Dios: aquí radica la fuente de la auténtica felicidad. Y aquí encuentra Seifert un camino para probar la existencia de Dios: como hemos observado, la consideración general del amor, en sus manifestaciones esenciales, encuentra su más auténtica realización en el amor a Dios, lo cual indica, de alguna manera, la realidad de su objeto.

De un modo muy breve esboza el autor la cuestión del mal como el mayor problema para un conocimiento racional de Dios. Seifert no hace sino plantear la diferencia entre el mal moral (o pecado) y el sufrimiento: en el mal moral encuentran su última explicación los demás males que nos abruman, y aquél, a su vez, en un abuso de la libertad humana. La superioridad del bien moral, gloria de Dios y manifestación suprema del obrar libre del hombre, y una dimensión escatológica de la historia pueden ayudarnos a justificar lo incomprensible de la permisividad divina.

El capítulo octavo se centra en la cuarta vía de Santo Tomás, en el conocimiento de las perfecciones puras como fundamento del acceso racional a Dios. Sólo estas perfecciones puras (aquellas cuya posesión es mejor que su carencia, que admiten infinitud o son esencialmente infinitas, y entre las que reina, por tanto, una armonía recíproca perfecta y estrecha compatibilidad dentro de su irreducible identidad) pueden conducirnos a Dios. Las perfecciones puras sólo son tales cuando lo son de modo infinito; de este modo remiten a Dios, a quien corresponden de manera objetiva y verdadera: Él es todas estas perfecciones. También el amor, en tanto que perfección pura (lo cual analiza el autor con diversos argumentos), tal como lo presenta una metafísica del amor, debe ser un atributo divino. Así pues, a partir de la contingencia y las limitaciones de los seres finitos, el entendimiento se remonta a un ser infinitamente perfecto, razón de ser de las otras perfecciones limitadas. Ningún ser finito da cuenta exacta ni de su propio ser ni de sus limitaciones: sólo un ser perfectamente infinito y necesario fundamenta el ser finito y contingente del mundo.

Frente a pensadores como Marion o Fuchs, para quienes el argumento de las perfecciones puras no estaría libre de elementos antropomórficos, y sería tan rechazable como la idea de un Dios-legislador o un Dios-soberano concebido al modo humano, Seifert concluye su análisis retornando al argumento de orden moral, ese que conduce desde las exigencias últimas de la ética, así como desde la contingencia metafísica del ser humano, a la afirmación de un Ser portador de perfecciones

absoluta y exclusivamente divinas, reconociendo su legítima validez. El entendimiento humano no sólo alcanza, por la vía negativa, un cierto conocimiento de la esencia divina, sino que el descubrimiento de ciertas perfecciones puras en el mundo le remite a la que es su verdadera y más perfecta realización en Dios.

Si para muchos pensadores el argumento ontológico es el más claramente rechazable, Seifert lo considera la prueba más profunda y el fundamento de todas las demás, y a él dedica su último capítulo. San Anselmo parte de la esencia de Dios en su núcleo más íntimo, como ser que reúne todas las perfecciones y resulta por ello «aquello por encima de lo cual nada otro mayor puede ser pensado»; este es el nombre con el que se designa su existencia real: el de una esencia que resulta necesaria en sí misma e independiente de nuestro arbitrio. Entre todas aquellas esencias necesarias en las que se fundamentan algunas propiedades esenciales necesarias, la de Dios es la única en la que se fundamenta, de manera absolutamente necesaria, la existencia real (mientras que en los seres finitos su existencia no se sigue jamás, necesariamente, de su esencia). Sólo este ser máximamente perfecto se presenta a nuestro entendimiento como aquel cuya no existencia es absolutamente imposible. El concepto de cualquier ente finito como necesariamente existente es una contradicción o un absurdo, pues ningún ente finito existe de manera necesaria. Para el autor, el argumento ontológico no tiene nada que ver con un enunciado analítico o un mero juego de conceptos, ni tampoco con una necesidad esencial condicionada, sino que se trata del conocimiento de la necesidad absolutamente esencial del ser real de Dios. Sólo en su caso la necesaria existencia real se contiene en la esencialidad misma; por eso su conocimiento se desprende del conocimiento de la esencia perfecta de Dios.

Esta es, para el autor, la prueba más segura que nos guía ciertamente a la confesión de Dios como el único ser que tiene en sí mismo el necesario fundamento de su existir real. Y también la más directa, pues nos ofrece la evidencia de una esencia a la que compete ser por absoluta necesidad. Eco del sentir agustiniano, también Seifert concibe esta evidencia como la intuición, por parte del espíritu humano, de una esencialidad objetiva que fundamenta su existencia real y necesaria, y sin la cual no sería Dios.

Aparte de las objeciones que se han puesto a lo largo de la Historia de la Filosofía al argumento anselmiano, o de las que en nuestros días le podamos presentar, no cabe duda de que el libro resulta sumamente interesante porque reúne las pruebas racionales tradicionales acerca de Dios, pero también porque al decantarse por la «ontológica» obliga a nuestro entendimiento de nuevo a tenerlo que enjuiciar, retomándolo en primera persona para discernir su validez. Las bellísimas páginas sobre

la fenomenología de la gratitud y del amor ofrecen al lector creyente una nueva manera de articular la relación armónica razón y fe, y al que no lo es motivos muy originales en clave personal para plantear la razonabilidad de su sentido.

Juan Carlos García Jarama

DARWIN, Francis / SEWARD, Albert-C. (eds.): *Correspondencia de Charles Darwin*. Vols. I y II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Academia Mexicana de Ciencias / Universidad Nacional Autónoma de México. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012, 402 y 387 pp.

Cualquier tiempo es bueno para hablar de este gigante de la ciencia, pero hace apenas unos años, en el 2009, celebrábamos el bicentenario del nacimiento de Charles Darwin (12 de febrero de 1809) y el sesquicentenario de la publicación de *El origen de las especies* (1859).

Ahora, la Biblioteca Darwiniana, asociando el esfuerzo de varias organizaciones (CSIC, UNAM, Academia Mexicana de Ciencias y la editorial Los Libros de la Catarata) han dado a luz esta maravillosa obra con la que no contábamos en castellano.

¿Qué son estos dos volúmenes de cartas? ¿Son todas las cartas de Charles Darwin? En respuesta a la primera pregunta se puede afirmar que esta obra es la edición de una parte de las cartas del autor. A los cinco años de su muerte, en 1887, se publican los tres primeros volúmenes que llevan el título de *The Life and Letters of Charles Darwin*, que acompañados de una *Autobiografía* suya se publicarán en castellano en 1977 con el título de *Autografía y cartas escogidas*. Esta obra se reeditará posteriormente en 1984. Los dos volúmenes que ahora presento no tienen origen en esta primera publicación, sino en otra posterior de 1902, en que su hijo Francis en colaboración con Albert C. Seward recogieron la correspondencia bajo el título de *More Letters of Charles Darwin*.

La respuesta a la segunda pregunta no por previsible es menos interesante. No, no están aquí contenidas todas las cartas de Charles Darwin. El proyecto de su correspondencia es una obra magna que no para de crecer y, gracias a la Universidad de Cambridge y de un modo especial a dos mecenas que son Frederik Burkhardt y Synday Smith, se pueden consultar *on line*, las más de quince mil cartas que se han recopilado hasta ahora (cf. www.darwinproject.ac.uk).

La obra que presento no es sino una nueva traducción (Susana Pinar), con un índice onomástico, pero no cuenta ni con un estudio preliminar ni con una indexación nueva.

La imagen que nos devuelven estas cartas de Darwin es muy plural. Por un lado, aparece el científico conocido que entra en diálogo y relación directa con algunos de los colegas más renombrados de su época como el geólogo Charles Lyell (1797-1875), los botánicos Asa Gray (1810-1888) y Joseph Darlton Hooker (1817-1911), el zoólogo Thomas Henry Huxley (1825-1895) o el mismísimo Alfred Russel Wallace (1823-1913). Por otra parte, Darwin se relaciona con gente sencilla del pueblo. Se cartea con jardineros, naturalistas o con personas que muestran interés por la ciencia.

Los dos volúmenes están divididos en seis capítulos, cada uno con una distribución cronológica y temática. El primer volumen, que alberga desde la carta número 1 a la 377, ofrece el siguiente repertorio: capítulo 1 (elementos autobiográficos), los capítulos 2, 3, 4 y 5 nos hablan de la evolución. El sexto está dedicado a la distribución geográfica.

El segundo se extiende desde la carta 378 a la 782 y tiene como tema la distribución geográfica (6º), el hombre (7º), la geología (8º), la botánica (9º y 10º) y la vivisección y miscelánea temática (11º).

La presente edición se ve enriquecida con algunos elementos como pueden ser la enumeración de los principales acontecimientos de la vida de Charles Darwin, que nos ayuda a situar su correspondencia epistolar en el marco temporal (pp. 21-26) y el índice onomástico al que ya hemos hecho alguna alusión y que se encuentra al final del segundo volumen (pp. 371-387). Pero al mismo tiempo abandona algún elemento significativo de la primera edición, como son las ilustraciones de científicos de la época: «Desgraciadamente, en esta ocasión nos hemos visto obligados a omitir las ilustraciones fotográficas de los científicos de la época que contiene la obra original» (p. 8).

Considero una suerte tanto su publicación como el hecho de ser yo quien haga una breve reseña para las revistas filosóficas y generalistas. Ahora nos queda el acercarnos a la cantera para seguir «extrayendo mineral» y continuar una segunda lectura sosegada de cada una de las cartas.

José Luis Guzón Nestar