

Crítica de libros

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio: *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, 122 pp.

Ambrosio Velasco ha sido durante casi una década director (decano) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un centro con miles de alumnos ubicado en la mayor universidad de habla hispana. Trabaja actualmente en el prestigioso Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Sus intereses filosóficos van desde el pensamiento político, respaldado por una ingente erudición histórica, hasta la filosofía de la ciencia. Muestra de la amplitud de sus intereses y saberes es este libro que reseñamos.

Al leer el título del libro uno podría pensar que se trata *solo* de historia política de México. Y ya sería bastante. En efecto es eso. Pero también es mucho más que eso. En estas páginas hay una reflexión filosófica seria y profunda sobre cuestiones de pensamiento político, de filosofía moral, de epistemología. En ellas el autor entra con acierto en debates filosóficos de gran tradición y calado, como el de la racionalidad, el de la modernidad, el de la naturaleza humana, el de la relación entre lo particular y lo universal o entre el pensamiento humanista y la acción política. Contiene el libro una reflexión de gran valor para los mexicanos, sin duda, y de no menos interés para todos los que formamos parte de la comunidad iberoamericana, e incluso, más allá, con implicaciones filosóficas de interés universal. En concreto, los lectores españoles podemos encontrar en el texto de Ambrosio Velasco una auténtica lección sobre el valor de nuestras tradiciones humanistas, sobre la importancia no siempre bien calibrada del Renacimiento que se dio en nuestras tierras, sobre las enseñanzas de la Escuela de Salamanca o las repercusiones globales de las Disputas de Valladolid. Es decir, el libro de Ambrosio Velasco, que trata con sabiduría y detalle las particularidades de su país, supera con mucho en su alcance intelectual los límites del mismo. Además, aunque su enfoque es histórico, toca continuamente problemas de inmediata actualidad, como por ejemplo el de la multiculturalidad o el de la integración indígena en un estado democrático.

El texto está estructurado en una introducción y seis capítulos, que siguen un orden histórico. El hilo conductor de todos ellos, según ad-

vierte el autor, es el papel que ha tenido la tradición humanista, entendida en sentido amplio, «en la conformación y transformación de la nación y del Estado mexicanos» (p. 13). Esta empresa, declarada ya desde la introducción, le obligará a definir en el capítulo I el concepto de tradición y a hacer una propuesta hermenéutica para el estudio de las tradiciones. Las bases de dicha propuesta están en la filosofía de autores contemporáneos, como Gadamer, Ricoeur, MacIntyre, Popper, Polanyi, Q. Skinner, Popock y Oakshott, cuyas ideas Velasco presenta de modo austeramente claro. Parece particularmente original el equilibrio que Velasco propone entre el enfoque lingüístico y el pragmático, entre la atención a los textos y la atención a las acciones. Acciones interpretadas como textos y textos leídos como acciones.

Una vez clarificado el método hermenéutico que ha de seguir la investigación, le toca su turno al propio concepto de humanismo, abordado en el capítulo II. Distingue entre el humanismo italiano, que a la postre tuvo más influencia sobre el mundo angloamericano, y el humanismo de cuño hispano, que influyó prioritariamente en la conformación de los países iberoamericanos. En Hispanoamérica se forjó un humanismo, que Velasco califica como republicano, cuya influencia sobre lo político ha sido una constante histórica hasta nuestros días. Dicho humanismo tiene ya unas raíces antiguo-medievales, y se va conformando a través de las controversias sobre la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo. Son figuras primordiales en la construcción de esta perspectiva humanista, a uno y otro lado del Atlántico, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, entre otros. Señalemos que uno de los legados intelectuales que se le debe reconocer a Ambrosio Velasco es el rescate y ponderación de la valiosa figura intelectual de Alonso de la Veracruz.

El capítulo III está dedicado al humanismo republicano novohispano, desde la instalación de esta tradición en el Nuevo Mundo hasta la asimilación de la misma en el México criollo. El capítulo IV explora la influencia de la tradición humanista republicana en la independencia de México. Por supuesto, la tradición referida no es la única que ha influido sobre la configuración del país americano. El autor señala otra tradición, en cierto sentido contrapuesta al humanismo republicano, que denomina liberal. Esta última trata de implantar en México el modelo de las democracias europeas y norteamericanas. Se inclina hacia posiciones universalistas, según las cuales el mismo modelo ha de ser válido en todos los puntos del planeta. Este modelo incluye el sistema de alternancia de partidos, las elecciones con garantías y la división de poderes entre otras cosas. Hace más énfasis en los derechos individuales que en los de los pueblos o comunidades. Por el contrario, la tradición republicana nace de la defensa de los derechos de las ciudades y de las comu-

nidades frente a poderes más generales, descontextualizados y abstractos, como pueden ser los de los imperios o estados centralizados. Incluso cuando ambas tradiciones se desenvuelven en un contexto democrático, el humanismo republicano resulta más sensible que su contraparte liberal a lo particular, a las diferencias, a las comunidades locales o indígenas. Estas dos tradiciones son el reflejo de dos ideas filosóficas de la razón. La una, liberal, hace énfasis en los aspectos teóricos, generales, abstractos y universales de la razón; la otra, republicana y comunitarista, en la razón práctica y prudencial.

Según Velasco, la configuración de México tras la independencia se orientó más hacia el modelo euro-norteamericano, liberal y universalista. Dicho modelo produjo avances, pero también demostró sus límites y generó problemas y crisis cuando fue aplicado, con muchas imperfecciones, sobre la realidad multiforme de México. El capítulo V se titula, significativamente, «Crisis del Estado liberal mexicano». A través de sus páginas, el lector avanza en la historia de México hasta la constitución de 1857, la era de las revoluciones y el México posrevolucionario. El capítulo hace avanzar también el argumento filosófico y político de fondo, el hilo conductor del libro: la crisis del intento liberal muestra que la realidad mexicana se adapta mejor a un tipo de democracia más republicana y comunitarista, así como a un tipo de razón más práctica y prudencial.

El capítulo VI, «Crisis del Estado liberal posrevolucionario», nos trae ya hasta nuestros días y centra sus conclusiones en el caso de la integración indígena. Dicha integración no ha sido posible a través de las estructuras de una democracia formal de corte europeo, a pesar de los llamados «Acuerdos de San Andrés». Dichos acuerdos fueron firmados como consecuencia de la reciente crisis de Chiapas. Pero ni el PRI, entonces en el poder, ni el PAN, que le sucedió desde el año 2000, lograron hacer que los acuerdos se materializaran en la práctica. Según el autor, resulta mucho más prometedora la aplicación de la tradición humanista republicana, que, aunque en segundo plano, siempre se ha mantenido viva a través de la historia de México. Dicha tradición podría dar base a una democracia multiculturalista que integraría mucho mejor en su seno la plural diversidad de la realidad mexicana: «Ante la crisis del Estado-nación que padecemos, se vuelve cada vez más urgente transformar la democracia liberal que se ha intentado implantar en México de manera inadecuada, para impulsar un proyecto alternativo verdaderamente republicano de democracia, que responda a las características peculiares de nuestra realidad nacional, y que coincide con las demandas y reivindicaciones de los movimientos indígenas, que son hoy en día los principales promotores de los ideales y valores del humanismo republicano» (p. 115).

El libro de Ambrosio Velasco, a mi modo de ver, abre un debate político necesario. Permítaseme apuntar cuatro posibles vías de desarrollo del debate. En primer lugar, dicho debate debería, en mi opinión, transitar por las distinciones entre diferentes tipos de liberalismo. Las críticas de Velasco hacen blanco más certero sobre el liberalismo continental, afecto al espíritu jacobino y a la racionalidad universalista, y mucho menos sobre el tradicional liberalismo británico. Es más, creo que, una vez hecha esta distinción, el liberalismo *old whig*, en el que podríamos situar a uno de los pensadores más citados por Velasco, Karl Popper, viene a ser muy afín a la idea de razón prudencial y a los poderes descentralizados.

El segundo frente del debate, visto al menos desde el lado europeo del Atlántico, tiene que ver con las experiencias efectivas de multiculturalismo que se han dado en países europeos, experiencias mediante las que se ha pretendido integrar la pluralidad de la población inmigrante, y que, al decir de muchos dirigentes y pensadores europeos actuales, han constituido una decepción. El caso de México es distinto, claro está, porque se trata de integrar, o mejor dicho re-integrar, a la población *más* autóctona, si es que se puede hablar así. Quizá en estas condiciones el multiculturalismo produzca un saldo más positivo que el que ha producido en Europa, pero no está garantizado.

En tercer lugar, sería interesante debatir el tránsito desde el concepto de tradición, con el que se inaugura el libro, hasta el de cultura, presente en el término «multiculturalismo», con el que se cierra.

Por último, me gustaría sugerir que quizá se podría pensar en la democracia formal, de corte liberal, como en un conjunto de exigencias mínimas, condiciones necesarias, aunque no suficientes, para la consolidación de una democracia más plena y plural. En consonancia con esta idea, la democracia republicana tendría la función, no de alternativa, sino de complemento y desarrollo, tal vez de perfeccionamiento de la democracia formal.

En resumen, estamos ante un libro que une de manera magistral el debate político, la erudición histórica y la profundidad filosófica. Un texto valiosísimo para el pensamiento político, no sólo en el país de origen del autor, sino también en toda la comunidad iberoamericana y más allá.

Alfredo Marcos

KANT, Immanuel: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Introducción y edición bilingüe de Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro, colección *Opuscula Philosophica*, Madrid, 2011. 67 pp.

La realidad del mal en el mundo, y sobre todo la realidad del sufrimiento injusto del inocente han sido uno de los escollos intelectuales más fuertes a la hora de justificar la Bondad y la Sabiduría del Absoluto.

El texto paradigmático nos lo ofrece el Antiguo Testamento con el Libro de Job. Filósofos de todos los tiempos se han enfrentado con esta espinosa cuestión. El pasado 2010 fue el aniversario de la obra leibniziana de los *Ensayos de Teodicea* cuyo título original vale la pena volver a recordar: *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*.

El ensayo de cuya traducción damos noticia no es de Leibniz, sino de Kant, de 1791; apareció en el número de septiembre de la *Berlinische Monatsschrift*, poco después de haber dado a la imprenta la tercera de sus Críticas. Es la primera versión que se presenta en lengua española, publicada por primera vez en la *Revista de Filosofía*, 2ª Serie IV(1981) pp. 239-257, y reeditada en el seno de la colección *Excerpta philosophica* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1992.

La relevancia de este opúsculo es conocida y no requiere presentación para los expertos en el pensamiento kantiano. Poder contar con una edición bilingüe facilita un acercamiento a los que, siendo especialistas, todavía no dominan la lengua alemana como para trabajar este texto en el idioma original. La introducción que precede a la traducción constituye una buena guía de lectura para entenderlo mejor.

Kant se enfrenta a la cuestión de conciliar una explicación que dé razón de la existencia del mal, compatible con la justificación de la sabiduría del Ser Supremo. Ante la insuficiencia y fracaso de todo intento racional, Kant propone construir una teodicea recurriendo a las fuentes prácticas del conocer, que, aunque no proporcionan conocimiento, permiten admitir por fe que Dios en tanto que Bien supremo tiene un compromiso moral con la creación a pesar de su apariencia contraria.

«Según el filósofo, como señala el editor, la fe en la sabiduría suprema de Dios sólo puede nacer de una actitud moral pura, de la pureza del corazón que aspira a la “religión de la vida buena” como muestra el caso de Job, el justo sufriente». La tarea encomendada a la teodicea no puede ser otra que la de completar la teología ética con una investigación que trate de resolver la espinosa cuestión del mal, pues para Kant la teodicea que se construye con argumentos sacados de fuentes teóricas del conocimiento es un ensayo vano; es decir, no cabe explicar po-

sitivamente por qué ha permitido Dios que haya mal, pero sí cabe sostener que la aceptación de la existencia de un autor moralmente bueno del mundo no es incompatible con la existencia del mal en la creación. Y esta defensa, no es cosa de saber, ni de argumentación lógica sino sólo de fe racional que engendra en nosotros la consideración de la ley moral.

De este modo, así como era imposible una teología especulativa y sólo cabría postular una teología práctica, también es imposible una teodicea especulativa o doctrinal y sólo cabe una teodicea práctica. Al igual que tuvo que suprimir un saber de lo suprasensible para dejar sitio a la fe racional que conduce a admitir la existencia de Dios, Kant tiene que eliminar la teodicea que pretende lograr conocimiento para hacer lugar a la teodicea que nace de la fe moral. En este sentido se puede apreciar la diferencia con el Filósofo de Hannover para quien es totalmente posible una justificación racional de la Bondad de Dios compatible con la existencia del mal.

M^a Socorro Fernández-García
sofer@ubu.es

AA.VV.: *Cuerpo vivido*. Presentación de Agustín Serrano de Haro. Ediciones Encuentro, Madrid, 2010. 161 pp.

Aparece, con el título *Cuerpo vivido*, un volumen en Ediciones Encuentro que recoge diversos ensayos filosóficos, todos ellos escritos por filósofos españoles –José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau, Leopoldo-Eulogio Palacios, Agustín Serrano de Haro– en torno a la cuestión del cuerpo humano, y ordenados por orden cronológico de su aparición. Podemos decir que el nexo entre todos ellos consiste en la lectura fenomenológica que del cuerpo realizan, si bien subrayando, cada uno de ellos, aspectos diferentes.

Vitalidad, alma y espíritu es el título de unas conferencias de Ortega, con las que se inicia el presente libro. Frente a corrientes de tono idealista, o de influjo protestante, la propuesta de Ortega consiste en recuperar la idea compleja y total de la persona humana, lo cual pasa por superar la división del todo humano en cuerpo y alma. Este objetivo planteado se inicia con una distinción de las tres grandes zonas de la personalidad. La primera, denominada alma carnal, vitalidad, o fuerza vital, constituye el cimiento de nuestra personalidad, en que se encuentran lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual. Junto a esta primera dimensión, el espíritu se presenta como lo más personal de nuestra estructura: se trata del conjunto de los actos íntimos de que ca-

da cual es, y se siente, autor o protagonista. Pensamiento, voluntad, son sus actos propios, actos que brotan de lo más profundo de nuestro yo, y que por lo mismo, escapan al sometimiento del tiempo. El ámbito intermedio a ambas realidades, vitalidad y espíritu, lo constituye el alma, región de los sentimientos y emociones, deseos, impulsos y apetitos. Si en el espíritu es el yo dueño y señor, aquí los actos se experimentan como algo propio pero sin ser el propio yo. Descrita nuestra realidad con esta visión tridimensional, pasa a caracterizar cada una de ellas. Si el espíritu remite a la objetividad de algo otro que sí –la Verdad, la Norma–, el alma es el rincón de lo más privado y exclusivo. Por ello, califica Ortega las distintas etapas del crecimiento humano, lo mismo que las del desarrollo de los pueblos o sus manifestaciones culturales y artísticas, según el predominio de una u otra dimensión; estas tres zonas, y su combinación, nos aclaran los diferentes modos de ser: «Lo mismo que las épocas, cabría mirar los pueblos actuales bajo este prisma de caracterización, calculando la ecuación de los tres elementos que corresponde a cada uno» (p. 52). Sirva el siguiente ejemplo: lo mismo que el niño vive fundamentalmente de su vitalidad, de su cuerpo, el adulto lo hace desde su espíritu. Y si el pueblo griego es expresión sublime de la búsqueda universal, el germano lo es de la vitalidad. Tras el arte gótico, que refleja el imperio del alma y su intimidad sentimental, el Renacimiento lo congela.

La caricia, escrito de José Gaos, nos presenta una interesante lectura fenomenológica de este gesto expresivo, exclusivamente humano, cargado de matices y de rico significado: sólo el hombre es animal de caricias, acariciador y acariciado (p. 71). Suavidad, lentitud, y fugacidad, así como la tibieza o su temperatura común, son algunos de sus rasgos esenciales; calmar, consolar, implorar o placer, sus diversas finalidades. Pero su raíz común no es otra que el amor; un amor que se distingue –y no se reduce– del amor sexual por su profundidad infinita: si el movimiento sexual mira a la posesión –ejecutada por las manos–, el pudor en la caricia expresa su tendencia a acoger, a la contención en el temor, experimentada, sobre todo, en el corazón. Como en el amor, también la reciprocidad pasa a determinar toda caricia; ella es relación de simpatía, de tierna comunión entre la carne de los vivos. Finalmente, la cuestión acerca de su último sentido, hace de la caricia una singular revelación no sólo del amor –natural–, sino, además, de un amor sobrenaturalmente humano, trascendente.

De alma encarnada, nido de intrínsecos dualismos, califica J. Xirau en su texto *Presencia del cuerpo* aquel enigma humano que acarreamos, más aún, que todos nosotros somos. Frente al cuerpo físico, al de la ciencia, a la materia bruta e inerte, es el cuerpo espiritual o espíritu encarnado lo que define nuestra misteriosa realidad. Este cuerpo, que soy

yo, es dibujado con tres fundamentales rasgos o propiedades esenciales: el cuerpo es resistencia, lucha interna y dinámica que reclama, como camino para la salvación, adquirir una integridad personal, únicamente posible en virtud de aquél dominio por el cual yo me entrego, me identifico con el cuerpo. En tanto que instrumento, el cuerpo me incorpora al mundo y el mundo entra en lo más profundo de mí: «Las cosas del mundo se encarnan en mí, se hacen cuerpo de mi cuerpo, alma de mi alma, presencia y revelación, consciencia, mundo, paisaje, perspectiva, camino...» (p. 93). Por el cuerpo el mundo se convierte en instrumento del alma. En fin, el cuerpo es también presencia en la que me manifiesto, abierto al mundo éste se me abre a mí también. Presencia en la que me realizo de manera progresiva, en la que se anticipa mi propia y definitiva eternidad.

En *El rostro y su anulación* presenta L.-Eulogio Palacios una reflexión en torno a dos momentos o cuestiones: en primer lugar, insiste en el valor individualizador –peculiaridad– del rostro humano, expresión de su racionalidad, y definitiva posibilidad de la vida en sociedad. En su máxima expresividad visual o auditiva, el rostro recoge también la indignancia radical de un ser humano que no se posee, que no se contempla a sí mismo, del todo. En segundo lugar, analiza el autor diversos modos en que el hombre anula esa su pública exhibición, la alienación de su propio rostro: frente a manipulaciones materiales o externas, como el antifaz o la máscara, la efigie o la imagen artística, que miran a disimular la aparición del rostro humano ante la visión de los demás, se presenta otro modo de anulación más profundo y último –la conciencia del rostro ilusorio–, consecuencia de una mirada trascendental y que consiste en la desfiguración progresiva hasta la muerte. Pero esta anulación de lo caduco en nuestro rostro de muerte, la anulación espiritual llevada a cabo por la gracia, es principio de paz, conato de eternidad. «La afirmación o la anulación de la existencia aparente son el anverso y el reverso de la moneda de la vida» (p.122).

Por último, en *Atención y dolor. Análisis fenomenológico*, es el propio Serrano de Haro quien nos ofrece una disertación desde la fenomenología del dolor. La relación que el dolor, fenómeno íntimamente humano, y la atención que la conciencia le presta, son revisados aquí, poniendo de manifiesto, en el fondo, la estructura subjetiva del yo que sufre. Con gráficos ejemplos se analizan los diversos grados de esa relación intencional (o atencional), desde el dolor agudo que violentamente irrumpe monopolizando toda posible atención, hasta su extremo opuesto, ese dolor desatendido o inconsciente, pasando por dolencias latentes apenas advertidas, que no interfieren en la normal actividad. Mucho más que un fenómeno de conciencia, el dolor constituye una experiencia nuclear, vital desde la que el sujeto ve modificarse o alterarse el con-

junto de sus demás vivencias: «el dolor se dibuja así como un acontecimiento especialmente revelador de estructuras fundamentales de la existencia consciente» (p. 130).

Pero, por mucho que se quiera perder o retirar la presencia mundana a la hora de aquella experiencia intensa del dolor, siempre le quedará a ésta, al menos, otra espacialidad más interna, la de su propio cuerpo vivido. Por eso, la reflexión final del autor (iluminada por ejemplos concretos de vivencias dolorosas) transcurre entre un tipo de atención dirigida ahora al fenómeno del dolor, y que no es sino aquella intencionalidad propia de los actos de conciencia, fundamental para que la primera Fenomenología caracterizara la subjetividad, y una experiencia más interna o inmediata, la de un dolor físico invasivo, en la que el sujeto llega a perder incluso la conciencia, su propia iniciativa. Entre ambos, esas molestias corporales que el sujeto sobrelleva desde la pasividad, que le son dadas, llamando débilmente la atención consciente.

En el fondo, el análisis fenomenológico del dolor en sus diversas intensidades, aquí expuesto, lejos de detenerse en sus niveles mensurables, va más allá de la mera confrontación con los niveles de conciencia y de atención intencional correspondientes; en juego no sólo está algo físico, ni su conciencia psicológica, sino la estructura completa del yo, el sujeto todo en su cuerpo vivido, sede de todas las vivencias. Pienso que, si cabe o no un análisis al margen de la intencionalidad es cosa que requiere una precisión mayor. Quedémonos, por el momento, con algo que sí parece incuestionable: ante la insuficiencia de las palabras, lo que se impone es la violenta auto-presencia del dolor.

Juan Carlos García Jarama

DÍAZ, Carlos: *Razón Cálida. La relación como lógica de sentimientos*. Escolar y Mayo, Madrid, 2010. 500 pp.

En el panorama de la filosofía española hay autores –muy pocos– consagrados, otros –muchos–, aunque muy interesantes, desconocidos por el gran público, y un número aún menor de grandes maestros, que aunque son conocidos, difícilmente podemos decir de sus obras que se les haya prestado la debida atención que merecen. Este es el caso singular de Carlos Díaz (1944), el máximo exponente del personalismo comunitario en nuestro país. La influencia de este filósofo ha sido decisiva para las muchas generaciones que han entrado en contacto con él a lo largo de sus años de docencia en la Universidad Complutense de Madrid, en la que actualmente enseña Filosofía de la Religión, o bien en las muchas universidades en las que ha sido invitado para dictar cursos

y conferencias, incluso a través del Instituto Emmanuel Mounier en España, México, Argentina y Paraguay, del que es fundador, así como por su revista *Acontecimiento*, pero también por *Communio*, o por el sinfín de editoriales y empresas en las que ha trabajado. Carlos Díaz es uno de los grandes filósofos de nuestro país que ha gastado siempre su vida al servicio de las personas y de la filosofía.

Este filósofo que nunca ha escondido su verdadera condición de cristiano y de compromiso con la Iglesia, es un autor prolífico, sus más de cien libros así lo atestiguan. Este dato nos revela que nos encontramos ante un pensador único que se encuentra siempre en un proceso de continuo movimiento de ideas. El problema es que entre tanto libro, el lector puede o bien marearse y decidir no embarcarse en su navegación filosófica, o bien limitarse a captar una perspectiva parcial de su pensamiento que lleva gestando desde hace ya algunos años. *Razón Cálida*. La relación como lógica de los sentimientos, creemos que constituye el primer libro en donde Carlos Díaz ha intentado presentar de la forma más clara y sistemáticamente posible su proyecto filosófico. Por eso bien merece que le dediquemos una atención especial.

Haciéndose eco de la célebre frase que dijera el premio Nobel de la Paz, Albert Schweitzer: «ha sido necesario ordeñar muchas vacas, pero el queso lo he hecho yo», el filósofo Carlos Díaz reconoce que muchos de los capítulos del libro están constituidos por un elenco de autores y textos variopintos en donde al final obtenemos una imagen de conjunto única e inteligible realizada por él (una de las críticas que le hacemos es su voluntario descuido a la hora de citar las referencias bibliográficas. Mala costumbre que otros filósofos antes que él ya hicieran, como Heidegger o el español Zubiri). En realidad podemos también aplicar este proceso al conjunto de su filosofía, ya que ha sido necesario que su autor haya reflexionado estos problemas a lo largo de toda su obra escrita, para que podamos degustar ahora finalmente este excelente queso curado para todos los paladares. Si tuviéramos que resumir con cuatro palabras la esencia de este gran libro, estas serían: sabiduría, piedad, deleite y utilidad. Se trata de las finalidades o virtudes que según su autor, todo buen libro que se precie debería poseer y, en efecto, creemos que la *Razón cálida* ofrece en sus páginas buenas dosis de cada una de ellas.

Al final del prólogo, su autor siente la necesidad de mostrar su gratitud hacia un alumno y amigo suyo que le ha hecho sentirse «menos miserable, acogido, incondicionalmente acogido. Sólo con algunas personas he tenido en mi vida —dice su autor— una experiencia semejante». Y la verdad es que quién conozca o haya conocido a Carlos Díaz sabe perfectamente que esa incondicionalidad de la que él mismo habla, ese don que constituye la esencia del per-donar, puede atribuírsele también

a su persona. Para quienes han tenido la fortuna de conocerle, en él la experiencia de la auténtica filosofía socrática se hace visible.

Razón cálida consiste en primer lugar en intentar constatar que el gran proyecto de la Ilustración ha fracasado. El ideal de la razón ilustrada ha sido para su autor uno de los mayores engaños jamás perpetrados en la historia de la filosofía. El esfuerzo ingente de esta empresa a lo largo de los tres últimos siglos ha sido inversamente proporcional al volumen de sus resultados positivos. Si examinamos detenidamente nuestro mundo, aquella tesis esgrimida por los ilustrados de cómo la confianza en el Progreso y en la Ciencia han sido los únicos medios favorables para la liberación del hombre, nos lleva a la conclusión de que la Ilustración se ha «deslustrado». La Ilustración ha alcanzado su mayoría de edad y las promesas emancipatorias que nos hicieron aquellos hombres embriagados por la razón, herederos de Prometeo, han resultado ser fallidas. Estas podrían resumirse en cuatro: la omnisciencia, el individualismo, la desconfianza y, por último, la irreligión. Los análisis que hace su autor de los que él mismo denomina como los cuatro jinetes del apocalipsis resultan muy útiles para comprender cómo la arquitectura de la razón fría que ha impregnado toda nuestra civilización, no es sino un modelo racional que ha fracasado y que debe ser sustituido por otro mejor que pueda resultar más adecuado para vivir en nuestro mundo.

Este modo de pensar se acerca según su autor a la racionalidad cálida de Oriente. Autores como Soloviev, Bulgakov, Berdiaev o Florensky pueden despertar a Occidente del sueño ilustrado, sin embargo, el capítulo en donde Carlos Díaz habla de ellos, lamentablemente adolece de falta de profundidad. Ahora bien, su planteamiento queda ya desde ese momento expuesto como la tarea urgente de ampliar los parámetros del racionalismo egológico en el que nos encontramos sumergidos, desde el racionalismo de Descartes, al que denomina «profeta frío», y que llega hasta la mismísima modernidad con Nietzsche, «el profeta de la nada», hacia lo que más bien podríamos denominar un nuevo tipo de racionalismo, que su autor denomina cálido, que pueda ofrecernos planteamientos antropológicos más ricos. Y es que las distintas formas en las que ha sido tratada la persona por los filósofos modernos, estas han terminado por diluirla en un mundo sin más vida que la propia, celebrando así «la apoteosis de este hipotético e inexistente yo». En este sentido, Carlos Díaz señala que es necesario una rectificación del cogito ergo sum cartesiano por el diligo ergo sum: soy amado, luego existo. En adelante, la razón tiene que acoger al amor para comprender en toda su grandeza al otro que nos ama. Solo con la medida del amor y no de nuestra razón, podemos llegar a reconocer al reconocimiento de un tú. La razón pura es una quimera, pues como indica su autor, «nada habría

más fácil para derrotar a un racionalista simplificador que pedirle una definición exhaustiva de esta». Para Carlos Díaz, la razón cálida frente a la pura, incluye no solo el pensamiento, sino también la voluntad, la razón tiene que hacerse palabra cálida. Pero hay que subrayar que aunque el filósofo personalista se dirige contra los usos indebidos de la razón, no quiere suprimir la lógica, más bien lo que intenta es proponernos un nuevo modelo de relación como lógica de sentimientos.

Carlos Díaz apunta a un cambio de marcha, planteado con anterioridad en otro libro suyo (*Entre Atenas y Jerusalén*), el giro de la razón griega a la hebrea. Este viraje consiste en «reorientar la razón griega basada en la polaridad sujeto/objeto (alétheia) hacia la razón hebrea sujeto/sujeto (emet)». El concepto hebreo emet, significa fidelidad, fiabilidad y es el punto de partida para la comprensión de la historia de la Alianza del pueblo de Israel con Yahvé. Este nuevo logos resulta decisivo para comprender el nuevo marco de esta razón cálida. El Dios de la Alianza tiene como principio de actuación la hesed (benevolencia) y junto a emet expresa la nueva estructura del mundo fundada por la voluntad de Dios. Solo después, según su autor, Atenas reelaborará esta ontología modificando los principios que la sostenían. El amor que tiene Dios por los hombres se revela a través de su Palabra fiel. Por tanto esta razón adquiere ya un sentido dialógico y, por ende, necesariamente también una conciencia utopofética como reacción ante la razón fría, aunque sólo cuando tenga que serlo.

Para Carlos Díaz la razón cálida barbariza sin incurrir en la barbarie de la razón fría o del dogmatismo irracionalista. Esta nueva comprensión de la razón exige que la comprendamos desde el nomadismo ya que carece de patria. Además la nueva racionalidad no puede ignorar la dimensión afectiva. Algunas de las patologías que ha generado la vieja razón por su falta de com-pasión son las atrofas afectivas del esteticismo, relativismo, escepticismo, ceguera y el embotamiento, así como las hipertrofias afectivas del sentimentalismo, autocomplacencia, histeria y el exhibicionismo, contra todas ellas emerge la razón cálida. Por otro lado, la razón fría no puede abrirse a lo Totalmente Otro, «al Dios-para-mí que irrumpe e interrumpe en mi vida». Resulta interesante la imagen que nos ofrece el autor para mostrar este giro: «entre arrodillarse para pensar (nueva forma de apostolado del posmoderno) y pensar para arrodillarse (ejemplar forma de modernidad del profeta) ha estado siempre la cosa, entre el creo para entender (credo ut intelligam) que busca creer primero para entender luego, y el entiendo para creer (intelligo ut credam) que prefiere entender primero para comprender después». Carlos Díaz defiende que la razón cálida es la única fuente racional capaz de comprender lo divino y es que desde los parámetros del pensamiento frío, pensar en un ser infinito no es sino con-vertirlo en un objeto clausurado

de mi mente. Dios que se presenta como nóumeno, lo Otro en sí, queda objetivado en mi mente desde la concepción griega de la razón. Resulta imprescindible por consiguiente que para descubrir al Ser Totalmente Otro vayamos más allá de la razón. Este descubrimiento sólo puede llegar, según Carlos Díaz, por el amor, supuesto que nos lleva a pensar cálidamente o, lo que es lo mismo, apertura de un yo que mono-loga para entrar en diá-logo con un Tú. Salir al encuentro del otro desde el amor o pasar del saber al querer. Algunas de estas reflexiones que han sido ya apuntadas por el filósofo judío Lévinas quedan aquí reelaboradas desde y para el cristianismo. Cristo se presenta a los ojos del creyente como el arquetipo del verdadero Tú que ha de tener todo hombre, pero de la misma manera también podemos afirmar que la persona deja de ser cognoscible desde sí misma en la medida que necesita de Aquél.

Otro de los núcleos interesantes del libro consiste en los análisis fenomenológicos de las diferentes dimensiones de la razón cálida: utoprofética, terapéutica e interpersonal. La nueva lógica enseña que la razón más profunda de la existencia es el amor, precisamente porque como señala su autor coinciden ambos límites. En este sentido, el amor tiene también como trasfondo el dolor. Lejos de rechazar la compasión como Nietzsche, Freud, Schopenhauer o Feuerbach, Carlos Díaz la abraza porque «si no me dueles no existes para mí. Si no te duelo no existo para ti. (...) Me dueles también cuando me excluyes, cuando la sociedad se me resiste y me deja fuera (generando resentimiento), me duele cuando me resisto». Los problemas que aquí se plantean son un buen ejemplo para demostrarnos porque desde la razón fría de la Europa post-ilustrada no podemos resolverlos.

El prójimo débil, enfermo, excluido, etc., reclama una nueva forma de racionalidad. La razón tiene que tenerlos (doles ergo sum) como referencia y punto de partida. De manera que la razón no debe limitarse a tener sólo un mero papel crítico de resistencia contra la injusticia. «Quien no lucha contra el mal lo promueve». A su juicio la felicidad y la esperanza son las armas que tiene el justo, y la razón cálida debe perseguirlas hasta que, como si se tratara del fuego robado a los dioses, pueda extenderlas a todos los hombres. Además las acciones utoproféticas, como afirma su autor, si quieren servir para algo, tienen que alinearse siempre con los más necesitados, esto es, viviendo personalmente, actuando localmente y pensando globalmente con ellos. Desde abajo. Frente a lo injusto y con resistencia pacífica. Esta actitud militante y profética que ha caracterizado siempre a Carlos Díaz y que se presenta en este libro como nuevo modelo de racionalidad, es una tarea o rebelión cálida que tiene que ser personal y, al mismo tiempo, comunitaria para ser verdadera. «El profeta es conciencia crítica y exigente, lo mismo

para denunciar la hipocresía y la dureza de corazón –invitando a la conversión–, que para destruir los cimientos del orden viejo y para proponer un mundo mejor».

La razón cálida es revolucionaria pero también terapéutica, no busca suprimir el dolor, esa es la lógica, denuncia Carlos Díaz, que tienen los mecanismos del etnocentrismo para excluir a las víctimas. El dolor ha sido siempre un gran maestro de la vida. Absolutamente brillante es el testimonio que recoge el filósofo de una cuidadora de la Residencia Norte para ilustrar lo que Hundertwasser denomina las cinco pieles del dolor. Para ser un buen orientador, para ayudar a sanar, hay que dar sentido al dolor del otro, y de esto Carlos Díaz sabe mucho, el repertorio de habilidades que nos muestra para poder ayudar al doliente herido así lo confirma. Al final del capítulo se abren nuevas vías que deberían desarrollarse detenidamente en un futuro no muy lejano por su autor: «El verbo therapeuo, la terapia, significa etimológicamente servir a alguien más poderoso: “Cuando entréis en una ciudad, sanad a los enfermos que haya en ella y decid: `ya os llega el reinado de Dios”». Teología de la salud, pues, teología terapéutica de una vida eterna (zoé aionios). Es la salud como gozo de ser eternos, y de serlo agradecidamente. La vida sana entraña una actitud básica de alabanza y de acción de gracias, de lo contrario no se viviría en forma saludable desde este punto de vista. Quien vive desde la fe en Dios escucha en lo más íntimo de su ser: hay esperanza para tu futuro».

La relación cálida interpersonal es acaso una de las partes que más ha venido subrayando su autor a lo largo de sus trabajos anteriores, en especial los cuatro volúmenes de Soy amado, luego existo. Para Carlos Díaz toda relación personal comienza siempre con un vocativo. El nuevo modelo de racionalidad tiene que desplegarse desde la llamada que supone el Vocativo, hacia el Genitivo que es la respuesta. Relación dialéctica que nos abre al don de esa relación vocativo-genitivo que su autor denomina Dativo, el ser para ti. Sin esta d(on)atividad en la que consiste la persona entendida como don, la vida terminaría entendiéndose como Acusativo, tal y como ha venido desde los inicios de la modernidad desarrollándose por Descartes, Hobbes o Rousseau, etc. La crisis del hombre moderno ha puesto de manifiesto que el acusativo es la antítesis de cualquier forma de relación personal. Lo antipersonal de este caso «surge cuando el yo y el tú se vuelve yo sin ti (el alma bella se vuelve corazón duro cuando se encierra en su coraza), y a partir de ahí yo contra ti, o yo contra mí». Por otro lado, el ablativo dice su autor «es un dativo hecho hábito vital: para ti, contigo, hacia ti, desde ti, en ti... (...) ese ablativo pasa a ser hablativo. Una vida que se ha esforzado por ser dativa siempre, termina haciéndose ablativa. Por último, en esta dialéctica, cuando el nominativo es tratado como «yo pienso, luego yo

existo», el lugar que merecidamente le corresponde es el último lugar. Amor est nomen personae, recuerda Carlos Díaz citando a Tomás de Aquino, el nombre del hombre nos ayuda para poder acogerlo y no tratarlo como a un ello. Primero el pro-nombre del otro, el nuestro al final. Y cuando surge el des-encuentro entre un yo y un tú aparece el perdón que «es renunciar al derecho por amor a favor de un amor sin derechos. Perdonar es renunciar a tener la última palabra».

En los dos últimos capítulos, su autor reflexiona desde la persona al personalismo comunitario, «del nada más que personas al nada más y nada menos que personas» construyendo el asiento para que la razón cálida pueda presentarse como la única alternativa real que puede hacer hoy la filosofía contra los numerosos reduccionismos científicos que existen.

Pedro José Grande Sánchez

TORRES QUEIRUGA, Andrés: *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Trotta, Madrid, 2011. 372 pp.

El mal moral, el físico y el metafísico nos tienen abrumados. Hacemos el mal que no queremos y no hacemos el bien que queremos. Las enfermedades y la muerte son espadas de Damocles que constantemente penden sobre nosotros. Cuanto más envejecemos, los límites nos salen al encuentro con mayor desnudez, impotencia desazonadora y necesidad implacable, insuperable. La experiencia del mal nos obliga a pensar, de modo radical, en nosotros y en la circunstancia de que formamos parte, en el sentido último de la vida humana.

Andrés Torres Queiruga, profesor de Teología Fundamental en el Instituto Teológico Compostelano y de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago, ha dedicado muchos años, desde sus primeros estudios de Filosofía en la Universidad de Comillas, allá por los años sesenta del siglo XX, según él mismo nos confiesa, hasta el momento actual, a «repensar el mal». Fruto de esos años de reflexión son las páginas de este libro. Ha querido recoger en una apretada síntesis lo fundamental de su pensamiento sobre un tema que le sigue preocupando a principios del siglo XXI. ¿Cómo mantener la coherencia de un Dios que, creando por amor, de ningún modo puede ser cómplice del mal? Refleja una preocupación filosófica y una preocupación teológica. La primera aparece con su insistencia en la ponerología o tratamiento crítico del carácter universal del problema. Tematiza la segunda en la idea cristiana de Dios como antimal, continuando su esfuerzo por repensar los grandes problemas de la fe en el marco de la cultura actual. Ambas preocu-

paciones confluyen en la puesta al descubierto de un terrible malentendido cultural: «afrontar con el instrumental crítico de la nueva situación un problema que seguía siendo planteado en los términos y presupuestos de la antigua» (p. 9). A dificultades convertidas en cuestiones graves por la cultura crítica de la modernidad, se responde con instrumentos conceptuales premodernos.

Su intención, pues, ha sido afrontar el problema del mal «en coherencia crítica con nuestra cultura secular» (p. 9). De que esa intención alcanzase una plena realización se seguirían ventajas importantes. Quedaría desenmascarada la incoherencia en la que incurren los tratamientos filosóficos y teológicos «en una cultura que proclama de modo unánime la autonomía del mundo» (p. 10). Ciertos filósofos se proclaman celosos guardianes de tal autonomía, excluyendo cualquier influjo sobrenatural, pero no dejan de argüir con los presupuestos premodernos, «pensando en un “dios” que debería estar continuamente interfiriendo en el mundo para impedir o no permitir los males que en él se producen» (p. 10). Algo semejante acontece con ciertos tratamientos teológicos, que proclaman, por un lado, su fe en un *dios* como amor sin límites, pero, por otro, en un *dios* que, pudiendo hacerlo, no quiere eliminar todo el mal del mundo. Hay que hacer frente a estas contradicciones o inconsecuencias culturales.

Insiste en esta inconsistencia histórica y en esta incoherencia conceptual, porque cree que tomarla en serio constituye una necesidad cultural y un avance humano. Con su libro, ante un problema que nos afecta a todos, no quiere provocar la polémica, que puede conducir a la intolerancia, sino convocar a la colaboración solidaria.

Divide su tratamiento del problema en tres pasos bien diferenciados: ponerología, piteodicea y teodicea. La *ponerología* (capítulo III) aborda el problema del mal en y por sí mismo, considerado antes de toda opción religiosa o no religiosa. La *piteodicea* (capítulo IV) tiende un puente hacia la consideración teológica, al hacerse la pregunta de si la presencia del mal abre o cierra el camino hacia Dios. La teodicea (capítulos V-VII) desarrolla la «piteodicea cristiana», en relación con otras piteodiceas religiosas y en diálogo crítico con las no religiosas o con las agnósticas, fundamentalmente con estas últimas.

Los dos primeros capítulos, sobre todo el primero y el segundo en sentido complementario, tratan de mostrar la conveniencia y la posibilidad, incluso la necesidad, de tratar el problema del mal y de la teodicea desde presupuestos verdaderamente actuales. No le parece haber duda de que la dinámica fundamental del planteamiento del problema radica decisivamente «en el descubrimiento de la *autonomía* en los funcionamientos empíricos del mundo», sobre todo de la del mundo humano. Los desarrollos de las ciencias modernas ejercerían aquí un crucial pro-

tagonismo. Alude al hecho histórico de que mientras la peste negra llenó de procesiones la Europa del siglo XIV, el sida sembró de laboratorios la geografía del siglo XX. Se da, aún hoy, la paradoja de que muchos, adversarios o defensores de la religión, defienden la autonomía del mundo, pero pretenden que Dios debería estar violándola continuamente, a fin de evitar los males que lo aquejan.

El verdadero problema que plantea la nueva cultura secular consiste en buscar las causas del mal en el funcionamiento *autónomo* del mundo y en elaborar una visión que permita vivir con sentido en un mundo tan cruelmente herido por el mal. Y dentro de la nueva situación cultural resulta posible fundar críticamente la posibilidad, la legitimidad y la necesidad de una *teodicea*. Leibniz, al fijar su atención en la finitud de la criatura como raíz última de la posibilidad y la existencia del mal, habría orientado el problema de la teodicea hacia la dirección justa: el estudio de la constitución de la realidad mundana en sí misma. Lo nuevo y nuclear de su teodicea es que ya no parte *desde arriba*, asumiendo acríticamente la idea de un dios intervencionista, sino *desde abajo*, analizando la realidad mundana, para ver *a posteriori* lo que es o no es posible desde su propia constitución. Andrés Torres Queiruga, de acuerdo con esa intuición de Leibniz, presupone que es imposible la existencia de un mundo sin mal, y es precisamente eso lo que le permite un repensamiento de la teodicea, hasta mostrar la coherencia interna de la fe en Dios (el Dios cristiano) y de entrar en diálogo crítico acerca de las razones en que se apoya.

No puedo detenerme aquí a resumir todo su discurso. Lo que más me llama la atención es su insistencia en la autonomía del mundo, como si esto impidiera de algún modo el que Dios intervenga en el mundo. Leibniz admite las excepciones de lo que él llama «milagros». Dios respetaría de ordinario la autonomía del «reino de la naturaleza», pero los intereses o designios del «reino de la gracia» podrían motivar en algún caso la intervención de Dios en la naturaleza.

Tengo la impresión de que Andrés Torres Queiruga toma demasiado en serio a la ciencia moderna. Algo que no hicieron Newton y Leibniz, dos de sus grandes creadores. También dentro de nuestro contexto secular, con respeto siempre a los que buscan la verdad por otros caminos, quizás nos vendría bien repensar de nuevo la autonomía de la naturaleza y de la cultura. La perspectiva científica de las ciencias empíricas no permite ciertamente ir más allá del cómo del mundo en el que vivimos. Pero los avances científico-técnicos no impiden que nos hagamos preguntas que nos llevan más allá de esa perspectiva de investigación y actuación.

Necesitamos restablecer el hilo de conexión de la naturaleza y de la cultura con el Fundamento, si queremos afirmar plenamente su sentido.

¿No habría que enseñar a nuestros contemporáneos a leer de nuevo la huella de Dios en las maravillas de la naturaleza? Nos vendría bien realizar un esfuerzo para reencantar el mundo, para remontarnos a la fuente de donde mana la energía creadora que constituye el universo, para penetrar de algún modo en el abismo sin límites (Abgrund) que acoge y fundamenta a todo lo limitado. Los místicos de todos los tiempos han poseído una especial habilidad para remontarse a ese fondo sin fondo donde parece superarse de algún modo los límites (el mal metafísico).

Me gusta recordar que la secularización va implícita en el concepto de creación. Donde tuvo influencia la tradición cristiana, el mundo dejó de constituir una realidad sagrada. Desaparecieron los dioses que personificaban las fuerzas de la naturaleza. Los árboles, los ríos, los astros perdieron su carácter divino. La cristianización de Occidente, en muchos aspectos, significó una progresiva secularización.

Una vez más en este libro, Andrés Torres Queiruga nos impulsa a pensar a fondo desde nuestra situación cultural los problemas filosóficos y teológicos. Quisiera renovar el lenguaje que empleamos para hablar sobre los misterios cristianos de modo que se entienda mejor su significado dentro del mundo secularizado en el que vivimos. Como todos los grandes pensadores cristianos de Occidente, manifiesta una generosa apertura intelectual. Su fe cristiana favorece su confianza en las posibilidades de nuestra razón, sin caer en la tentación de un criticismo formalista o vacío. La valoración extraordinaria de la perspectiva filosófica no le aleja de lo que constituye el núcleo irradiante de todo su pensamiento: Dios descubierto como puro amor y salvación incondicional, revelado definitivamente en Jesucristo.

Ildefonso Murillo

ZUBIRI, Xavier: *Acerca del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, 300 págs.

En 1960, Zubiri impartió una serie de lecciones en donde trató la problemática relativa a la noción de mundo desde un punto de vista filosófico. Este concepto fue importante para el filósofo hasta la publicación de su última obra *Inteligencia sentiente*. El libro se divide en tres capítulos: qué es el mundo, cómo es la estructura del mundo y el fundamento del mundo.

En estos capítulos el autor no sólo trata la noción de mundo, sino que a partir de esta cuestión va desarrollando y elaborando algunas ideas fundamentales de su pensamiento como la noción de respectividad, inteligencia sentiente, impresión de realidad, poder de lo real, la posibi-

lidad humana, la religación, etc. Aquí ya encontramos un distanciamiento claro respecto a Heidegger, sobre todo en la cuestión central del mundo. Éste es, para el filósofo español la totalidad de la realidad en respectividad, que es ya un esbozo de su idea definitiva. Según Zubiri, el mundo tiene una estructura formal y una estructura real. Desde la perspectiva de la primera «el mundo es el sistema de lugares en los cuales las cosas están y aparecen» (p. 82), es decir, el espacio. En el «lugar» hay, ante todo, a parte de otros caracteres, «una libre movilidad objetiva de localización» (p. 83) resaltando el carácter de libertad que hay en la naturaleza. Idea que será fundamental en todo el pensamiento zubiriano, por ejemplo, en la concepción del logos como inteligencia libre. Además, el mundo formalmente es también el «cuándo», es decir, el tiempo, que se entiende «como un estar fluyendo» (p. 84) en «hacia». Aparte de la estructura formal, el mundo en cuanto tal posee también estructura real que se caracteriza por ser procesual y a partir de la cual las cosas se constituyen y cambian.

En relación con el concepto de mundo, Zubiri aborda nociones tan problemáticas como las de tiempo, espacio o materia y las inserta en el contexto de la física más actual de su tiempo. Por ello, en el libro también se encuentra una gran cantidad de referencias a las teorías físicas más importantes de la época, la teoría de la relatividad y la teoría cuántica. A partir de ellas, el autor desarrolla una buena parte de su filosofía de la Naturaleza. En este sentido, este texto es un cierto antecedente de lo que luego sería *Espacio. Tiempo. Materia*.

Por otro lado, el filósofo español considera que el mundo se debe entender desde dos perspectivas fundamentales. Por un lado, desde la perspectiva del macrocosmos en donde elabora su filosofía de la naturaleza. Pero también, por otro lado, desde el punto de vista del microcosmos. Éste refiere aquí al carácter de mundo en el planeta Tierra, esto es, qué es el mundo en la Tierra. Y en ésta lo fundamental es el hecho biológico. Según Zubiri, es fundamental hacer una reflexión acerca de la vida para llegar a una noción más clara de lo que es el mundo. Por consiguiente, también se desarrolla en estos cursos una filosofía de la biología. La vida terrestre está basada en un «rico régimen molecular» (p. 162), lo cual tiene consecuencias que llegan hasta la transformación de la idea aristotélica de sustancia por la noción zubiriana de sustantividad. Este concepto será básico en *Sobre la esencia*, obra que publicaría dos años más tarde.

A raíz de la constitución de organismos vivos, se discute en el libro largamente la cuestión de la evolución. Zubiri trata de explicar filosóficamente qué es el proceso biológico a partir de las teorías evolucionistas más importantes de su época. En este sentido, a raíz de la noción de tiempo y de cambio, lo fundamental de la evolución no es la sucesión

de una serie de potencialidades que van actualizándose tal y como Aristóteles pensó. Sino que entre la potencia y el acto surge la noción de virtualidad. La evolución no es mera generación de especies ni un mero desarrollo de éstas. La evolución es «el paso de una virtualidad a otra virtualidad en tanto que virtualidad» (p. 164). En este sentido, a mi modo de ver, la noción de virtualidad explica de un modo original, preciso, y, sobre todo, filosófico, el problema de la evolución de las especies. Esta evolución se caracteriza por ser un proceso gradual en el cual los seres vivos van adquiriendo una mayor formalización en su medio, hasta llegar al ser humano, en donde hay una hiperformalización y, de este modo, se llega a la noción de formalidad de realidad.

Se pasa, así, de una filosofía de la biología al problema mismo de la inteligencia y acción humanas, elaborando una noología y una antropología filosófica. Zubiri plantea el hecho de que en el proceso de evolución aparecen seres vivos que poseen inteligencia, a saber, los seres humanos. Y desde esta perspectiva trata también la cuestión de la inteligencia humana, según la cual, el hombre es un animal de realidades en el sentido de que siente realidad, de que el contenido de sus impresiones tiene valor real. La inteligencia del hombre es a la vez intelectual y sentiente, idea que será desarrollada en su trilogía sobre la inteligencia ya en los años ochenta.

Por otro lado, Zubiri observa que en el hombre la evolución, además de biológica es también histórica, lo que le conduce al tratamiento de la pregunta por la historia humana. En este contexto se ocupa del acontecer de posibilidades, de las acciones del hombre, del destino histórico, así como de la dimensión social e individual del ser humano. En este sentido, hay que destacar que el mundo, para la persona, cobra «el triple carácter de ser morada, patria y teatro» (p. 200) gracias a lo cual el hombre puede innovar en el mundo. Puede hacer esbozos, proyectos, optar por posibilidades y sobre todo, poder realizarlas en el mundo a partir de su libertad. Toda esta problemática la desarrollaría el propio Zubiri posteriormente en otros cursos y conferencias como *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* y *Sobre el hombre*.

En el último capítulo, Zubiri trata la cuestión del fundamento del mundo. Éste es aprehendido por el hombre de modo experiencial y a partir de esta experiencia se puede llegar al fundamento del mundo porque estamos religados. El autor intenta demostrar la existencia de Dios, en este curso, a partir de las vías tomistas lo que significa que su pensamiento no estaba todavía fraguado respecto a la noción de fundamento. No obstante, el propio filósofo había tratado la temática de forma brillante anteriormente en *Naturaleza, Historia, Dios*. Sin embargo, aquí, la idea de la religación todavía está poco elaborada y tiene un papel secundario. De hecho, Zubiri no duda en llamar al fundamento del

mundo «realidad esencialmente existente», es decir, una realidad en la que ser y existencia coinciden, tal y como Tomás de Aquino propuso. Y como sabemos, Zubiri, consideraría muchos años más tarde al fundamento como «realidad absolutamente absoluta».

En este libro, Zubiri, ya está relativamente distanciado tanto de la fenomenología en el sentido husserliano (aunque el método que encontramos en este curso es el fenomenológico), como de la hermenéutica de la facticidad, en la versión de Heidegger. Zubiri asumiendo el método de la fenomenología por una parte, y el giro hacia la facticidad, por otra, empieza a elaborar su propia fenomenología de carácter realista. Efectivamente, si entendemos que hay que partir de la realidad fácticamente dada, es decir, de la facticidad, y que ésta es siempre una realidad que da más de sí, entonces, una descripción filosófica de la realidad fáctica como la de Zubiri será al menos equiparable en riqueza, precisión y potencia explicativa a la que concluye en esencias universales (Husserl) o la que hace pivotar nuestro ser en el mundo sobre la noción de comprensión (en su concreción y ocasionalidad tal y como hace Heidegger). La formación científica de Zubiri tiene sin duda un papel importante en el camino que elabora de modo propio y netamente diferenciado de sus coetáneos.

Estas son algunas de las cuestiones que el lector encontrará a lo largo de las páginas de *Acerca del mundo*. Quizás lo más destacado del libro en su conjunto sean las reflexiones sobre la física y las consecuencias que Zubiri saca a partir de ellas. En este sentido, un profesional de la filosofía se puede acercar a este libro si le interesan las cuestiones sobre cosmología, astronomía y física cuántica, pues aunque el libro es de los años sesenta, hay en él una gran cantidad de reflexiones filosóficas que pueden ser perfectamente confrontadas y repensadas a la luz de los más recientes desarrollos científicos.

Por último, también será muy útil este libro para los investigadores del pensamiento de Zubiri porque en él se recogen infinidad de cuestiones, desde el tema del fundamento y Dios, pasando por su antropología filosófica y su filosofía de la naturaleza, que son una gran herramienta para entender cómo se fue fraguando el pensamiento más original de X. Zubiri.

Benjamín Porto
Universidad de Granada.
bporto@ugr.es