

## Crítica de libros

BLANCHETTE, Oliva: *Maurice Blondel. A philosophical life*. (Maurice Blondel. Una vida filosófica). William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan), 2010. XVI + 820 pp. ISBN 978-0-8028-6365-2.

El libro de Oliva Blanchette *Maurice Blondel: a philosophical life*, extenso en páginas, claro en el lenguaje, clarividente y fiel en la exposición y profundo en el pensamiento, es un merecido y digno tributo al filósofo francés y un gran servicio a los que se ocupan de filosofía y de teología o están atentos a la actualidad del cristianismo y a la emergencia y asentamiento de la cultura moderna.

Ha merecido ser publicado dentro de la colección «Ressourcement» junto a obras de muy prestigiosas firmas y en la estela de una renovación y revitalización de la teología, dirigida por David L. Schindler, decano del Instituto Juan Pablo II de Washington y editor en Norteamérica de *Communio: International Catholic Review*. El propósito de esta colección es la vuelta a las fuentes de modo que la teología pueda tener su palabra en los desafíos de nuestro tiempo. En su agradecida memoria de las fuentes incluye muchos nombres y destaca en el periodo 1930-1950 a Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Louis Bouyer y los asocia a Hans Urs von Balthasar. En estos mismos años treinta se suprimían en España las universidades eclesiásticas y los seminarios merecían unos juicios del nuncio Tedeschini cuya dureza ha sido siempre reconocida y su verdad no ha sido refutada: «Ha sobrevenido la revolución [la República], providencial. Dos tercios de los seminaristas se han ido inmediatamente, pero se han quedado los más estúpidos, los incapaces».

Entre las fuentes citadas con orgullo y veneración y propuestas como estímulo, más lejanas en el tiempo, pero activadoras de un ambiente, figuran Newman y Blondel. Oliva Blanchette ha hecho aflorar en su espléndido libro la experiencia espiritual de Blondel y su reflexión filosófica, que se sostienen mutuamente. La biografía espiritual de Blondel muestra cómo en algunos valles profundos el río de la vida y los caminos pacientemente contruidos trenzan sus cursos y originan caídas sorprendentes en la evidencia. Las bodas del agua y de la luz, apropiadas para la contemplación, alumbran nuevos deseos y confirman la esperanza de un mayor deslumbramiento. La minuciosa y fiel lectura reali-

zada por O. Blanchette, siguiendo pacientemente el cauce cronológico, nos descubre la génesis, la esforzada apertura de rutas y las mesetas del pensamiento blondeliano.

Ha sido M. Blondel orfebre de la unidad y de la concordia de muchas maneras, mientras, paradójicamente, fue el centro de apasionadas polémicas, hijas de la hostilidad, de la incomprensión y del fanatismo que le rodeaban y también de su audacia personal. No se lanza una piedra al estanque en reposo sin provocar remolinos. Recordamos el malestar provocado por su actitud ante la relación entre el orden sobrenatural de la revelación y de la salvación con el orden natural, filosófico y racional, tan concordes, en principio, con la búsqueda de la verdad sobre la filosofía cristiana, de la que fue testigo excepcional y magnífico expositor mi maestro Ferdinand van Steenberghe. Otro ejemplo insigne fue su osada recuperación de la historia completa de la reflexión cuando incorporó el pensamiento medieval que en los tiempos de Blondel no figuraba en los planes universitarios de filosofía. El primero de los rescatados fue santo Tomás de Aquino. Y la novedad absoluta, la que caracteriza definitivamente su propia filosofía, es la elección del objeto central y revelador, la acción.

La unidad de realidad, donde ésta se nos da a conocer porque está dando de sí, se despliega y muestra, se ensambla con lo otro y, a la vez, hace visible, en el conflicto y la coherencia, el orden, la contrariedad de lo real, el proceso temporal de la maduración y de la decrepitud, junto con la finitud esencial, es la acción. No lo es la substancia, que es secreta y velada en su misma revelación, ni tampoco la trama de las relaciones que ocultan al sujeto subyacente. En la eferescencia de lo real se pone ante los ojos la continuidad de lo que otros filósofos llaman materia y forma, substancia y accidentes, cuerpo y alma, noúmeno y fenómeno, etc. y se difuminan las distancias impuestas por las divisiones y mutuos ocultamientos. Y en la trayectoria de la acción se transparentan las líneas de todo sentido y del Sentido, de la finalidad, de lo posible y de las esperanzas particulares.

Las preguntas que suscita tradicionalmente el ser sobre su unidad y multiplicidad, sobre su esencia pura e ilimitada, deben ser, por lo tanto, enclavadas en la acción, reveladora de lo real en acto, múltiple también y fundada en la Acción Pura e Ilimitada, la que pone orden en la acción, origen y finalidad, a la luz del orden llamado sobrenatural, por encima de la finitud pero inseparable.

Por otra parte, al igual que el pensar reclama de suyo y progresivamente fundamentación radical y una extensión universal, la acción ensancha sus círculos hasta abarcar para su comprensión y posibilidad el universo total y la radical causalidad. En su realidad concreta, la acción pone en marcha la «substancia» o naturaleza de la cosa y sus relaciones

con el entorno que hace presente su universalidad radical. En el hombre se llama «vida». En la vida del hombre están a la obra la deliberación, la elección, la decisión y la finalidad, que son también situación y límite, cumplimiento o fracaso.

Siempre tendremos que lamentar que en sus lecturas progresivas de la obra de santo Tomás, M. Blondel no encontrara ni se detuviera en la doctrina del dominico italiano, huésped algún tiempo de París, sobre la vida, cosa que no podemos reprocharle pues tampoco la han conocido ni neotomistas, ni tomistas, ni paleotomistas. Santo Tomás definía la vida humana, usando técnicamente todas las palabras, con esta frase: «agere se in finem».

De hecho, en el índice analítico de conceptos con que cierra Oliva Blanchette su magnífica exposición de la vida filosófica de Maurice Blondel falta el término vida (life).

Manuel Sánchez del Bosque

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M.<sup>a</sup>: *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. 494 pp.

Un azar académico, la convocatoria de oposiciones a una cátedra de filosofía moral en la Universidad de Salamanca con el perfil de *ética ecológica*, en la década de los ochenta del pasado siglo, propició que el autor de este libro iniciara la aventura académica de escribir una *filosofía del medio ambiente*. Su investigación durante más de veinte años de un tema que, al principio, no constituía el centro de sus intereses filosóficos, le ha llevado a hablar hoy de *giro ecológico*. Se habría producido un cambio de horizonte global de construcción de la filosofía. Al siglo XXI correspondería un modo peculiar de hacer filosofía: el medioambientalismo o ecologismo. Nos hallaríamos ante un cambio de paradigma de autocomprensión de nuestro mundo. Estaría invadiendo nuestra cultura un lenguaje en el que los valores medioambientales adquirirían protagonismo en nuestra autocomprensión de la vida y su sentido. Gómez-Heras intenta reflexionar en y desde este contexto cultural emergente.

Su intención básica consiste en integrar el pensamiento ecológico contemporáneo en la gran tradición de la filosofía occidental, otorgándole un prestigio intelectual frente a quienes ven en el compromiso ecológico una tarea reservada a colectivos contestatarios marginales. La reflexión sobre el medio ambiente en esta perspectiva le lleva a enfrentarse a problemas clásicos del legado tradicional concernientes a la na-

turalidad, al hombre, a la ciencia, a la técnica, al método filosófico y especialmente a la racionalidad práctica peculiar de la ética. Tales planteamientos le obligan a un diálogo constante con nuestros grandes clásicos o influyentes pensadores: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Francisco Bacon, Galileo, Descartes, Rousseau, Goethe, Kant, Darwin, Marx, Weber, Husserl, Heidegger, Hans Jonas, etc.

La introducción y los ocho capítulos en que se divide este libro encuadran y desarrollan con detalle «los procesos de *la pérdida y reencontrado del hombre con su entorno natural, de la formación de la conciencia ecológica y de la peculiar racionalidad que los avala*». El primer capítulo rastrea el contexto sociocultural del que emerge la crisis ecológica. Los dos siguientes capítulos analizan los porqués del olvido de la naturaleza en Occidente y su reaparición en el escenario de la reflexión contemporánea. El capítulo cuarto muestra cómo la imagen que los hombres hemos tenido de nosotros mismos ha determinado en gran medida el modo de entender nuestra relación con el medio natural. Los capítulos quinto y sexto se ocupan de la ciencia y la técnica modernas, es decir, del conocimiento y transformación de la naturaleza en la época moderna y contemporánea. Tema del séptimo capítulo es la ética del medio ambiente, cuya problemática depende en gran parte de lo tratado en los dos capítulos anteriores. El último capítulo, el octavo, nos propone un amplio proyecto hermenéutico, a partir de lo expuesto en los otros capítulos, que implica un enfoque medioambiental de las diferentes disciplinas filosóficas.

Me han interesado especialmente los cuatro últimos capítulos, en los que asistimos a un proceso de reflexión, desde una perspectiva ecológica, sobre la ciencia, la técnica, la ética y la filosofía en el conjunto de sus principales disciplinas. ¿Cómo lograr la armonía con la naturaleza en un mundo donde la ciencia y la técnica parecen imposibilitarla? ¿Cómo debería proceder el hombre para alcanzarla? ¿Podría ayudarnos en ese camino una «reconstrucción ambiental de la filosofía»?

Gómez Heras hace una crítica humanista de la ciencia y de la técnica. Ni la ética ni la filosofía en su conjunto podrían reducirse al conocimiento y a la praxis científico-técnica. Asume la crítica a las ciencias positivas o «razón instrumental» de Husserl, Gadamer y los pensadores de la Escuela de Frankfurt, especialmente la crítica de Habermas. Defiende la complementariedad entre la racionalidad ético-humanista y la racionalidad técnico-instrumental. Habría que evitar a toda costa «el nihilismo axiológico rampante, que planea tanto sobre las ciencias sociales como sobre las ciencias naturales» (p. 448), en la línea de Kant, Husserl y los pensadores frankfurtianos. Piensa que «la intención profunda de Kant, recomponer la unidad y universalidad de la razón humana bajo la égida de la razón moral, continúa siendo una tarea y una urgencia» (p. 449).

Por mi parte no veo claro que esa tarea sea conveniente y deseable si se excluye el papel de una razón teórica metacientífica.

Algunas afirmaciones dan qué pensar. Sin duda, Francisco de Asís, Fray Luis de León y Juan de la Cruz interpretan la naturaleza como lenguaje de Dios, como huella de Dios, pero están lejos de la comprensión hinduista del cosmos. Su vivencia de la naturaleza no implica en ningún caso una cierta sacralización de la naturaleza «con tufillo panteizante». Gómez-Heras se atreve a hablar de «valores morales inmanentes a la naturaleza como criterio prioritario de la hermenéutica medioambiental» (p. 455). Este lenguaje resulta, al menos, chocante dentro de una perspectiva filosófica verdaderamente humanista, como aquella en la que se mueve el autor, perspectiva expresada claramente en muchas de sus páginas.

Aparece con frecuencia el término *hermenéutica*, unido al término *responsabilidad* y al término *naturaleza*. La hermenéutica ecológica proporcionaría al intérprete un nuevo sentido del lenguaje, en el que la visión científico-cuantitativa del mundo y sus aplicaciones tecnológicas quedarían integradas en un modelo de pensamiento que aportaría una experiencia más radical de las cosas. Ese intérprete se situaría en un mundo que abarcaría tanto a su propio yo y personalidad como a la naturaleza misma, entendida como sujeto de vida y valores. Y dentro de tal perspectiva, los valores intrínsecos de la naturaleza generarían obligaciones y de ellos emergerían normas y criterios a seguir por la acción humana. De este modo se fundamentaría un nuevo concepto de responsabilidad vinculado a un compromiso con el futuro.

Gómez-Heras, que se mueve en el seno de la filosofía fenomenológico-hermenéutica, trata de reconstruir su posición en una perspectiva ecológica, sin renunciar a nada importante de lo que ha sido ganado en la tradición filosófica hasta el momento actual. Lo hace porque se siente urgido a pensar filosóficamente su presente, cuando imperan las preocupaciones ecológicas. Aspira a superar la contraposición hombre-naturaleza, que dificultaría las relaciones adecuadas entre ambos.

Pero el enfoque hermenéutico-ecológico tiene sus límites. Ni siquiera en Gómez-Heras, que viene de una tradición cristiana, como otros muchos filósofos modernos y contemporáneos, se explota suficientemente el concepto de creación. Concepto que permitiría proponer hipótesis teleológicas y apuntar a la razón por la que la naturaleza y el hombre serían inteligibles desde la metáfora del «libro». Nos encontramos con la artificiosidad de las filosofías críticas, sobre todo las que van de Kant a Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer y Habermas, entre otros, donde ciertos temas y problemas quedan oscurecidos o silenciados, no negados, bajo los artificios de la crítica. Cuesta remontarse al horizonte

del fundamento y del sentido, con una intención que vaya más allá del lenguaje o de la experiencia del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*).

Por otra parte parece que el temor a la utilización de la naturaleza como mero material de nuestros proyectos (de la razón instrumental) deja en la penumbra una pregunta insoslayable: ¿hasta qué punto podríamos servirnos de la naturaleza (de la Tierra) para nuestro propio beneficio? Quizás no habría estado de más, cuando se habla de la ética ecológica de la responsabilidad, analizar los inconvenientes de ciertos movimientos socio-políticos que, fascinados por la moda ecológica, atribuyen de hecho a la Tierra una tal respetabilidad que supera lo razonable, como si poseyera un carácter divino. La purgación del egoísmo utilitarista en la relación hombre-naturaleza no ha de significar la renuncia a poner responsablemente la naturaleza al servicio de la felicidad humana.

Roturar o desbrozar un terreno es siempre trabajoso. El profesor Gómez-Heras se ha atrevido a reflexionar sobre un tema casi inédito para la filosofía. Reconozco su mérito a la vez que le animo a continuar en el desarrollo de una tarea que conduzca a redescubrir los temas fundamentales de la tradición filosófica sin renunciar a la perspectiva ecológica en todo cuanto posee de razonable.

Ildelfonso Murillo

SGARBI, Marco: *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*. Georg Olms, Hildesheim / Zúrich / Nueva York, 2010. 282 pp.

Que los estudios kantianos gozan de lozanía en el *bel Paese* ha quedado de manifiesto en el último «Kant-Kongress», celebrado en Pisa en mayo de 2010. Marco Sgarbi forma parte de la hornada más reciente de investigadores del área y aúna el rigor científico con una notable fecundidad creativa, gracias a la cual tres monografías –la que comentamos; *Logica e metafisica nel Kant precritico* (Peter Lang, Frankfurt a. M.) y *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft* (Mimesis, Milán / Udine)– han coincidido temporalmente en su presentación al público. El presente volumen aparece en la colección *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, dirigida por Bernd Dörflinger y Heiner F. Klemme y fundada, entre otros, por Giorgio Tonelli, autor en cuya estela se ubica con pleno derecho la investigación de Sgarbi.

La introducción desgrana de forma sucinta y puntillosa el objetivo y la metodología del estudio, que se plantea como una indagación en torno a las trazas que del pensamiento aristotélico se hallan en la redac-

ción de la *Crítica de la razón pura*. La empresa requiere una compleja tarea de individualización de los cauces por los que Aristóteles fue recibido en la filosofía alemana y que mediaron su llegada a Königsberg. Todo ello se refleja tanto en la metodología –que incluye el recurso a la *Quellengeschichte*, a la *Begriffsgeschichte*, a la *Problemgeschichte* y a la *Wortgeschichte*– como en la elección de fuentes: ante todo, dada la relativa escasez de referencias filosóficamente significativas de Kant a Aristóteles, el examen del contexto intelectual que vehiculó la influencia del Estagirita en la redacción de la *Crítica de la razón pura*. El autor reconoce una deuda intelectual con distintos estudiosos, entre los que descuellan Giornio Tonelli y Riccardo Pozzo. A la zaga de ellos se sitúa con la intención de colmar una laguna en los estudios kantianos: «Ubicar a Kant en la tradición aristotélica no significa simplemente dilucidar si en el pensamiento de Kant se encuentran doctrinas aristotélicas, sino entender de qué modo el filósofo de Königsberg ha recibido la tradición aristotélica y la ha reelaborado» (p. 21).

La estructura de la obra avanza en círculos concéntricos. Arranca con el examen de la trayectoria del aristotelismo en Alemania y particularmente en la Universidad de Königsberg, haciendo hincapié en las figuras de Philipp Melancton, Jacopo Zabarella y Abraham Calov (cap. 1), para continuar con el análisis detallado de la obra de Paul Rabe, aristotélico estudiado por Kant en el Collegium Fridericianum (cap. 2), y el desentrañamiento del influjo ejercitado por las obras de historia de la filosofía conocidas por Kant (cap. 3). Se prosigue con la exposición de los enlaces temáticos entre la *Crítica* y la filosofía aristotélica: diferencia entre materia y forma en el conocimiento (cap. 4), entre analítica y dialéctica (cap. 5), concepción y origen de las categorías (caps. 6 y 7) y nociones de juicio y esquematismo (cap. 7), junto con diversas cuestiones relativas a la metodología (caps. 8 y 9).

Sgarbi expone de modo claro, documentado y erudito dónde se hallan los antecedentes aristotélicos de la obra de Kant. Delinea para ello los hitos del desarrollo de la interpretación purista de Aristóteles (frente a la escolástica averroísta y alejandrina) y de la orientación melanctoniana, ambas confluyentes en la Universidad de Königsberg desde su fundación (1544) hasta el primer tercio del siglo XVIII y ejemplificadas, por un lado, en el influjo del paduano Jacopo Zabarella y, por otro, en los trabajos de Calov o Rabe. En este contexto, el nacimiento de una lógica de las facultades como resultado disciplinar de la convergencia entre la fundamental orientación lógica de la recepción de Aristóteles y el interés por el análisis psicológico- fisiológico de las operaciones del alma (enraizado en el *De anima*) supuso un interesante anticipo de la crítica kantiana, como también lo fueron las propedéuticas para un correcto uso de la razón basadas en el examen de dichas facultades. Tanto la

difusión de la perspectiva cartesiana como los nuevos planteamientos desde la ciencia natural y la psicología condujeron al crepúsculo del aristotelismo en Königsberg. Sin embargo, Kant pudo entrar en contacto con la recepción tudesca de Aristóteles gracias a su nombramiento como ayudante bibliotecario en el palacio real de Königsberg (1766-1772), coincidiendo con el período en el que se gestaron las líneas rectoras de la *Crítica*.

El capítulo dedicado a desentrañar la recepción del aristotelismo en Kant a partir de los manuales de historia de la filosofía que el autor pudo haber consultado arroja resultados de enjundia. Entre ellos, la relevancia del influjo de la *Historia logicae* de Johann Georg Walch y, sobre todo, de la *Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker en la comprensión kantiana de las nociones clásicas de la dialéctica, de las ideas, de los principios y figuras lógicas o de la relación entre la lógica y las facultades cognoscitivas, temas que en parte fueron abordados también en el influyente *Cursus philosophicus* de Rabe. De estas obras se puede afirmar, empleando las palabras del autor, que «fueron para Kant no ya una fuente directa de conocimiento de la filosofía peripatética, sino una fuente de juicios y de *modalidades interpretativas* que perdurarán hasta la madurez del pensamiento crítico» (p. 71, el subrayado es mío). Quizá la aportación más original de Sgarbi resida, en este sentido, en mostrar la relevancia genética de la obra de Brucker en la imagen que de la filosofía aristotélica se forjó Kant.

Con el capítulo titulado «Materia y forma del conocimiento en Kant» se inaugura el análisis sistemático. Se expone ahí el enlace entre la distinción trascendental de materia y forma del conocimiento y sus raíces en la recepción germánica de la tradición aristotélica a través de la mediación de Giacompo Zabarella. Está claro que el sentido trascendental de la distinción kantiana no halla su fundamento en la dualidad aristotélica, referida a la constitución hilemórfica del objeto. Sin embargo, la reelaboración zabarelliana (cuya primera muestra se encuentra en el *Liber de tribus praecognitis*), en la que ambos conceptos quedan modulados como *res considerata* y *modus considerandi*, abre el camino a su articulación paralela a las nociones de conocimiento subjetivo (mediado por los sentidos y, por lo tanto, particular) y conocimiento objetivo (consistente en la concordancia del intelecto con la estructura formal a priori del conocimiento y, por lo tanto, universal).

Dicha reelaboración se prolonga en el aristotelismo germánico del siglo XVII (del que la *Gnostologia* de Abraham Calov constituye una referencia próxima a la genealogía de formación del pensamiento kantiano) y del siglo XVIII (en particular, a través de Melchior Zeidler, Andreas Hedio y Paul Rabe). A través del análisis de algunos párrafos fundamentales de la *Crítica de la razón pura* y de los textos que reflejan su proce-



so de redacción (como las notas escritas al margen de la *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier), Sgarbi demuestra fehacientemente que la génesis de la dualidad materia/forma se halla emparentada ante todo con la recepción alemana del aristotelismo (y no con las nociones, sólo en parte conexas, procedentes de la epistemología de Leibniz o Knutzen).

El análisis sistemático prosigue con las nociones de analítica y dialéctica. La afirmación de la génesis clásica –y aristotélica– de la noción de analítica constituye una moneda común en los estudios kantianos. No sucede así con la formación del concepto de dialéctica en su específico sentido crítico. Tras mostrar que ninguna investigación ha logrado individualizar la fuente de la distinción entre una lógica de la verdad y una lógica de la apariencia (*Logik der Wahrheit* y *Logik des Scheins*), Sgarbi se apoya en el estudio sobre la distinción entre *Wahrscheinlichkeit* y *Scheinbarkeit* llevado a cabo por Shuku Funaki para ubicar su génesis en el manual de lógica de Paul Rabe (*Dialectica et analytica*, 1703). En efecto, junto a la analítica (que se ocupa de las estructuras lógicas a priori y de su aplicación objetiva) Rabe distingue entre una dialéctica cuyo fin es la verdad (*logica ex probabilibus*) y una dialéctica que produce engaños –y que esto hace por medio de silogismos sofisticados, que conducen a una verdad sólo aparente, o bien por medio de silogismos oratorios, que conducen sólo a verosimilitud–. Esta segunda variante constituye una *logica ex apparentibus*: el término latino proporciona ya el correlato de la kantiana *Logik des Scheins*. Su establecimiento corre parejo al de la noción de analítica, cuyo antecedente inmediato se encuentra en Rabe; si bien, éste le antepone la exposición de la dialéctica, puesto que sigue un orden *κατ' ἄνθρωπον* a diferencia de Kant, que prefiere el orden *κατ' ἀλήθειαν*.

La articulación kantiana de la cartografía del intelecto humano, en la que la doctrina de las categorías y del esquematismo ocupa un puesto de honor, se inspira formalmente –y ésta es la tesis de Sgarbi– en la recepción de Aristóteles por medio del comentario a las *Categorías* redactado por Rabe. En polémica con Tonelli afirma Sgarbi que Kant habría utilizado la terminología aristotélica «no sólo por motivos extrínsecos (...) sino sobre todo porque se dio cuenta de que la filosofía de Aristóteles respondió eficazmente a los mismos problemas que él intentaba resolver» (p. 206).

De inspiración también aristotélica se revela la distinción entre las perspectivas *κατ' ἄνθρωπον* y *κατ' ἀλήθειαν* como aproximaciones básicas al objeto de estudio, cuya raíz Sgarbi individualiza en la herencia peripatética y su replanteamiento en las obras de Zabarella (comentario a los *Analytica posteriora*) y de Rabe (*Dialectica et Analytica*). Lo mismo sucede con la perspectiva arquitectónica de la KrV. Su crucial relevancia en el proyecto –no otro que el de un «tratado de metodología de la metafísica» (p. 247)– está emparentada con el lugar que la sistemati-

dad arquitectónica de los elementos del conocimiento ocupaba en la *Methodologia* de Calov.

*La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica* bebe de fuentes numerosas y bien seleccionadas, tanto clásicas como modernas y contemporáneas. Con todo, y frente a la relativa abundancia de referencias a la literatura secundaria en lengua italiana, inglesa o alemana, se echa de menos una revisión de la bibliografía publicada en castellano. Desde el punto de vista de la estructura hay que notar algunos desajustes, poco relevantes en el contexto de una exposición bien trabada. Así, las interesantes consideraciones de las páginas 122-124 sobre la distinción entre materia y forma en los escritos posteriores a 1781 se hallan desplazadas respecto del hilo conductor de la obra; la brevedad del *excursus* impide el tratamiento suficiente de un tema que tampoco debe ser abordado, ya que el planteamiento de la obra restringe su alcance a la *Crítica de la razón pura*. El apartado dedicado a la analítica (pp. 143-145) resulta algo deslavazado; da la impresión de haber sufrido amputaciones de las que queda traza en la conclusión del capítulo. En efecto, en ésta se señala algunas conclusiones que no brotan del texto sino que aparecen *ex novo* (en particular, las numeradas como 8 y 9, vid. p. 146); estas conclusiones, en sí certeras pero no conectadas con la exposición de la que habrían de constituir el corolario, testimonian la probable ausencia de una parte del texto que estaba incluida en el plan original.

Por lo que respecta a la forma, el volumen revela un proceso de redacción y edición un tanto apresurado. Esto se refleja en la presencia de erratas que podrían haber sido subsanadas por medio de una comprensiva revisión y corrección de pruebas. Por otra parte, hubiera sido deseable que las citas latinas quedasen reproducidas en italiano en cuerpo de texto, con el original en nota, en lugar de intercalar el texto latino en el desarrollo de la argumentación menoscabando la fluidez del discurso.

Los reparos expuestos, en su gran mayoría formales y de detalle, no restan brillantez a una obra que por mérito propio está llamada a convertirse en referencia importante en los *Kant-Studien*. Marco Sgarbi ha tejido una trama que se inserta en la estela de la mejor *Begriffsgeschichte* y ha puesto, de este modo, una pica en el Flandes de los estudios kantianos. Queda cubierta con solvencia una laguna hasta ahora presente en el panorama investigador en cualquiera de los principales idiomas del ámbito de estudio. Se trata, por lo tanto, de un texto sobresaliente, cuya traducción al castellano resulta más que aconsejable.

Pedro Jesús Teruel  
Universidad Cardenal Herrera, Valencia

FERRER, Urbano: *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*. Plaza y Valdés/Thémata, Madrid/Sevilla, 2010. 194 pp.

En los últimos años ha aumentando considerablemente la literatura secundaria sobre la obra de Xavier Zubiri, especialmente la que ha centrado su reflexión en el campo de la Filosofía práctica. Entre las monografías y tesis doctorales recientes más representativas cabe citar las de J. Corominas, *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo* (2000), O. Barroso, *Verdad y acción. Para pensar las praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (2002), J.M. Domínguez, *La razón moral en Zubiri: de la protomoral a la moral normativa* (2003) entre otras. A ellas habría que añadir los ya clásicos trabajos de A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (1997) y de E. Bonete, «La ética en la filosofía española del siglo XX» (1989). Sin embargo, todos ellos de una u otra manera han eludido enfrentarse a la cuestión fundamental de las implicaciones antropológicas de la ética. En este sentido, la última obra de Urbano Ferrer viene a cubrir un importante hueco que la bibliografía especializada había desatendido. Con su arsenal fenomenológico, el profesor Ferrer acomete la tarea de establecer con el gran pensador una lúcida discusión que arroje luz sobre los enfoques éticos-antropológicos del filósofo vasco, a la vez que revele sus carencias en algunas cuestiones. De este modo, haciendo honor a su subtítulo, la obra resulta un apasionante diálogo entre Zubiri y la más pura, y también heterodoxa, tradición fenomenológica de los Scheler, Stein, Hildebrand, Marías o Polo.

Encuentra su antecedente inmediato en un capítulo de la conocida *Ética* de José Luis López Aranguren titulado: «La justificación como estructura antropológica moral». En aquel conocido texto, Aranguren, que seguía de cerca a Zubiri, mostró que lo moral es un hecho que estaba enraizado antropológicamente, y que no era una mera propiedad de los actos humanos. Para Zubiri, la justificación y la voz de la conciencia constituían estructuras antropológico-morales. La justificación se presentaba en relación con la falta de ensamblaje en el hombre entre sus estructuras instintivas y el medio (*Umwelt*). Mientras que la conducta animal está determinada por su movimiento dentro de un medio ajustado a su dotación específica, el hombre carece de especificidad biológica y, correlativamente, también está falto de un mundo en torno específico, abriéndose así al mundo (*Welt*) como totalidad. La proximidad de Zubiri a Gehlen o a Plessner, que Ferrer no atiende en su libro, es aquí innegable. La ausencia de justeza implica que el hombre tenga que justificar (*iustum facere*), hacer el ajustamiento que no le viene dado. Para ello, recurrirá al orbe de posibilidades de que dispone, con las que dar cuenta de su conducta. En tal entrelazamiento entre realidades y posibilida-

des, emerge el orden de la Moral. En cuanto a la voz de la conciencia, evidencia el carácter absoluto de mi realidad sustantiva, tal que no reposa sobre mí, sino que es una realidad de la que cobro conciencia. Así pues, la Antropología se presenta de manera inevitable como presupuesto de la Ética.

El libro consta de seis capítulos con una disposición externa zubiriana, que los presenta entrelazados entre sí y organizados cada uno en tres epígrafes. En el primero, titulado «Voluntad y libertad: la esencia del acto volitivo, su surgimiento y sus expresiones», se atisba ya el patente matiz antropológico que adquiere la voluntad para Zubiri y para el propio autor. En él se esbozan las contribuciones del pensador a los desarrollos sobre la volición y sus orígenes, indagando la existencia de algún acto que exprese la esencia de la voluntad a partir de la asunción de que la formalidad de realidad es dada en la impresión o sentir correspondiente, por contraposición a la formalidad afectiva o susceptibilidad y la formalidad estímulo o sentiscencia (p. 30). Seguidamente, en el capítulo II, «La volición como perteneciente al dinamismo vital», se determina que el acto del querer forma parte del viviente humano y que se inserta en el dinamismo constitutivo que le es propio. Ferrer recorre el complejo tema de la temporalidad humana, para concluir que aquella y la voluntariedad remiten a la realidad personal, donde adquieren su concreción y configuración propias. Tras ello, se lleva a cabo un doble acercamiento a la persona: desde el sistema y desde el dinamismo de la santidad. El capítulo IV, «La dimensión moral de ser humano», es el fundamental de la obra. Para Zubiri, el hombre es moral en la medida en que es un ser de posibilidades apropiables. De este modo, la moral no sería algo que se añada extrínsecamente a los actos, sino que «el hombre es constitutivamente moral» (p. 81). El capítulo rompe el esquema zubiriano con un anexo en donde Ferrer, «sin salirse en exceso» del pensamiento del vasco, expone las bases ético-antropológicas de la dimensión política. El capítulo V versa sobre «El bien y el mal en la estimación y en la volición». También presenta un anexo en el que se arguye sobre «Dios como fundamento del poder de lo real». El libro se cierra con el capítulo VI: «Algunos desarrollos interpretativos de una filosofía zubiriana de la praxis», en donde el autor discute y valora las proyecciones prácticas actuales de la obra de Zubiri.

En síntesis, se trata de un logrado intento de abrirse paso en la Antropología de Zubiri para completarla y/o superarla en aquellos elementos de la teoría zubiriana que permanecen abiertos: la teleología de los actos humanos, los hábitos cognitivos y prácticos que tampoco desempeñan papel relevante en la Noología del autor vasco, la temporalidad específica humana y la libertad trascendental de la persona. Es verdad, como claramente pone de manifiesto Ferrer, que si bien a propósito de

la persona Zubiri insiste en el carácter suyo que tiene la realidad humana como sustantividad y en la temporalidad como dimensión propia, sin embargo no llega a enlazar la libertad en términos trascendentales con la persona. Por lo demás, la obra ofrece una buena y atractiva panorámica de la obra del gran pensador español, aunque se circunscriba a un aspecto determinado, a la vez que contribuye de manera sugerente al debate y a la investigación en el ámbito de la ética fenomenológica y el personalismo.

David Soto Carrasco  
Universidad de Murcia / Università di Bologna  
Correo electrónico: davsoto@um.es

BECK, Heinrich: *Dialogik – Analogie – Trinität. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*. (Dialogicidad – Analogía – Trinidad. Contribuciones y ensayos del autor con ocasión de su 80 cumpleaños). Introducción de Erwin Schadel. Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2009. 755 pp.

Objeto de este volumen es reunir los *disiecta membra* del filósofo Heinrich Beck para someterlos a un amplio público en una antología de treinta textos que tocan ámbitos concretos de problemas. En ello se distingue de la perspectiva globalizante propia de otros trabajos de Beck como *El carácter de acto del ser*, traducido a nuestra lengua. A través de las contribuciones aquí escogidas con ocasión de su octogésimo cumpleaños se llega a familiarizar el lector con el centro y el contenido de la filosofía beckiana.

Beck resaltó muy pronto en su itinerario filosófico que la autoconciencia humana condicionada temporalmente mana de un origen no condicionado y supratemporal porque es conciencia del propio *ser*. En cuanto propio se distingue de los demás, pero en cuanto ser es trascendental, concuerda o es unánime con los demás seres. La limitación del ser ha de entenderse entonces como algo por naturaleza ulterior. Con ello se abre el acceso a un ser en el que acontece el carácter de acto de ser como ilimitado y prototípico, con dos momentos dominantes: un destacarse en sí mismo en el autoconocimiento y un ir hacia sí mismo en la autoafirmación. En ello se articula el triple estatus del ser como acto que Beck llama a veces carácter «in-ex-reinsistencial» del ser. Es decir, que el ser se caracteriza por un inicial estar en sí mismo, un salir de sí o expresarse y un retornar a sí o estar en sí mismo de manera completa. Este triple estatus en que reconocemos la doctrina clásica del *exitus* y

del *reditus* tiene su figura perfecta en Dios y se refleja en la conciencia humana y en todo ser limitado.

La estructura triádica del ser es también designada como un acorde de tres sonidos (*Dreiklang*, en la p. 192), coincidiendo así con lo que el Barroco conocía como «Trias harmonica radicalis»: la octava eficiente, la quinta formal y la doble tercia final en las cuales el sonido se completa y gana su plenitud interna. Por despliegue estructural análogo de esta estructura elemental triádica se puede representar de manera orgánica todo el campo de las proporciones tonales. Así, los análisis ontológicos de Beck hallan en las relaciones tonales una correspondencia, de modo que el carácter de acto del ser llega en ellas, en cierto modo, a «sonar». Sobre ello trata la contribución decimosexta de este volumen.

En su tesis de 1955 sobre la doctrina de las modalidades de Nicolai Hartmann (que identifica dinámicamente realidad y posibilidad), Beck declaró críticamente que en el orden del ser no se halla ni férrea necesidad ni no necesidad caótica sin estructura, sino una necesidad llena de sentido final que no excluye el espacio de juego interior de la no-necesidad (libertad). Este principio lo desarrolló intensamente en su escrito de habilitación de 1962, *El carácter de acto del ser*, donde en discusión con Platón, Aristóteles, Agustín y Hegel, pero sobre todo con Tomás de Aquino, trata sistemáticamente el carácter de acto del ser y su validez como clave hermenéutica para otras investigaciones.

Con ambos escritos estaba Beck bien pertrechado para su actividad docente en la Universidad de Bamberg. Desde esa comprensión de trasfondo de que el orden del ser representa una poderosa fuga que vibra sustancialmente en trisonido se dirigió a la praxis, dedicándose a la formación filosófica de pedagogos, a la formación filosófica de teólogos, a su proyecto sobre «Paz creativa por el encuentro de las culturas del mundo» (desde 1980) y a presentar todo ello en abundantes conferencias y congresos. En realidad, esta tripartición es la que refleja el libro que tenemos entre manos. Reúne trabajos ya publicados de Beck y divididos bajo tres bloques temáticos: 1) Sobre la filosofía de la educación y la antropología; 2) Sobre la teoría del conocimiento, la ontología, la metafísica y la filosofía de la religión; 3) Sobre la filosofía de la historia y filosofía de la cultura y sobre la ética. La selección ha sido hecha por Erwin Schadel, al que fundamentalmente seguimos en estas líneas de presentación por dos motivos: porque su compendiosa introducción sirve de hilo de Ariadna ante el grosor de los temas y del libro en sí, y también porque al cabo es el discípulo más aventajado de Heinrich Beck, con quien lleva compartiendo trabajo e investigación desde hace más de treinta años.

El hecho de que dieciséis de las treinta contribuciones recogidas en este volumen hayan sido redactadas siendo Beck emérito da una idea

de la fecundidad como escritor y pensador de nuestro homenajeado. Líneas de esta productividad tardía, además de lo contenido en el volumen, son: la técnica, personalismo in-ex-insistencial, el Estado como promotor de valores de sentido, las etapas de la vida, budismo zen chino y dialéctica hegeliana como momentos de un discurso filosófico intercultural, lectura de acontecimientos de actualidad (como el eclipse de Sol de agosto de 1999 o el 11S), la salud como don y tarea, la tesisura de América Latina para el encuentro creativo, razón y fe, ética situacional y ética normativa, identidad de Europa, identidad del cristianismo frente al islam, sentido de la vida y política, etc.

La filosofía de Heinrich Beck no es ni monista ni pluralista, ni empirista ni racionalista, ni accionista ni quietista. Más bien se realiza en el esfuerzo permanente de «leer juntos» en el pensamiento estos y otros contrastes. Aunque creemos –en leve contraste con lo expresado por Schadel– que lo hace desde una actitud fundamentalmente realista con explícito rechazo del idealismo, la actitud del realismo ontológico radical. Muy en consonancia con el mismo estilo de pensar de Beck, donde todo se relaciona con todo, los artículos del volumen de homenaje pueden leerse de manera independiente. En el fondo son variaciones del mismo tema: el carácter de acto del ser. Para indicar la capacidad de Beck de preservar en lo particular el todo se ha titulado el volumen *Dialogicidad – Analogía – Trinidad* como términos que deben entenderse sincrónicamente. La fundamentación última de la dialogicidad y de la analogía es la Trinidad. Y por ello la posibilidad última de todo diálogo.

Con estos tres términos, en efecto, cree Erwin Schadel que puede resumirse el filosofar integral de Beck. Veamos algo de cada uno de ellos.

Respecto a la dialogicidad, Beck quiere poner en diálogo la dialéctica antitética de Hegel (que surge de su tesis de la identidad negativa del ser y la nada) y la concepción tomasiana de la analogía del ser. La dialéctica en Hegel se realiza en la identidad del pensamiento puro, en el sujeto trascendental. Desde este punto de vista, y tomando la distinción de Tomás de Aquino entre ser y esencia, Hegel es calificado como un filósofo de la esencia, que reduce el acto de ser al modo de la idealidad. Pero cree Beck que el concepto hegeliano de identidad negativa es integrable en la naturaleza del acto de ser articulada por Tomás, lo que hace resaltar aún más esa naturaleza. El ser que reposa en sí (momento de la unidad, a veces llamado por Beck de la realidad) se destaca desde sí a la esfera de la idealidad (momento de la verdad) para retornar a sí mismo, cumplirse y perfeccionarse (momento de la bondad). El primer momento es el que Hegel no ve. En cambio, desde la concepción de que la dialogicidad es más radical que la dialéctica, Beck puede hacer una precisión metódica a la *Aufhebung* hegeliana en tres sentidos: 1)

Tesis y antítesis están conservados en la síntesis en su contenido positivo de verdad; 2) Están negados en su negatividad (en virtud de la cual se excluyen) y extinguidas respecto a ella (el punto de partida de la tesis y de la antítesis se ha abandonado); 3) Están sobrepuestas a sí mismas en una atalaya más alta que abarca las dos partes en una unidad esencialmente superior. La rítmica interna del citado entreveramiento de realidad, idealidad y bondad es también fundamental en el diálogo interhumano, en una relación ecológica con la naturaleza preespiritual y en la relación religiosa con Dios.

El segundo concepto es el de analogía. Todo hablar de unos con otros sería una empresa vana si las cosas de que se habla no pudieran ellas mismas co-responderse, si no estuvieran en relación análoga. Para una dialogicidad filosófica es fundamental una comprensión de la analogía ontológicamente concebida. La analogía es «la más bella de todas las conexiones» y, como dice Plotino, «mantiene todo junto». Mientras que algunos filósofos y teólogos contemporáneos han orillado la analogía (Horkheimer) y otros la han rechazado (Barth, Topitsch, Habermas...), la *analogia entis* está en el corazón de la filosofía beckiana. Con ella no se trivializan las diferencias del ente, sino que se las toma en serio «conforme a proporción», evitando tanto la univocidad como la equivocidad. Erwin Schadel hace notar, a título de ejemplo, diez campos en los que se ve la fecundidad de la analogía a lo largo de las contribuciones recogidas en el libro. Pongamos tan sólo un caso precisamente centrado en el pensamiento sobre la educación. A Beck se le plantea la pregunta sobre «lo propiamente pedagógico»: si está al servicio del objeto o al servicio del sujeto. Y responde que en virtud de la participación mutua del ser el sujeto se perfecciona en el objeto y el objeto en el sujeto (p. 109). Se propone así una «ética del ser» que se presenta como «síntesis» entre ética normativa (subjetivo-general) y ética de situación (objetivo-especificante). Entre los otros nueve campos merece mencionarse aquel que está tan en el corazón de Heinrich Beck, el proyecto de una «paz creativa por medio del encuentro de las culturas del mundo». Es un tema que se trata en la contribución 28.

El tercer concepto aglutinante de la filosofía de Beck es el de Trinidad. No cabe duda de que nuestro filósofo podría suscribir la breve sentencia de Kepler, «Omne trinum perfectum». La Trinidad ha amontonado frente a sí objeciones, obstáculos, resentimientos. Beck da nombres, identifica corrientes adversas a la Trinidad o simplemente indiferentes hacia ella. Sin embargo, constituye la raíz última de la metafísica de Heinrich Beck. Es obvio que el autor comparte la visión agustiniana de los *vestigia Trinitatis*. Por nuestra parte, el desarrollo más completo, sistemático y sugerente de la Trinidad que conocemos en Heinrich Beck es su libro titulado *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Onto-*



*logie und Metaphysik* (Dimensiones de la realidad. Argumentos sobre la ontología y la metafísica). Mereció una amplia recensión crítica en las páginas de nuestra revista (en el número 62). El lector encontrará allí el más completo retrato de la estructura triádica de la realidad, identificada en el curso espiral de la evolución desde las estructuras materiales más elementales como lo puede ser la luz. Dejemos un poco abierta la puerta del misterio, como en actitud de no querer contarle todo. Ante una realidad olvidada incluso por algunos teólogos, Beck está convencido de que reflexión sobre la Trinidad puede sustentar la solución de muchos problemas actuales de la humanidad. La densidad y la profundidad del pensamiento filosófico de Heinrich Beck merece que atendamos a esta sugerencia que desde hace muchos años viene siendo santo y seña de su pensar y de su buen hacer.

José Luis Caballero Bono