

Crítica de libros

NEGRO PAVÓN, Dalmacio: *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro, 2009. 437 pp.

Muy oportuna ha sido en estos momentos la reciente publicación de *El mito del hombre nuevo*, del profesor Dalmacio Negro. Corren tiempos en los que ciertas declaraciones públicas, sentencias de altos tribunales, proyectos de ley, cuando no leyes ya promulgadas, parecen denotar una creciente y extendida pérdida del sentido común. Desde luego ponen de manifiesto un claro distanciamiento del *ethos* que ha nutrido desde siglos la percepción mayoritaria en Occidente de lo que debe y no debe ser. Pero el desconcierto puede alcanzar horizontes más amplios: ¿qué le está sucediendo al hombre?

Este nuevo libro de Dalmacio Negro podría quizá considerarse como un rico abundamiento, desde la perspectiva actual y con todo lo que ha ido pasando en el terreno del espíritu desde entonces, si bien con una más ambiciosa y erudita tarea de fundamentación en la historia de las ideas, en esa «inmensa “deriva”» –según palabras de su autor en el prólogo de la obra– sobre la que reflexionara el ya clásico libro de Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, oportunamente reeditado por Encuentro en 2008. A punto de concluir la Segunda Guerra Mundial y con Francia presa del expansivo nacionalsocialismo, un lúcido Henri de Lubac nos advertía del rostro enteramente nuevo que presentaba el ateísmo contemporáneo respecto a otras formas de ateísmo que han acompañado siempre, de un modo u otro, a la historia del cristianismo: «No hablamos de un ateísmo vulgar, que es propio, más o menos, de todas las épocas y que no ofrece nada significativo; tampoco nos referimos a un ateísmo puramente crítico, cuyos efectos continúan extendiéndose hoy, pero que no constituye una fuerza viva, porque se revela incapaz de reemplazar aquello que destruye. [...] Cada vez más, el ateísmo contemporáneo se torna positivo, orgánico, constructivo. [...] Humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzscheano son, más que un ateísmo propiamente dicho, un antiteísmo, y más concretamente, un anticristianismo, por la negación que hay en su base. Por opuestos que sean entre sí, sus mutuas implicaciones, escondidas o patentes, son muy grandes y tienen un fundamento común consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de

aniquilar la persona humana» (pp. 9-10 de la citada edición). De modo profético de Lubac auguraba para esta manera nueva de ateísmo, «si bien bajo formas quizá renovadas» –matizaba en ese mismo lugar– una prolongada actualidad.

La actitud nihilista reclama *velis nolis* la sustitución de lo aniquilado por otra cosa. Bien lo advirtió Max Scheler en su lúcida caracterización del agnosticismo religioso como un autoengaño. Y e que, al entender del filósofo muniqués, «es válida esta ley esencial: todo espíritu finito o bien cree en Dios o bien en un ídolo». En ello nos invita a reparar en su más importante trabajo sobre filosofía de la religión, finalmente vertido íntegramente al español en versión de Julián Marías y Javier Olmo bajo el sugerente título, salido asimismo de la pluma de su autor, *De lo eterno en el hombre*. El lector español tiene ya disponible esta versión en una reciente edición (2007) de Ediciones Encuentro, en cuya página 222 hallará aquella ley de esencias a la que nos referimos.

La «tradicón de la naturaleza y de la razón», como así la denomina Dalmacio Negro a lo largo de su obra, será reemplazada por la tradición voluntarista y constructivista que irá aportando sustitutos fruto de la *hechura humana*. El actual empeño de esta ya larga tradición, últimamente radicalizada, se cifra en la construcción, una vez negado el dato de una estable naturaleza humana, de ese ambiguo «hombre nuevo», tan querido por las parciales bioideologías (sustitutas actuales de las ideologías totalizantes pasadas) que Dalmacio Negro se detiene en enumerar: la ecologista, la de la homosexualidad, la feminista, el multiculturalismo y sus derivaciones etnicista e indigenista, la de la salud, también en su modalidad pansexualista, o la tanática o cultura de la muerte. En efecto, aniquilado Dios, aniquilado también el hombre, imagen suya, hemos de construir el hombre nuevo. El maridaje entre el poder y estas bioideologías garantiza a aquél el caldo de cultivo sobre el que perpetuarse y a éstas un presupuesto público generoso para el logro de sus fines y la ampliación de sus «fieles» adeptos por la propaganda, de todo lo cual podrían asimismo beneficiarse los medios de comunicaci3n afines.

Pero demos un paso más en busca de una justificaci3n radical de este panorama actual y de la propia tradici3n artificialista de la que este abanico ideol3gico es su última expresi3n. Dalmacio Negro va haciendo reparar al lector, aquí y allá a lo largo de su exposici3n, en el *humus* nodrizo de esta escalada ideol3gica artificialista: la «religi3n secular», que no identifica con las diversas ateologías políticas, como podría ser la nacionalista. ¿Qué la hace distinta? «A pesar de que esta forma de religi3n impregna desde hace dos siglos la cultura, hasta ahora ha sido escasamente investigada o sistematizada como tal. Están sin concretar sus ídolos, sus dogmas, sus sacramentos, su liturgia, su moral, etc., como una

religión independiente. Como trasciende, igual que toda religión a la política, siendo la causa de las religiones políticas o ideologías, su estudio se ha limitado a estas manifestaciones que son en puridad ateologías políticas. La religión secular es el género y las ateologías políticas que genera su modo de pensamiento sus especies o subespecies. / La Religión de la Humanidad según la ateología de Augusto Comte, que rechaza explícitamente lo divino podría servir seguramente de punto de partida para el estudio sistemático de esa religión» (p. 291).

Parece desprenderse que se trata más bien del correlato más profundo de aquella actitud honda decididamente antiteísta que no ha mostrado su verdadero rostro sino recientemente. En efecto, a lo largo de las cuatrocientas páginas de densa lectura, su autor nos va adentrando en los orígenes y desarrollo de la tradición artificialista que sólo paulatinamente ha ido desvelando la actitud de fondo de la que se origina: la más radical oposición a Dios y, en particular, al Dios cristiano, quizá inadvertida en su plenitud por sus no enteramente lúcidos iniciadores. Hobbes, representante de la primera manifestación del artificialismo, es un opositor aún no decidido de la «tradición de la naturaleza y la razón», aunque ya conciba al hombre en cuanto ser social, político y moral como un artificio; mas su atención estaba dirigida a dar respuesta a la angustiosa situación política en que se hallaba inmerso. Muchísimo más peligroso se ofrece el tácito pensamiento revolucionario de Rousseau, quizá también ignorado para él mismo en su verdadero alcance. Encontramos ya en él al mentor de un hombre nuevo, aquél capaz de aunar el amor a sí mismo con la sociabilidad o moralidad, identificadas para el ginebrino: el ciudadano. En Kant, senil entusiasta de la Revolución francesa y del pensamiento roussoniano, halla Dalmacio Negro una de las fuentes del declarado nihilismo posterior. Las consecuencias románticas de aquella revolución, que rompe bruscamente con el pensamiento racionalista ilustrado para dar cabida al sentimentalismo roussoniano, han penetrado profundamente las conciencias y la política, entendida necesariamente como cratología. Junto a la incorporación de una también quizá apresurada interpretación de Darwin, ha ido afianzándose en nuestros días esa deconstrucción de la tradición de la naturaleza y la razón a favor de la mentalidad artificialista y haciéndose manifiesto su radical antiteísmo.

Pero en este brevísimo bosquejo histórico no hemos mencionado todavía al autor que introduce un ingrediente imprescindible en el surgimiento de esta actual confianza «religiosa» en la capacidad, sólo pensable en el fiel de esa religión secular, de producir un hombre enteramente nuevo, diverso y nacido de la oposición al hombre que conocemos. Ese nuevo ingrediente es la paralela confianza en el saber entendido como conocimiento científico, y el autor al que nos referimos

no podía ser otro que Comte, el autoconsagrado pontífice de una nueva religión positiva postrada ante el Gran Ser, la Humanidad, en lo más esencial discípulo de su apreciado Hobbes. Si hoy nadie defiende esos corolarios explícitamente «religiosos» de su pensamiento positivista, no obstante, se mantiene viva y actuante la raíz de la que provienen. Su manifestación actual es el cientificismo: «El cientificismo deforma los argumentos científicos para adaptarlos a los deseos y los prejuicios o amparar supersticiones. Y las bioideologías no aceptan la ciencia sino las desviaciones científicas que les convienen. [...] Imponiéndose al debilitado sentido común o marginándolo, las bioideologías, apelan a la ciencia, que no es un saber popular, para justificar sus deseos, sueños y ambiciones contraculturales» (pp. 273 y 276).

La esperanza en el hombre nuevo, renovado, es una esperanza de salvación total, una esperanza estrictamente religiosa. Y así lo ha sido y lo es en el espíritu y en la letra del cristianismo –véase, por ejemplo, la Carta de San Pablo a los colosenses, capítulo 3, versículo 10– perfectamente conciliado, si no constituyendo su misma *ratio essendi*, con la «tradición de la naturaleza y la razón». Toda esperanza ha de tener un fundamento sólido y seguro en la realidad de aquello que espera. Lo nacido de la soberbia no es fundamento de esperanza sino autoengaño, es un mito –Dalmacio Negro se refiere también así al mito del hombre nuevo: «la creencia en que mediante la legislación se puede hacer lo que se quiera» (p. 80)–. Asimismo apunta Dalmacio Negro que, sin nombrarlos, Benedicto XVI tiene presente en su encíclica *Spe salvi* a estos nuevos creadores de mitos. Es, en efecto, radicalmente diverso el pretendido referente, objeto de esperanza en un caso, ilusorio en otro, por esa mención de novedad: «La religión bíblica se dirige a los hombres concretos, pecadores, que viven en el presente, no en el futuro. En ella es esencial la idea de renovación de cada hombre. A la verdad, una renovación continua, “sin cesar”, del concreto hombre pecador, el hombre nuevo de Pablo y Agustín al que Dios perdona una y otra vez los pecados. Esta renovación no implica ninguna alteración sustancial de la naturaleza humana en cuanto tal, sino, acaso, disciplinarla» (p. 299).

Frente a esta concepción bíblica del hombre nuevo, el mítico hombre nuevo alternativo es caracterizado por Dalmacio Negro con los dieciocho rasgos siguientes que transcribimos a pesar de la extensión de la cita:

«1.- Presupone una actitud pesimista sobre la naturaleza humana tal como es y simultáneamente optimista por la esperanza en un hombre de distinta naturaleza. 2.- Ser el hombre del futuro terrenal, resultado de la emancipación y el progreso. 3.- Ser un hombre desarraigado, ajeno a la tierra, para el que la muerte carece de sentido y cuyo sentimiento de felicidad consiste en la indiferencia. 4.- Ser un hombre perfecto, sin má-

cula, autosuficiente. 5.- Ser el producto de la transformación de las estructuras y la cultura o bien una mutación antropológica que alcanza a la conciencia. 6.- Ser un hombre sin compromisos con el pasado, el presente y el futuro: un hombre completamente integrado en la nueva sociedad armónica, perfecta. 7.- Ser un hombre igualitario: el tipo psicológico de hombre común a *todos* los hombres. 8.- Ser irreligioso en el sentido de increyente, y antipolítico en sentido parecido; o sea, antitradicional y antihistórico. 9.- Ser, no obstante, una figura de hombre politizado o socializado, neutral. 10.- Ser el hombre de la Humanidad como un todo. 11.- Ser, por tanto, un hombre colectivo, integrado en una Ciudad del Hombre formada por la masa de hombres reconciliados entre sí al ser iguales. 12.- Ser un hombre absolutamente tolerante y automáticamente solidario, que ha superado el egoísmo, los deseos miméticos, desapareciendo esta mácula de su nueva naturaleza. 13.- Ser un hombre unidimensional en el sentido de exclusivamente laico, de este mundo. 14.- Ser un hombre de moralidad utilitaria y hedonista. 15.- Ser un hombre puramente exterior, en el que el cuerpo es lo principal. 16.- Ser un resultado de la evolución apoyada por la ciencia y la técnica. 17.- Ser el *homo religiosus* en el sentido de la religión secular, aunque esta última llegará a desaparecer. 18.- Ser, en suma, un hombre en el que habrá desaparecido la naturaleza humana según ha sido hasta ahora. Un nuevo Adán» (p. 412).

Dalmacio Negro resume así al finalizar este largo elenco de rasgos: «Al menos en cierto sentido, el abstracto hombre nuevo sería el hombre del estado nihilista de la humanidad, sin ninguna atadura pero perfectamente encajado en su medio».

Podemos preguntarnos: ¿no se mezclan en esa fiel descripción, como han de hacerlo en la cabeza de los creadores de este nuevo Leviatán omniabarcante que quiere extenderse hasta la propia naturaleza humana, rasgos verosímiles, propios de un hombre autodestruido, con otros verdaderamente imposibles, fruto de una exacerbada imaginación?

No es posible en este breve espacio un recorrido exhaustivo por el abundante y erudito contenido de esta densa pero necesaria obra de Dalmacio Negro. Pero, ¿cómo no agradecer a su autor el haber lúcida-mente levantado la voz cuando vemos cobrar hoy una actualidad dramática a la advertencia profética de San Agustín: «Busca crearte a ti mismo y crearás una ruina» (p. 292)?

Araceli Herrera Pedreira

CABADA CASTRO, Manuel: *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008. 606 pp.

La temática que se aborda en este libro está en continuidad con otros escritos publicados por su autor en las últimas cuatro décadas: *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (1971), *Del indeterminado griego al «verdadero infinito hegeliano»*. *Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud* (1972), *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (1975), *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas* (1980), *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (1999) y *Dios como creador del poder autocreador de la realidad creada en Gustav Siewerth* (2004). No es por tanto la primera vez que el profesor Manuel Cabada Castro se enfrenta con la cuestión de la infinitud. Pero en esta obra lo hace de una manera más completa y extensa. En el fondo se trata de la relación entre Dios y el mundo creado. El enfoque anterior, también predominantemente filosófico, tenía que ver, sobre todo, con la relación entre lo divino y lo humano.

Asistimos a un *diálogo reflexivo sobre la infinitud* con importantes e influyentes pensadores de Occidente, desde los presocráticos hasta la situación actual de la filosofía, la ciencia y la teología: Anaximandro, Platón, Aristóteles, Orígenes, Plotino, san Agustín, el Pseudo-Dionisio, Máximo Confesor, Juan Damasceno, Juan Escoto Eriúgena, Buenaventura, Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Duns Escoto, Eckhart, Nicolás de Cusa, Copérnico, Giordano Bruno, Kepler, Galileo, Descartes, Malebranche, Espinosa, Rodrigo de Arriaga, Locke, Leibniz, Kant, Siewerth, Bolzano, Cantor, Einstein, Prigogine, Rahner, etc. Muestra cómo la conciencia de la presencia de la infinitud en la realidad «corre casi siempre pareja con la conciencia que cada época o pensador concreto tiene de la grandeza e infinitud de la divinidad, que está en el origen mismo y en el centro de la realidad toda». En este sentido, la «recuperación» de olvidados o postergados pensamientos sobre la infinitud ayudaría, a la vez, a un planteamiento más adecuado del significado de la divinidad y a una mejor comprensión de la realidad no divina al nivel metafísico, matemático, físico, antropológico, epistemológico, etc. La infinitud sería la verdadera dimensión ontológica de lo divino, que no podría dejar de manifestarse en el cosmos y en el hombre. No habría que extrañarse, por consiguiente, de que la problemática del infinito haya sido de hecho uno de los capítulos más debatidos y fascinantes en la historia de las ideas.

El modo de exposición es claro y coherente. A la hora de investigar o juzgar el pensamiento de los filósofos, teólogos y científicos, el autor acude casi siempre a las fuentes y a una buena selección de bibliografía secundaria. Por otra parte, la rica erudición que se despliega en este libro no oculta el hilo sistemático que conecta todas sus páginas.

Parece que el tema no es actual, que pocos le prestan hoy atención. Sin embargo una doctrina de la infinitud es, quizás, hoy, uno de los pocos caminos por los que puede buscarse una común comprensión del cosmos y de su último fundamento, un antídoto contra la división de la realidad en parcelas incomunicadas y una puerta de acceso al misterio inagotable de lo real existente. Esa doctrina sería útil, pues, para abrir camino a Dios en la cultura actual, en un momento en que el pensamiento positivista o científicista domina el modo de pensar de muchos contemporáneos.

Por todo lo que acabo de exponer considero que este libro puede prestar un buen servicio a los que se interesan por la problemática interdisciplinar de las relaciones entre filosofía, ciencia y religión. Lo cual quiere decir que sus destinatarios preferentes serían los profesores y alumnos de filosofía, de ciencias naturales y humanas, y de teología.

Ildefonso Murillo

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *Cuatro personalistas en busca de sentido (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*. Rialp, Madrid, 2009. 229 pp.

Buscar sentido es buscar orientación. Alfonso López Quintás la encuentra en el rico legado del personalismo dialógico que se ha desarrollado, sobre todo, en el s. XX. El libro presenta una estructura de tres partes. En la primera, titulada «La irradiación del personalismo dialógico», el autor da una visión de conjunto y ofrece muchos conceptos clave de su propia posición, que en algunos círculos se conoce como «personalismo ambital». Formula así su invitación a distinguir tres niveles de realidad que promueven actitudes humanas distintas: los objetos, las realidades abiertas y los valores. Precisamente es en estas páginas donde López Quintás ha formulado de manera más matizada la distinción de estos tres niveles de realidad.

La segunda parte aborda tres semblanzas intelectuales, las de Ferdinand Ebner, Romano Guardini y Gabriel Marcel. El primero de ellos es considerado padre del personalismo dialógico y, en verdad, es su pensamiento el que imprime su sello al libro en su conjunto. El autor austriaco, que vivió entre 1882 y 1927, ofrece un caudal de sugerencias en torno a la condición locuente del hombre y a la palabra y el amor como ejes de la existencia humana. No menos de tres veces recoge López Quintás su decisiva sentencia: «La palabra recta es siempre aquella que pronuncia el amor».

La doctrina de Ebner sigue llamando adeptos, como –en nuestro país– Julio Puente López. El lector comprobará que ofrece valiosas sugere-

rencias en orden a una filosofía del lenguaje que no considere a éste cual mero instrumento de transmisión de mensajes ni como realidad puramente verbal. Precisamente por ello puede suscitarse la pregunta de cómo se conjugan la teoría ebneriana de la palabra y la teoría de los ámbitos de López Quintás. Para ambitalizar, ¿es menester el lenguaje? ¿Qué tipo de lenguaje? La riqueza de citas textuales de autores distintos, con problemáticas distintas, que encontramos en el libro de López Quintás puede en algún momento izar también la pregunta por el estatuto de la palabra en las diferentes versiones del personalismo dialógico: ¿medio que opera el encuentro o sólo un elemento relevante del «en medio» (*Mitte, Zwischen*) por el que éste se define? López Quintás ha tematizado con acierto ese «entre» en que el encuentro interpersonal tiene lugar.

Por otro lado es posible, a la luz de las declaraciones de López Quintás, preguntarse si el personalismo dialógico ha de solidarizarse necesariamente con una doctrina de la verdad como desvelación (patencia, revelación, descubrimiento...). Entiendo que la verdad como comunión del personalismo tiene perfecta cabida en el molde tradicional de la verdad como correspondencia, siempre y cuando se perfilen sus matices. Autores muy familiarizados con el pensamiento de Heidegger, como Xavier Zubiri o Augusto Andrés Ortega, no han aceptado la afirmación heideggeriana de que el desvelamiento sea el sentido originario de la verdad, ni suscribirían que la doctrina clásica propugna una «adecuación monodireccional del entendimiento a la cosa» (p. 35). Y considero que el problema no está ni siquiera resuelto con satisfacción en escritos del propio Heidegger.

La tercera parte del libro está dedicada a «Cuatro términos decisivos en el personalismo dialógico». Se trata, a saber, de los de intimidad personal, palabra, sentido de la vida y diálogo. A propósito de la intimidad personal, el autor establece un diálogo crítico con la postura expresada por Pedro Laín Entralgo en obras como *Teoría y realidad del otro*. Es la primera vez que vemos esta ocupación crítica de Alfonso López Quintás con el pensamiento de Laín. La dedicación del médico humanista a reflexionar sobre nuestro descubrimiento del otro y la relación que establecemos con él es loable, y muchas de sus afirmaciones son admisibles. Otras, en cambio, son vistas como cuestionables por López Quintás. Cuando Laín escribe, por ejemplo, que «A una persona debo tratarla y conocerla [...] acercándome a ella y coejecutando en mí sus propios actos» observa López Quintás que al ubicar tal coejecución «en mí» parece plantear el problema en las coordenadas del esquema «dentro-fuera», sin evidenciar el ámbito de encuentro que nos permite ser distintos a la vez que íntimos. No basta coejecutar en mí lo que otro actúa para que haya encuentro. Y también en otros lugares se ve que Laín no ha tematizado los ámbitos y acaso no distingue suficientemente entre objetivación mediacionante y objetivación mediatizadora.

Al final de la lectura de este nuevo libro sobre personalismo es obligado felicitar una vez más a su autor. Nos da una buena visión del personalismo dialógico y unas semblanzas muy completas de la mano de alguien que conoce bien el terreno. Nos da también alas para pensar y plantear nuestros propios interrogantes. Para Ebner, en efecto, el problema de la palabra y el problema de la autoconciencia son el mismo. No puede en rigor sostenerse un concepto de «yo» sin referencia a un «tú». Y López Quintás ha visto claro el acierto de tratar de tender un puente entre personalismo dialógico y filosofía trascendental. Por eso me pregunto en torno a la idoneidad de que el binomio «yo-tú» haya de ser sustituido por el de «yo-ámbito». Es indudable que el piano considerado como ámbito es más que un objeto. Mas la relación de juego con el piano ha tenido que serme enseñada por alguien personal, y en general no se ve claro que interpretar al piano funde una relación bidireccional con él como la que es posible con una persona capaz de ser apelada y responder desde su libertad. El propio López Quintás reconoce que la relación con la persona siempre supone un salto cualitativo con respecto a la relación con el piano (vid., por ejemplo, p. 162). Por eso cabe plantear si la ambitalización de los objetos y la percepción de los valores no requieren ya siempre una mediación personal.

José Luis Caballero Bono

LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara: *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*. Verbo divino, Estella (Navarra), 2009. 428 pp.

Maria Clara Lucchetti Bingemer, decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, y profesora de Teología en esta misma universidad, presenta, en este libro de lectura amena, una biografía elemental de Simone Weil (1909-1943), precisamente en el año de la conmemoración del centenario del nacimiento de la filósofa francesa. A la biografía vienen a sumarse cuatro estudios sobre el pensamiento de la autora francesa, que están centrados principalmente en el tratamiento que ésta hace de la violencia, presentado en el contexto más amplio del pensamiento político y de las reflexiones religiosas de la pensadora. Simone Weil ve la violencia –la fuerza, suele decir ella– como un mal que tiene como resultado la despersonalización del hombre, porque consigue reducir al ser humano a cosa; no hay despersonalización más grande. Y, desgraciadamente, el siglo XX ha estado marcado por este signo terrible de la violencia y la consiguiente «cosificación» de las personas, que tantas víctimas, tanta desolación y tanta muerte acarrearán, y de las que, en buena medida, fue

testigo Simone Weil. Con sus reflexiones, Simone Weil nos recuerda que no debemos dejar de estar atentos hoy, en pleno siglo XXI, a la inercia devastadora que de aquel horror ha permanecido, y que aún respiramos en nuestro mundo actual, sin que veamos señales de que tales secuelas vayan desapareciendo, sino bien al contrario.

Además de comentar escritos esenciales de Simone Weil, como «La *Iliada* o el poema de la fuerza», la «Carta a Bernanos» –un documento precioso sobre la guerra civil española–, o algún texto central de *L'Enracinement* (traducido en español como *Echar raíces*), entre otros, Lucchetti Bingemer confronta el pensamiento weiliano con el de otros pensadores que, de alguna manera, entraron en diálogo con Simone Weil unos años después de la muerte de ésta; es el caso de Emmanuel Levinas y de René Girard.

El judaísmo y el cristianismo cobran también relevancia en este libro, al tratarse de mundos culturales y de religiones de referencia para Simone Weil. Poco comprendió la pensadora francesa la que fuera la religión de sus mayores; y resulta extraño, dada su profundidad y los grandes esfuerzos de atención que desde muy joven practicaba. El cristianismo lo aceptó calurosamente en su corazón, mas nunca de forma completa, pues se negó a recibir el bautismo; pero lo entendía con tal hondura que, como escribe Lucchetti Bingemer, «la compasión experimentada hasta las entrañas por los infelices y desgraciados de este mundo se reproduce en ella en relación con Jesucristo, el inocente maltratado, el Siervo sufriente, el Cordero sin mancha que carga el pecado del mundo...» (p. 214).

La última parte de la obra está dedicada al diálogo de Simone Weil con otras mujeres de su tiempo: Edith Stein y Etty Hillesum, víctimas las dos de uno de los grandes totalitarismos del siglo pasado, como también lo sería la misma Simone Weil, aunque, en su caso, no acabaría sus días en un campo de exterminio, sino en la soledad de un sanatorio, en el condado de Kent, al sur de Inglaterra. No es la primera vez que se presenta a estas tres mujeres grandes frente a frente en un trabajo de pensamiento; y el esfuerzo por brindar sus reflexiones en paralelo resulta casi obligado cuando miramos hacia atrás con cierta perspectiva, porque de ellas se obtiene mucha luz. Lo que ya no resulta tan luminoso, al menos para quien esto escribe, es que Lucchetti Bingemer introduzca este capítulo tan central con la «obligada» referencia al «género», cuando de pensamiento femenino se trata. Porque, ¿qué necesidad hay de hacerlo así? ¿Somos, acaso, las mujeres, como escribe José Jiménez Lozano, «asunto de concordancias» o «mercancías de comercios de telas o ultramarinos»? (*Diario Palentino* 10/05/2009). Hay en este lenguaje cierto servilismo que, me atrevo a aventurar, irritaría a la misma Simone Weil, poco amiga de feminismos y de las corrientes de pensamiento imperantes, ya fuese por cuestiones de poder o por asuntos de modas.

El libro presenta al final tres anexos que corresponden a tres escritos principales de Simone Weil: «La *Iliada* o el poema de la fuerza», la «Carta a Georges Bernanos» y el escrito donde queda plasmado un «Proyecto de formación de enfermeras de primera línea», que fue la gran misión que Simone Weil se veía destinada a realizar en tiempo de guerra para llevar calor y compasión a los heridos y moribundos que estaban en el frente.

Carmen Herrando

SALMERÓN Y ALONSO, Nicolás: *Doctrinal de Antropología*. Edición, estudio y notas de Antonio Heredia Soriano. Prólogo de Miguel Cruz Hernández. CSIC, Madrid, 2009. 548 pp. + 14 láminas.

El profesor Antonio Heredia, catedrático de la Universidad salmantina, es conocido en los ambientes filosóficos por su dedicación a la investigación del Hispanismo filosófico. El siglo XIX ha sido objeto principal de sus investigaciones, en particular la política docente de ese siglo y el movimiento krausista: desde Julián Sanz del Río hasta la Institución Libre de Enseñanza. Hoy tenemos el gusto de ofrecer a los estudiosos del pensamiento español su última investigación, que está centrada en uno de los primeros krausistas: Don Nicolás Salmerón y Alonso (Alhama de Almería, 1837 - Pau / Francia, 1908). Para la mayoría de los españoles, Salmerón aparece relacionado más con la política que con la filosofía, debido a que fue Presidente de la Primera República durante unos meses (18 de julio a 7 de septiembre de 1873). Sin embargo, el profesor Heredia ha recuperado la veta filosófica de este antiguo Catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid (1868-1907), quien solía apodarar a la filosofía: su «dulcinea mental».

Cuenta el profesor Heredia que en el año 1868 los krausistas lograron introducir en el Bachillerato español una asignatura llamada: *Antropología*. Salmerón comenzó a escribir en ese mismo año su libro de texto, que tituló *Doctrinal de Antropología*. La obra quedó sin terminar y fue archivada por el propio autor. «Su mérito estriba en haber articulado en disciplina (concepto, fuente, método y desarrollo didáctico) una de las materias clave de la filosofía krausista. Ofrece, además, una idea global e integradora de lo que con el tiempo se llamaría *Antropología filosófica*», comenta Heredia. Por su parte, el doctor Miguel Cruz Hernández escribe en el *Prólogo* lo siguiente: «El *Doctrinal de Antropología* que ahora se publica, a los ciento treinta y ocho años de que un estudiante lo tomara en sus apuntes de clase, resulta fundamental para entender el fondo ideológico de un krausismo que ya no es la inseparable roca filosófica Krause- Sanz del Río. Bajo la prosa estudiantil y a veces pedes-

tre de los apuntes, late un krausismo atravesado por el positivismo tardío de aquellos años, el eclecticismo de los discípulos y los ecos de la ciencia positiva de la segunda mitad del siglo XIX. De las veinte obras filosóficas de Salmerón de la etapa más propiamente krausista (la etapa juvenil, 1858-1874), ninguna tiene la consistencia sistemática ni la amplitud que los apuntes del *Doctrinal de Antropología*.

Del estudio de los *Cuadernos* que componen el *Doctrinal de Antropología*, realizado por el profesor Heredia, se deduce que los autores de los apuntes fueron Juan Medina y Serrano, Francisco Salmerón y García, hijo mayor de don Nicolás, algún amanuense y otro alumno de nombre dudoso. Pero, lo más importante, es que don Nicolás Salmerón los corrigió, al menos en parte, y los hizo suyos. Los textos proceden de cursos diferentes y tempranos: de 1868 a 1874, cuando Salmerón tenía entre 31 y 37 años de edad. Estos escritos han permanecido desconocidos en el archivo de la familia Salmerón durante más de cien años, aunque se supiera que existían por informaciones indirectas. El profesor Heredia comenzó la búsqueda de los mismos a raíz de la elaboración de su tesis doctoral (1969-1972), pero sin éxito. Volvió a revisar el archivo de la familia Salmerón en otra ocasión, también sin éxito; hasta que en la visita que realizó el año 1977, apareció la *Antropología* inédita de Salmerón, pero incompleta. Falta el *Cuaderno I*, que debía contener la introducción y la primera parte de la obra. Afortunadamente, este cuaderno fue hallado en el año 2001.

Del *Doctrinal o Curso de Antropología* se han conservado tres copias manuscritas; ninguna de ellas es original del Salmerón. Son las lecciones que don Nicolás Salmerón expuso en su clase de antropología, copiadas tres veces a lo largo de siete años (1868-1874), y recogidas en cuatro *Cuadernos*. En el primero expone el concepto de *Doctrinal*, como desarrollo de la idea del hombre manejado por Krause, fundamento de la praxis moral y social del humanismo krausista. En el segundo trata del aspecto *docente* de la obra. En el tercer cuaderno desarrolla el aspecto *didáctico* de la obra. En síntesis, el libro sigue la preceptiva exigida para las oposiciones a catedrático de universidad: concepto, método, fuentes y programa de la asignatura. La novedad principal del libro es que se trata del primer manual español de Antropología filosófica.

Pero la *Antropología* de Salmerón no es un mero cuaderno para la preparación de los opositores a Cátedra universitaria. En su extenso *Estudio preliminar* (pp. 25-124) el profesor Heredia señala los aspectos originales de la obra. No fueron los krausistas los primeros que hablaron de Antropología en la España contemporánea. La Universidad de Salamanca ya lo hizo en 1814. La novedad krausista, y la de Salmerón en particular, consistió en reunir bajo el nombre de *Antropología* (Bachillerato) y *Antropología psíquica* (Universidad) un estudio filosófico propio y específico del hombre, disperso hasta entonces en contenidos muy di-

versos. El término *Doctrinal* lo toma Salmerón de la Escuela krausista. Tiene el sentido de «Guía para la enseñanza». Así pues, la Antropología se erige en una nueva ciencia filosófica, que busca un saber unitario, sistemático y total de su objeto: el hombre considerado en su espíritu, en su cuerpo y en la relación entre ambos.

Salmerón divide su *Antropología* en dos partes, más los *Preliminares* y la *Introducción*, que consta de dos capítulos. La parte introductoria de la obra está destinada a preparar a los alumnos para el estudio de la Antropología. Les anticipa su concepto, división y plan. Expone las relaciones con el resto de las ciencias, el lugar que ocupa en el conjunto del saber, las fuentes para su estudio y el método adecuado para su conocimiento. Estos apartados son importantes porque en ellos expone la idea que se tenía entonces de esta disciplina filosófica emergente. En este sentido, comenta el profesor Heredia, no hay nada parecido en nuestra tradición inmediata anterior. Salmerón es el primer español que organiza esta nueva disciplina, denominada *Antropología filosófica*.

Su autor presenta la *Antropología filosófica* como una alternativa a la Psicología, a la cual engloba dentro de aquella. Según hemos dicho, la obra está dividida en dos partes: Antropología *general* y Antropología *especial*. A) *Antropología general*. 1ª parte: comprende la doctrina del hombre en su unidad, como un todo propio en sí. La unidad es el supuesto de la variedad. 2ª parte: comprende la doctrina del hombre en la diversidad de seres que lo constituyen: cuerpo y espíritu. De aquí arrancan dos secciones: la *Somatología*, que se ocupa del cuerpo en su doble vertiente anatómica y fisiológica: el organismo humano y los sentidos, y la *Pneumatología*, que se ocupa del Espíritu o del conocimiento humano. La *Pneumatología general* incluye la *Noología* (el pensar), la *Estética* (el sentir) y la *Telematología* o tratado de la voluntad. En la *Pneumatología compuesta* expone las propiedades y actividad de relación del espíritu. 3ª parte: comprende la doctrina del hombre en la armonía o unión y composición de esos dos órdenes de seres en vista de la unidad. Contiene tres secciones: la *Psicología* o ciencia del alma o espíritu unido al cuerpo. La *Biología* empírica o consideración del cuerpo como un organismo vivo inserto en la naturaleza y en total relación con ella, y la *Antropología* propiamente dicha o ciencia del hombre y en total y armónica vida de unión de cuerpo y espíritu, en cuya composición consiste la *persona* humana. B) *Antropología especial*. Primera parte: doctrina de la Humanidad universal y de su determinación o distinción en Humanidades particulares (¿extraterrestres?). Segunda parte: doctrina de la Humanidad terrena, dividida en razas, pueblos, naciones, culturas religiones, etc. Tercera parte: doctrina de la Sociedad humana en la tierra. Sería la Antropología social.

Según Salmerón, la Antropología es una ciencia estricta, un todo orgánico y sistemático de conocimientos internamente estructurados,

una ciencia unificada del hombre según es en sí mismo. Ahora bien, la Antropología no es toda la ciencia ni el hombre es todo el ser. Es una ciencia particular del ser, una ontología regional que estudia un orden determinado de la realidad. Y lo estudia en toda su plenitud. No se ha de confundir la Antropología filosófica con la positiva, que lo estudia empíricamente y generaliza luego lo conocido por ese camino. La experiencia sensible dice lo que es y cómo es el hombre en sus notas individuales, pero la clave de su sentido no está en el material empírico, sino en el orden metafísico, en su *a priori* (Ser = Dios), principio de ser y de conocer, captado a través de un método intuitivo circular (analítico-sintético, ascendente-descendente).

Respecto al estilo de esta obra, Antonio Heredia lo califica de «estilo lento y parsimonioso, algo farragoso y oscuro a veces, poco apropiado para el público al que se dirige». Predomina el espíritu razonador y reflexivo del autor, no dando nada por sentado sin ser antes visto y analizado por todos los ángulos posibles. Esta actitud responde a su concepto de ciencia, concebida al estilo de la *Wissenschaft* alemana. Por tanto, la *Antropología filosófica* es ciencia en el Sistema de la Ciencia; forma parte de ella y goza de sus propiedades. Es por tanto un saber verdadero, evidente y cierto de su objeto; un saber obtenido en fuentes diversas a partir de la conciencia o autoexperiencia, pero no fundado en ella, sino en una verdad o principio real y racional a la vez y, como tal, inde demostrable, en sí evidente y universalmente válido.

Nicolás Salmerón sistematizó en disciplina la idea krausista de hombre, pero lo hizo en diálogo con las corrientes más importantes de la época: el positivismo, el idealismo alemán, la doctrina escocesa del sentido común, el espiritualismo ecléctico francés, el tradicionalismo, la escolástica... Quiso que su *Antropología* fuera a la vez filosófica, física y sociológica. «En haber sido el primero está su mérito y acaso la explicación de las deficiencias», comenta Antonio Heredia. Por lo mismo, nada podrá quitar a este documento el ser un valor histórico por el papel que desempeñó en el proceso de constitución disciplinar y docente de la *Antropología filosófica* en España. El texto de Salmerón está ilustrado por centenares de notas de carácter histórico, filosófico y filológico, obra del profesor Heredia. En total suman 1.324 notas a pie de página. En ellas brilla el conocimiento tan exhaustivo que el profesor Heredia tiene del krausismo, así como del resto de la historia del pensamiento español y de la filosofía en general. Al final del libro ha incluido un *Índice de nombres* y un completísimo *Índice analítico de materias*. Ha añadido además unas láminas de los manuscritos conservados.

De todas las obras publicadas por el profesor Heredia, posiblemente sea ésta en la que más tiempo y más ilusión ha invertido. Esta obra, repleta de detalles, caracteriza bien su modo de trabajar: lento, pero segu-

ro. Igualmente, refleja su dedicación de por vida al estudio y a la difusión del pensamiento filosófico español, en especial del movimiento pedagógico que pusieron en marcha los krausistas y prosiguieron los institucionistas. En definitiva, la publicación de la *Antropología filosófica* de Nicolás Salmerón, transcrita y anotada por el profesor Antonio Heredia, es una obra para la historia, porque será objeto de permanente consulta. Gracias, profesor Heredia, de parte de los estudiosos del pensamiento filosófico español.

Jorge Manuel Ayala

HENRY, Michel: *Fenomenología material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Encuentro, Madrid, 2009. 233 pp.

Estamos ante la publicación de otra de las obras traducidas de Michel Henry, filósofo francés del siglo XX, afincado en Montpellier, en cuya Universidad enseñó durante las últimas décadas del pasado siglo. Autor de distintos ensayos, de múltiples cursos en el extranjero, y de varias novelas, Henry pretende, a través de sus obras estrictamente filosóficas, llevar a cabo una radicalización de la tarea ya comenzada por Descartes: dirige su investigación al ser mismo, a la esencia de todo cuanto es, más allá de todo existente particular –de todo ente, así como de toda esencia meramente formal o vacía. A través de su personal interpretación de la Fenomenología, busca una auténtica y genuina comprensión de la esencia, pero ahora se trata de la esencia del fenómeno en su fenomenalidad pura, del cómo de su manifestación. Más allá de cualquier objeto particular, e incluso del ser entendido en el sentido de la metafísica tradicional, a él le preocupa acercarse al fenómeno como tal en su sentido más radical, esto es, al hecho del aparecer mismo, al modo como las cosas se nos dan, a su mostrarse en la manifestación más original. Y si la fenomenología tradicional (u occidental, tal como la denomina Henry) tiene su fundamento en el aparecer del mundo, que introduce la intención y la distancia fuera de sí, Henry, en cambio, hace del aparecer original de la vida el fundamento de la suya: la auto-donación e inmanencia afectiva de la vida. Bien podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que es en la Verdad del cristianismo, presente en sus últimas obras, donde su interpretación alcanza plenamente la luz.

Esta edición en castellano de *Fenomenología material* viene precedida por el ensayo *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, de Miguel García-Baró. En ella, el profesor de Madrid repasa la novedad de algunas de las ideas centrales del «Nuevo pensamiento» de Michel

Henry, frente a antiguas interpretaciones (de Husserl sobre todo) del *cogito* de Descartes. Dos cuestiones destacan entre otras: sobre la diferencia ontológica, y la identificación del ser con el aparecer del aparecer.

En cuanto a la obra de Michel Henry, propiamente hablando, consta de un Prefacio y tres capítulos, el tercero de los cuales, a su vez, incorpora dos escritos distintos.

El *Prefacio* del libro, titulado *La cuestión de la fenomenología*, nos introduce de manera breve en la que es idea central del pensamiento henryano, su Fenomenología material, así como en la lectura del libro en cuestión. Respecto a la tarea fundamental de esta fenomenología, «el principal movimiento de pensamiento de nuestro tiempo», Henry afirma no ser otra que pensar toda la realidad de un modo nuevo: radicalizar la misma fenomenología, cuestionando el modo propio de la fenomenalización, su materia fenomenológica pura. El desarrollo de esta investigación conduce al autor a la auto-afección invisible de la vida, a su patos inmanente.

El primer capítulo del libro, titulado *Fenomenología hylética y fenomenología material*, «muestra, a propósito del problema del tiempo, cómo la fenomenología material se diferencia de la fenomenología clásica». Es la respuesta a una solicitud de la revista *Philosophie* para su número del verano de 1987, consagrado a las diferencias entre la fenomenología material y la hylética: si esta última –modo en que denomina a la fenomenología clásica, tal como la entiende Husserl, sobre todo, termina por introducir en la subjetividad misma aquella distancia que acarrea la intencionalidad, y por perder, del mismo modo, el comienzo absoluto de toda manifestación, la fenomenología material de Michel Henry, en cambio, se presenta como el único modo de superar esa ruptura noético-noemática, recuperando la impresión original, el continuo constitutivo de un tiempo ya no extático, el verdadero ser de la vida; dicho de otra manera, la verdadera esencia de la manifestación.

El segundo estudio, con el título *El método fenomenológico*, muestra que «la fenomenología clásica topa con la imposibilidad de producir un conocimiento teórico de la subjetividad absoluta, aportando de este modo ella misma la prueba de que la vida trascendental se sustrae a toda aproximación intencional, a la e-videncia y a la “vista pura” de la reducción fenomenológica». Toma como hilo conductor de su análisis las *Leciones* de 1907, de Husserl, en Göttingen. El grave error de la fenomenología histórica de Husserl al interpretar el *cogito* cartesiano como una evidencia, una mirada del pensamiento que, por pura que sea, ahora debe buscar el dato absoluto fuera de sí, así como la perversión del concepto de inmanencia, la pérdida de la dimensión original de la fenomenicidad –del darse de modo absoluto, o una inversión en el sentido de la reducción, entre otras cuestiones, es ahora criticado por Henry y

atribuido al único modo de donación en que termina por moverse Husserl: el de la trascendencia del mundo. Replantear de raíz aquel método fenomenológico, lleva al profesor de Montpellier a dirigir el suyo hacia un no-ver más esencial, denominado pathos, único camino posible para descubrir la revelación inmanente de la vida, su Archi-revelación.

El tercer estudio reúne dos textos relativos al problema designado como la «experiencia del otro». El primero, *Pathos-con. Una reflexión sobre la Quinta meditación cartesiana de Husserl*, es una conferencia, tenida en la Escuela Normal Superior de París y repetida después en la Universidad Católica de Lovaina, con ocasión del cincuentenario de la muerte de Husserl, y en la que establece el fracaso de la intencionalidad en ese mismo terreno en que debería triunfar. Abandonando los principios de los que Husserl parte en su visión de la intersubjetividad (presentación noemática del otro), Henry encuentra, más bien, en la teoría del arte de Kandinsky, en aquella comunidad atemporal sostenida por Kierkegaard («extraña acústica del mundo espiritual»), así como en la pulsión y la sexualidad, formas fundamentales de la relación con el otro, defendidas por D. Frank, el verdadero modo de recuperar, y no perder, lo esencial de toda intersubjetividad. El segundo de estos escritos, *Para una fenomenología de la comunidad*, fue redactado con objeto de un foro del Colegio internacional de filosofía en 1987, en la perspectiva de su programa anual de investigaciones consagrado al tema de la comunidad. Henry desarrolla este tema desde el planteamiento inicial de cuatro cuestiones (sobre la realidad común, sobre los sujetos que comparten dicha realidad, sobre el modo de acceso a la posesión en común, y sobre cómo la realidad en común se da a cada uno de sus miembros). La pieza clave para su comprensión no puede ser otra que la inmanencia radical de la subjetividad absoluta de la vida: en ella reside la esencia de toda comunidad –interpretada ahora como el conjunto de los vivientes. Ni la fenomenología de Husserl ni la de Scheler dejan satisfecha la búsqueda radical de Henry: lejos de la intencionalidad de aquellos, su fenomenología material desemboca ahora en la auto-afección de la vida. Se trata, por tanto, de una comunidad afectiva, pulsional.

Si bien resulta sugerente, tanto el modo como el contenido de esta original interpretación fenomenológica de Henry, su pretensión, en cambio, no estará exenta de problemas. Digamos, a modo de ejemplo y para terminar, que la expresión de un Absoluto como inmanencia, sin mediación ni alteridad, no será fácilmente compatible con la realidad externa de la finitud.

Juan Carlos García Jarama