

Crítica de libros

PAU, Antonio: *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*. Trotta, Madrid, 2008. 424 pp.

«De lo que yo compuse juzgará cada uno a su voluntad; de lo que es traducido, el que quisiere ser juez, pruebe primero qué cosa es traducir poesías elegantes de una lengua extraña a la suya, sin añadir ni quitar sentencia y con guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire, y hacer que hablen en castellano y no como extranjeras y advenedizas, sino como nacidas en él y naturales. (...) Al trabajo [de traducción] me incliné sólo por mostrar que nuestra lengua recibe bien todo lo que se le encomienda, y que no es dura ni pobre, como algunos dicen, sino de cera y abundante para los que la saben tratar» (FRAY LUIS DE LEÓN: *Poesías*. Altamira, Madrid, 1991, pp. 8-9). Estas palabras, escritas en pleno siglo de oro de la literatura castellana, bien valen para dar entrada al comentario a esta obra de Antonio Pau. Todos los textos de Hölderlin que aparecen en la obra han sido traducidos por él. Las traducciones de Pau muestran que, como decía Fray Luis de León, el castellano «recibe bien todo lo que se le encomienda»; en este caso, la tarea resulta especialmente ardua cuando se traducen los *Cantos* del bardo alemán. Entenderlos en su lengua original, no es fácil; verterlos al castellano, es empresa de titanes, de la que el autor sale airoso, haciendo gala de su excelente dominio tanto de la lengua de Goethe como de la de Cervantes.

Modelo de cómo se refleja en la vida de un enfermo aquello que es fruto de su enfermedad, y no de la propia voluntad, diferenciándolo respecto de lo que sí cabe atribuir a la responsabilidad del sujeto, aunque sea un enfermo, es la biografía de Nijinsky que escribió su esposa (NIJINSKY, Rómola: *Vida de Nijinsky*. Destino, Barcelona, 1983). Paradigma del análisis acerca de cómo las circunstancias que rodean la vida de una persona influyen en la forja de su personalidad, es la biografía de María Antonieta de la pluma de Stefan Zweig (*María Antonieta*. Juventud, Barcelona, 1986). Ambas coordinadas –carácter personal y acontecimientos circundantes en la vida de Hölderlin– se encuentran presentes en esta biografía, pero no constituyen ninguna de las dos el hilo conductor del volumen que comentamos. En nuestra opinión, lo más destacado en esta obra es la presentación de la obra poética de Hölderlin a

través de su vida. Es bien conocido que la principal obra de este autor es una novela (*Hiperion*), pero Hölderlin es ante todo un poeta, y como tal es presentado por Pau. Bien significativo es que el capítulo XXVI se titule «Poeta sobre todas las cosas» (pp. 261 y ss.), y que su contenido se dedique prácticamente a explicar al lector el sentido del poema titulado *Dichterberuf* (profesión de poeta).

La obra está dividida en cuarenta y siete capítulos, a los que se añaden una cronología de los domicilios, viajes y obras, incluyendo concordancias de la literatura española y alemana (pp. 371-384), un elenco de las principales obras consultadas (pp. 385-394), y cuatro completos índices (onomástico, de obras, poemas y primeros versos, de lugares, y de ilustraciones).

Cuando se piensa *grosso modo* en el autor de *Hiperión* después de haber leído esta biografía, destacan quizá ante todo tres factores: su penosa y larga enfermedad (locura incurable), su delicado espíritu romántico e idealista, y su sólida y profunda formación luterana. Puesto que este comentario se publica en una revista filosófica, atenderemos aquí principalmente a los aspectos más destacados de su romanticismo e idealismo.

Hölderlin se formó para ser pastor evangélico-luterano, y en la última etapa de sus estudios, lo hizo nada menos que en la *Tübinger Stift*. Cualquier persona universitaria que haya vivido durante algunos años en Alemania, sabe bien lo que eso significa. Para hacerse una idea de la importancia de la formación en la escolástica protestante que se recibía en esta institución, y de lo selecto de su alumnado, baste tener presente que Hölderlin, Hegel y Schelling ocuparon la misma habitación en la *Tübinger Stift* (p. 65).

En la obra que comentamos el espíritu idealista y romántico se refleja en el amor apasionado a la patria del poeta, que se apunta ya cuando Hölderlin conoce algunas ciudades de la cuenca del Rin, en uno de sus primeros viajes, y que llega a su culmen en los capítulos XXI a XXIV, en los que se recoge las dos obras tal vez más conocidas de Hölderlin: *Hiperión* y *Empédocles*. El primero manifiesta su amor a la patria emprendiendo la tarea de educar a su pueblo y el segundo, se suicida por él. Pero como se sabe, en la pluma de Hölderlin, Empédocles no llega a morir: una muestra más de las contradicciones del espíritu romántico.

En mi opinión, estas obras hay que conectarlas con el primer programa del idealismo alemán, que elaboraron Hölderlin, Hegel y Schelling (pp. 68-69), y en el que se aludía a la idea de un Estado estético, para llegar al cual se hacía necesaria la educación de los ciudadanos en la belleza. Hölderlin pensaba que la elaboración de una nueva mitología (la mitología de la razón), era el método adecuado para esa educación de los ciudadanos en el «monoteísmo de la razón y del corazón y el po-

liteísmo de la imaginación y del arte». La exposición de los capítulos mencionados, y la presentación del *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* constituyen los capítulos más valiosos de la biografía por lo que se refiere al romanticismo e idealismo de Hölderlin. Ideales que contrastaban con la vida real del poeta, que cuando tuvo conocimiento de la sangre que se cobraba la revolución en Francia, dejó de admirarla y de sentirse comprometido con la idea de constituir en su patria una república de hombres libres.

Quizá el lector se preguntará cuál es la posición (*die Haltung gegenüber* de Pau respecto a Hölderlin. Hacia su obra pienso que hay sin duda una gran admiración por la fuerza expresiva y por la honridad de la pluma de este gran poeta. Pero en la medida en que desde la altura a la que –según sus críticos y el mismo Hölderlin («temo que al final me vaya a parar lo que al antiguo Tándalo, que se acercó a los dioses más de lo que podía soportar», escribió en una carta fechada en 1801, y que se recoge en la p. 13 – se sube el poeta lo que divisa es su propio mundo interior (p. 12), y éste está lleno de tintes sombríos, no parece que el biógrafo se identifique del todo con el biografiado. Este aserto puede apreciarse, por ejemplo, cuando Pau afirma que tal vez Schlegel tenía razón al afirmar que los Himnos de Hölderlin eran una retahíla interminable de rimas. Tampoco parece compartir el interés que Hölderlin manifestó por la Filosofía, sobre todo durante su estancia en Jena. No deja de tener un tono simpático y amablemente crítico el que Pau diga que Hölderlin se dedicó a *fichtear* como otros notables intelectuales coetáneos, para reflejar su interés por Fichte y el *abslutes-Ich*, que pronto abandonaría. Otra muestra de la distancia entre biógrafo y biografiado, puede verse en el modo en que valora Pau la figura de Empédocles: «Pero, ¿qué significa el suicidio por la patria? En el fondo, nada. Y ésta es la razón por la que Hölderlin no pudo terminar su tragedia, a pesar de hacer tres intentos y de buscar en cada uno de ellos, motivos diferentes que llevaran al poeta a arrojarse al Etna» (p. 209).

Los anuncios del tomo primero de la novela *Hiperión o el Eremita de Grecia* decían: «El autor de esta novela ha entrado en un camino tan personal que no podrá ignorarse a este joven de genio y talento» (p. 114). Ciertamente, el editor (Cotta) no se equivocó, cuando en 1797 publicaba esto refiriéndose a la inmortal novela de Hölderlin. La biografía de Antonio Pau es una buena prueba de ello.

María José Roca
Universidad Complutense de Madrid

GARCÍA MORIYÓN, Félix: *Sobre la bondad humana*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. 296 pp.

Conozco al autor de este libro desde hace casi cuarenta años, cuando ambos coincidimos en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid. Manifestaba un talante inquieto y crítico. No le gustaba la situación académica, social y política. Por esto, solía participar en todas las protestas que se organizaban en aquellos años especialmente conflictivos. Y la insatisfacción con lo que hay es una condición imprescindible para sentir la necesidad de transformarlo.

Después, a partir de 1985, por nuestra colaboración en *Diálogo Filosófico*, nos hemos encontrado con frecuencia. A los lectores de nuestra revista no les es desconocido su pensamiento. A lo largo de más de veinte años han podido leer numerosos artículos suyos, en los que destacan, lo mismo que en este libro, su rechazo del mal que nos esclaviza y pervierte, su preocupación pedagógica por explorar los mejores caminos para formar buenas personas.

La persona ha estado siempre en el fondo de su reflexión filosófica. Ha sido un inconformista, crítico con las viejas tradiciones sin desprenderse de las más valiosas, alimentándose de su suelo nutricional. Por ejemplo, su concepción de la persona recibe los elementos claves de la tradición cristiana y personalista. Le interesa la política, la transformación de las estructuras sociales, pero le importan más las personas concretas: sus hijos, sus alumnos, sus compañeros y amigos. Este libro nos indica el porqué. La bondad humana, también la política y social, nace de las personas y tiene que ver siempre con ellas.

Dos preguntas hacen de hilo de Ariadna de su reflexión: ¿qué es una buena persona?, ¿cómo podemos formar buenas personas? Su intento de responderlas se convierte en meta personal y profesional. Durante toda su vida le ha ocupado y preocupado la aspiración a ser buena persona, la búsqueda del camino hacia esa meta y del mejor modo de recorrerlo. Como profesor de filosofía, que imparte la asignatura de ética a adolescentes, le gustaría que su enseñanza les ayudara a ser buenas personas. De acuerdo con tales inquietudes, en su condición de padre de familia ha procurado siempre que sus hijos sean buenas personas por encima de cualquier otro logro personal y familiar.

La problemática de este libro, que recoge lo fundamental de esa reflexión, atañe, pues, al ámbito de la ética o moral. No hace mucho hincapié en la distinción entre lo ético y lo moral. Lo que más le importa es describir la bondad humana, la realidad concreta de las buenas personas. Su objetivo es profundizar en los rasgos que definen a una buena

persona, con el propósito de que eso nos ayude a todos a ser algo mejores.

Contra lo que parece ser opinión general, tal como se refleja en ciertos chistes y ocurrencias, cree que los seres humanos queremos y deseamos por encima de todo ser buenas personas. Nadie querría ser considerado una mala persona. Éste es su punto de partida.

Presupone, por supuesto, una determinada manera de entender la bondad. Ésta va asociada a la plenitud personal y al gozo: «La bondad implica precisamente eso: llevar la vida a su plenitud, realizar lo máximo de nosotros mismos llegando a ser quienes somos, como bien decía el antiguo precepto atribuido a Píndaro. [...]. Cuando la bondad se convierte en rasgo distintivo de una persona y así lo reconocemos, estamos hablando de plenitud, de gozo y alegría de vivir, de creatividad e imaginación, de verdad y belleza» (p. 18). Lo que quiere dejar claro es que la bondad, lejos de ser algo aburrido, es algo profundamente atractivo. Todos aspiraríamos a ella desde el fondo de nosotros mismos.

Pero la bondad no sale gratis, es tarea ardua y esforzada. Si es cierto que todos tenemos una tendencia casi innata hacia la bondad, también nos acecha la inclinación a dejarnos llevar por los acontecimientos y por lo más fácil, a renunciar a ser nosotros mismos. Además, nos recuerda el autor, el mal no carece de atractivo, «tiene con frecuencia algo de fascinante y seductor que nos empuja hacia él, aunque sólo sea por probar» (p. 19). Cuesta ponerse a ser buenos y no menos costoso resulta mantenerse en dicho empeño, sobre todo en los pequeños detalles de la vida cotidiana, como puede ser ponerle buena cara a la persona que está a nuestro lado.

Organiza sus análisis y reflexiones en seis capítulos. Los dos primeros intentan ofrecer una primera aproximación al tema 1) delimitando el ámbito de nuestra conducta o personalidad en el que tiene sentido hablar de bondad y de maldad, de personas morales, inmorales o amorales, y 2) exponiendo el concepto de persona que maneja en este libro. Los tres siguientes, los fundamentales, pretenden describir lo que debemos entender por una buena persona desde el punto de vista 1) del razonamiento moral, 2) de la exigencia de información sobre todo aquello que es relevante para elegir y decidir lo más conveniente, y 3) de los sentimientos morales. El último capítulo señala que las distinciones desarrolladas en los tres anteriores capítulos están exigidas por el propio análisis del problema y, a la vez, llama la atención sobre las relaciones que guardan entre ellas y la imagen global que pretenden transmitir. Termina cada capítulo, excepto el último, con una bibliografía básica comentada, a fin de que los lectores que lo deseen puedan ampliar o enriquecer sus contenidos.

Su posición trata de mantener un equilibrio entre la valoración del individuo en sí mismo y la relación estrecha del individuo con la sociedad. En gran parte somos lo que somos porque vivimos en una determinada sociedad. Pero nuestra opción por llegar a ser buenas personas «no debe aplazarse porque la sociedad tenga carencias ni tampoco podemos presentar lo que ocurre en la sociedad a la que pertenecemos como excusa para eludir nuestras propias responsabilidades» (p. 31). Incluso en situaciones sociales extremas nada favorables a la opción por la bondad es posible que las personas decidan a favor de ese objetivo. Ahí tenemos la manera como actuaron Víctor Frankl y Maximiliano Kolbe, y no son los únicos, ni mucho menos, en los campos nazis de exterminio.

Dos son los problemas fundamentales que dotan de contenido a la reflexión moral y en los que nos jugamos la condición de llegar a ser buenas personas: la búsqueda de la felicidad y el cumplimiento del deber. Conciliar ambas dimensiones es trabajo difícil, pero en ningún momento nos dice el autor que el tema de la bondad sea algo sencillo. Lo que habría que evitar en todo caso es «escorarnos hacia uno de los dos pilares de la moralidad minusvalorando o ninguneando el otro» (p. 43). Algo que no es tan fácil, pues nos sale al paso, desafiante, la paradoja de que son numerosas las ocasiones en las que no está nada claro que la bondad vaya vinculada a la felicidad. Sócrates, Jesucristo y otras muchas personas fueron eliminadas por su insobornable compromiso con la bondad.

Reconoce su deuda respecto de otros autores que han pensado sobre estos temas. Con frecuencia alude a ellos: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Ortega y Gasset, Mounier, Buber, Aranguren, Lévinas, Ricoeur, Zubiri, Castilla del Pino, John Dewey, Adela Cortina, Matthew Lipman, etc. No lo hace al pie de página ni por medio de largas citas. Casi todo el discurso viene expresado en palabras del autor. El que no haya notas al pie de página, remitiendo a otros autores, comunica al libro un carácter de discurso personal sin apenas interferencias.

Algunas expresiones sugieren un cierto pragmatismo, como si en ética la teoría debiera subordinarse siempre a la práctica. Otras afirmaciones, en cambio, claramente defienden un equilibrio entre teoría y praxis. La hoja de ruta que nos propone no sólo posee una dimensión práctica, sino también teórica, «pues permite profundizar un poco en los fundamentos de una teoría moral, justificando por qué son esos los rasgos [de una buena persona] que se presentan y en qué consisten, además de ofrecer de forma resumida una concepción de la ética y de la persona humana en la que dicha teoría se apoya» (p. 27).

Encuentro demasiado intrincado el capítulo quinto, dedicado a analizar y valorar los sentimientos morales. Quizás el deseo de salvaguardar

todos los aspectos valiosos de la tradición filosófica y del pensamiento actual en su reflexión sobre este tema ha restado algo de claridad en su exposición. De todos modos, no cabe duda de la gran importancia que Félix García Moriyón concede a la tarea de distinguir los buenos sentimientos de los malos, prestando especial atención a los primeros porque son «los que configuran a una buena persona» (p. 206).

Como toda obra humana, este libro no es absolutamente perfecto, admite alguna corrección en su forma y enriquecimiento de sus contenidos. Pero, después de leerlo, uno queda convencido de que la bondad es un asunto que nos interesa actualmente de modo ineludible. Todos cuantos se preocupan por la formación moral de los niños y jóvenes pueden hallar en él una orientación bien fundamentada, sensata y constructiva.

Ildefonso Murillo

ROZALÉN MEDINA, José Luis: *Entre la inquietud y la esperanza. (Saber pensar, saber sentir)*. Bohodón Ediciones, Tres Cantos (Madrid), 2008. 275 pp.

Con satisfacción me acerco a esta nueva obra de mi compañero y amigo José Luis Rozalén Medina, catedrático de filosofía en institutos de bachillerato y profesor de Antropología en la Universidad. Se trata de un libro ágil, comprometido y armónico, cuya lectura evocadora brinda claves orientadoras para vivir y actuar. En efecto, en sus páginas se descubren horizontes que animan a remar contra viento y marea. El optimismo inteligente de Rozalén ilumina y «reanima el espíritu anestesiado y atolondrado, expulsa de su interior el desaliento, la depresión, el rencor, la tristeza, la desesperanza...». Nos recuerda que, pese a los muchos escollos, anida en nuestro corazón un gran tesoro, una luz que es menester descubrir para caminar juntos y mudar positivamente la realidad. Con sus propias palabras: «Desventurado aquel que se queda en la orilla y pone toda su esperanza en tierra firme, sin ser capaz de lanzarse mar adentro en busca de la aventura del hacer, del pensar, del sentir, del soñar, del vivir, del esperar sin límite...». Y a continuación, con bellos versos graves, nos dice:

«¡Ojalá que entre la escoria
de la opaca oscuridad
vuelva a brillar la Esperanza
como bruñido metal!

Esperanza en la negrura,
Esperanza en esperar
que Dios y el Amor nos quemem...
para volver a empezar».

Este es un libro rítmico, libre, poético, sensible, sonoro e inteligente en el que su autor se queja del egoísmo, del engaño, del pragmatismo y de la mezquindad, al tiempo que canta entusiasmado el valor de la dignidad humana y la hermosura de vivir. Hace justicia al título, pues reúne en su seno, con pluma de artista e intelectual, la inquietud y la esperanza. Esta mixtura, bien trabada en el fondo y en la forma, proporciona un largo recorrido a su pensamiento cordial y ético, y acrecienta su servicio formativo. Con actitud quijotesca y hondura gineriana discurre la obra que pasa revista a diversas cuestiones actuales: situaciones oscuras y angostas que lastran el progreso humano, valores que nos estimulan y ennoblecen, la significación de la familia y la escuela, los jóvenes y su mundo, el rumbo de los medios de comunicación, paisajes y paisanajes, etc.

Con su buen oficio de maestro, Rozalén combina el amor y la ciencia, nos acompaña y entrega generoso sentimientos cálidos y rutilantes ideas, vierte sobre el lector toda su experiencia y sapiencia. Con su escritura hermosa deleita y orienta, con su vocación pedagógica nos invita a reflexionar y a mejorar nuestro contradictorio mundo. Este ensayo de voz cercana, clara y musical apuntala el alma, dilata el corazón y fortalece la conciencia. La entereza de su prosa es enseñanza, la vehemencia de su mensaje combate la pereza. Recomiendo encarecidamente su lectura, porque todo lo aborda en sus páginas, genuinas alas para el espíritu, con respeto y cariño, con conocimiento y clarividencia, con coraje y autenticidad, con vibración y fulgor.

Ha de enfatizarse que el Dr. Rozalén es hombre entregado a la misión educativa, cuya ingente siembra escolar y social es verdaderamente meritoria. Es hora de pedir enfáticamente mayor atención a su trabajo. Sería justicia que con él se haría y adelanto para todos. Así como fatiga y confunde lo superfluo, por muy vestido que venga de ropaje moderno, engrandece el tratamiento delicado y profundo de aspectos variados de la realidad compleja, según se advierte en este nuevo libro, que lleva el sello inconfundible de su autor.

Rozalén es filósofo y busca la verdad. Con mente pesquisidora y tenaz se acerca a ella sin miedo, la analiza y presenta con verbo poético. No dogmatiza ni blasfema, expone con sencillez magnos problemas y apunta soluciones que brotan de la razón cordial. Todo se explica desde su mensaje humanístico que nos anima a alcanzar un nuevo orden vital y convivencial. En sus textos se amalgama el entusiasmo, la sabi-

duría que proporciona la experiencia y el estudio sereno, y el encanto de la palabra melodiosa. Y así, a golpe de letra, conciencia y anima, explica y enseña, siente y piensa, anuncia y sueña. Como él mismo dice: «El educador, investido de una autoridad intelectual y moral que será directamente proporcional a su capacidad para acompañar al discípulo en su camino ascendente, eleva a éste desde el nivel en donde está situado hasta el infinito...». De igual manera, el lector obtiene gran beneficio elevador de este libro en el que destacamos la apertura a la realidad, la defensa de los valores, la hondura afectiva, la finura intelectual, la originalidad interpretativa y la frescura discursiva.

Por muchas oscuras amenazas que se ciernan sobre nosotros, siempre podremos divisar una estrella que nos guíe. Este parece ser el mensaje compendiado que el profesor Rozalén nos lanza. En este inseguro y laberíntico camino vital, que a menudo deja en las entrañas sinsabores, siempre ha de haber rincón para el amor. Así como la noche cede el turno al alba, la inquietud se quiebra ante los rayos de esperanza. Muchas gracias por animarnos a pensar y a sentir.

Valentín Martínez-Otero

GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, Lourdes: *Sartre: Camino a la libertad absoluta*. Isabor, Murcia, 2007. 124 pp.

En este libro la profesora Lourdes Gordillo nos introduce, como ya hizo en libros anteriores, en la problemática de la libertad como tema central de la Antropología Filosófica.

Para Lourdes Gordillo, la libertad en Sartre es una libertad que hay que recuperar para el hombre de las manos de un ilegítimo creador, porque recobrar la libertad del hombre supone recuperar también su origen. Por eso, para Sartre la negación de Dios es un presupuesto necesario para afirmar la libertad en el hombre. Pero el sueño de Sartre es una libertad sin límites, una libertad que debe rechazar las determinaciones conceptuales y todo tipo de imposiciones externas. El hombre debe convertirse en un ser autónomo, dueño de sus propias decisiones, capaz de otorgarse leyes y valores.

Esta libertad absoluta debe prescindir de toda esencia que la determine. Un hombre sin procedencia, sin esencia que le limite, capaz de crearse a sí mismo o de cambiar la realidad, de decidir sobre su propia existencia.

Para justificar ontológicamente esta libertad total, la profesora Gordillo nos invita a recorrer el camino de la conciencia en su nivel más bajo de conocimiento, en su estadio precognitivo, el *cogito* prerreflexivo que

irrumpe como *nada de ser* en el corazón del ser, es decir, más bien como pura intencionalidad o referencia al mundo, para después encarnarse en el hombre en situación, proyectándose más allá de sus propios límites.

Este desvelarse de la conciencia y sus posteriores proyecciones permiten hablar a Sartre de una libertad absoluta. La conciencia encarnada en el hombre *como* libertad y actuando *por* la libertad, movida sólo por ella, se compromete en la praxis que debe transformar.

Esta libertad, acompañada de la angustia, de la mala fe y la temporalidad, revela experiencias humanas que Sartre trata de justificar filosóficamente. En este sentido, el libro se hace sencillo cuando la autora comenta estas acciones que favorecen la explicación filosófica de Sartre.

La profesora Gordillo termina con unas consideraciones finales sobre la libertad absoluta de Sartre y se cuestiona algunos de sus presupuestos ontológicos, tales como la contingencia, la ruptura esencia/existencia, el ateísmo, etc.

Llama la atención la apreciación que hace Lourdes Gordillo sobre la imposibilidad de que la libertad de Sartre sea una libertad no relacional, incapaz de relacionarse, es decir, una libertad sin sentido. Lo cual implica una libertad incomunicable que no puede entenderse como libertad si la consideramos, como ha hecho la Antropología Filosófica contemporánea, desde su condición de apertura. Una libertad no relacional, encerrada en la subjetividad, es inevitable que al objetivarse o exteriorizarse se aliene, es decir, que no pueda eludir las limitaciones propias de las libertades ajenas y tenga necesariamente que adoptar la forma de alienación. Así Sartre hace de la libertad un juego de poder en las relaciones. La estrategia del amo y el esclavo impregna todas las relaciones.

Otro aspecto que destaca Gordillo, refiriéndose a sus estudios sobre esta temática, es la condición voluntarista de Sartre. Para Sartre la libertad es fundamentalmente voluntad, es decisión, es arbitrariedad sin las limitaciones propias de la racionalidad. Sus similitudes con los autores voluntaristas como Ockham le llevan a evitar que la razón imponga limitaciones que no desea. La libertad es una acción voluntaria, soberana y arbitraria con poder de afirmar o negar la realidad.

Hay otro aspecto de la filosofía de Sartre que resalta la profesora Gordillo cuando se refiere al difícil problema de cómo resolver la *ratio* en la acción. Pues si lo único que se consigue es modificar la realidad a favor de la libertad, pero de una libertad que no tiene finalidad, se hace muy complicado justificar que el hombre sea responsable y ético ante el absurdo de la vida y la sinrazón del sentido.

Todas estas cuestiones, y algunas más, son de especial interés en la obra de Sartre y en su concepción de la libertad. En este libro se tratan estos problemas desde una perspectiva filosófica, pero procurando que

el lector poco especializado en filosofía pueda entender cómo surgen y las conclusiones a las que se puede llegar.

La profesora Gordillo ha conseguido, con claridad en su exposición, suscitar los problemas más relevantes en el tema de la libertad. Este libro es de muy útil lectura a todos aquellos interesados en la temática de la libertad en Sartre.

María del Carmen Dolby Múgica

TORRES QUEIRUGA, Andrés: *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Tirant lo Blanch, Valencia, 2005. 181 pp.

Este ensayo está configurado por seis capítulos bien sistematizados, precedidos por una «Introducción hermenéutica», que presenta las claves del mismo: la estructura en nuestra mente del «pre-juicio» (Heidegger, Gadamer) –en nuestro caso, el prejuicio teológico en la filosofía de Zubiri– y la «continuidad creativa» en la interpretación de la obra de Zubiri. «En ocasiones el “prejuicio teológico” influye negativamente el despliegue autónomo del pensamiento filosófico» (p. 16), aunque esto no menoscaba el carácter filosófico del pensamiento zubiriano. El autor no sigue el «canon hermenéutico» de Diego Gracia, que consiste en situar las aportaciones de Zubiri a la luz de su última gran obra *Inteligencia sentiente* (1980-83). Prefiere el autor tener como referencia el contexto en que nace la obra de Zubiri, así como sus propias aportaciones a la filosofía de la religión. Vamos a presentar brevemente el contenido del libro y luego haremos unas reflexiones críticas sobre el mismo.

El capítulo I, «La filosofía de la religión en Zubiri», encuadra perfectamente la filosofía acerca de la religión, Dios, religiones y cristianismo, en el marco de lo que podría llamarse un tratado de filosofía de la religión. Este capítulo es muy sugerente. Zubiri no ha elaborado esta disciplina; tan sólo publicó unas «notas» sobre este tema. El autor divide el capítulo en cuatro apartados: 1) la «definición» de la disciplina; 2) la «situación» que ha lanzado a Zubiri a «pensar el cristianismo a la altura intelectual de nuestro tiempo» (p. 23); 3) las «categorización» de los temas principales; 4) por último, la «realización» misma del proyecto. El autor sitúa la filosofía de Zubiri con gran maestría, haciendo ver tanto las aportaciones del filósofo vasco, como lo que considera negativo en él: la «tendencia zubiriana a una “teología alta” y deductiva» (p. 39). En el apartado acerca del «estatuto de la filosofía de la religión», le critica que no haga «ni la más mínima alusión a la historia concreta de su constitución» (p. 43), ni a su relación con la «teología natural» (p. 43), es decir,

no ha determinado el objeto formal de la disciplina ni ha aludido a las grandes construcciones de Scheleiermacher y Hume. «De ahí la ausencia de una confrontación verdaderamente desarrollada con la crítica moderna de la religión y el aire clásico de “teología natural” que ofrece la propuesta zubiriana» (p. 43).

«La religación contextualizada», es el título del capítulo II. Aquí el autor mantiene esta tesis: «la religación se demostró desde el primer momento como una aportación verdaderamente original» (p. 55). El problema de Dios, planteándolo como una cuestión acerca del hombre, «quedaba situado al más alto nivel de su tiempo» (p. 58), logrando con ello «la “superación” global de Heidegger» (p. 59). «Frente al “arrojado” heideggeriano, Zubiri va a insistir repetidamente en la “implantación”» (p. 63) en la realidad. Torres Queiruga presenta las aportaciones de los primeros escritos zubirianos sobre este tema. Prefiere estos escritos, más abiertos, a las últimas aportaciones de talante más riguroso (p. 63). Al final de este capítulo señala con acierto algunas dificultades de interpretación de la filosofía zubiriana. En efecto, hay temas que en Zubiri tienen diferente tratamiento a lo largo de su obra, como «la experiencia de Dios» (p. 65, cf. pp. 74-75); el «carácter personal» y «cósmico» de la religación (pp. 75-78); el distinto modo de enfocar el problema del ateísmo (pp. 69-71); la cuestión de la «deidad», que el autor contextualiza estu- pendamente (pp. 78-84).

El capítulo III, «La revelación en Zubiri», tema tratado desde la perspectiva filosófica, es (según el autor) «una de las aportaciones más logradas a la filosofía de la religión... y a la teología» (p. 85). Torres Queiruga afirma su coincidencia con las tesis zubirianas (sin haberlas conocido con anterioridad). La revelación no es un dictado («externo y solemne»); «ni una gran iluminación interior» (p. 97); «no es un proceso mágico», sino una manifestación de la realidad de Dios. Dios, presente personalmente en el fondo de toda persona humana, se presenta como algo «totalmente inviscerado en la realidad humana» (p. 87), y su revelación como «una especie de juicio interior» (p. 97). En las religiones, con palabras del propio Zubiri, «Dios está siempre revelado». Este enfoque posibilita el «diálogo entre las religiones» (p. 91).

El capítulo IV, «Inteligencia y fe: el conocimiento de Dios» es lo mejor del libro. La religación se prolonga en «la difícil y oscura exploración cognoscitiva [...], aventura tanteante e inacabable del conocimiento de Dios» (p. 101). Zubiri, según Torres Queiruga, desde su «arraigada pasión teológica» (p. 101), supera la distinción entre teología y filosofía para dar «su contribución más interesante y novedosa, más original y fecunda al problema de Dios» (p. 102). Pues aquí su pensamiento alcanza tal «unidad íntima y orgánica» que constituye «una auténtica cantera para la teología» (p. 102). El autor destaca la importancia de algunas tesis de

Zubiri: «la “realidad” como fundamento» (pp. 103-106); la superación de una teoría del conocimiento como «visión», «contra la tiranía de la vista» (pp. 106-108); la «causalidad personal» referida a Dios como realidad absolutamente última, posibilitante e impelente, y la dimensión interpersonal de la fe. La fe, entrega del hombre a Dios, es «la forma radical de acceso a Dios». La entrega personal del hombre a la persona de Dios (como realidad verdadera) es una experiencia unitaria, que incluye tanto el «amar» a Dios como el «creer» a Dios.

El capítulo V, «La metafísica del mal en Zubiri», es un tema que el autor ha tratado con anterioridad en varios artículos y contribuciones, aunque aquí tiene un enfoque diverso. Considera la filosofía de Zubiri al respecto como una «visión de amplio radio y fina articulación», una «construcción clara y transparente como un cristal, amplio y poliédrico...» (p. 135). Valora el autor en su planteamiento y desarrollo cierta «continuidad con la escolástica», su «coincidencia/diferencia» (p. 137) con ella; apertura a otros pensadores clásicos (Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, etc.) sin acomodaciones ni repeticiones, sino con una riqueza sorprendente y rigor casi *more geometrico*; su pensamiento aquí está en camino y no ha alcanzado todavía «su figura última». En este planteamiento se entrecruzan dos líneas: una, metafísica, y voluntarística la otra, como más tarde aclararemos. En contra de la visión clásica –de ver el mal como «no-ser» o como negatividad–, Zubiri caracteriza el mal como realidad. Mal y bien son condiciones de la realidad. La categoría clave para entender el mal es la de «respectividad» y, desde ahí, la de «limitación». El mal es un tipo de «respectividad» como «disconformidad dinámica», dice Andrés Torres Queiruga, desde la que Zubiri enfoca la «privación». El filósofo descarta así la tesis de Leibniz, basada en el «mal metafísico». Según el autor estamos ante «el inicio de un tratamiento verdaderamente moderno y “secular” de tan importante problema» (p. 139). En efecto, la «limitación» no es un mal sino «la posibilidad del mal». Presenta entonces el libro los diferentes tipos de mal según Zubiri: maleficio, malicia, malignidad y maldad. Resalta el acierto de Zubiri en lo que se refiere a la malignidad y maldad. Pero critica a Zubiri porque, precisamente, en el maleficio no incluye el mal de los animales inferiores al hombre. Esto supone, según el Torres Queiruga, que, para comprender el maleficio, Zubiri se atendería solamente al «mal físico humano» (p. 141). Esto, según él, es insuficiente para el hombre, pues dejaría fuera el «mal físico-no-humano» (p. 141) (divisible en mal animal, mal vegetal y mal de la naturaleza). Incluso se podría subdividir el mal humano en «infantil, adulto, de ricos, de pobres... Lo cual, a todas luces, coloca el discurso en grave e inminente peligro de logomaquia nominalista» (p. 141). A juicio del autor, Zubiri no afronta el mal según su totalidad, sino

tan sólo su carácter específicamente humano. Los animales, aunque sufran, no tienen, según Zubiri, acceso ni al bien ni al mal.

La relación del mal con Dios tiene dos líneas diferentes de presentación. La primera es la filosófica, que «tiende a explicarlo todo a partir de la misma estructura de la realidad finita» (p. 145), es decir, que Dios, una vez creado el mundo, no puede evitar el mal «en cuanto choque de respectividades limitadas» (p. 147). La otra es llamada aquí «línea voluntarista» (p. 145), que juega «con el presupuesto de que Dios, *si quisiese*, podría evitar el mal». Con lo cual interviene, entonces, la categoría de permisión: Dios tendría «voluntad permisiva». Con palabras del propio Zubiri: «Dios no acepta el mal, pero lo permite». En este sentido, el maleficio estaría permitido en vistas de «un beneplácito superior».

Por último, el capítulo VI, titulado «La saudade desde la filosofía de Zubiri» es un intento de mostrar la «fecundidad filosófica de Zubiri» (p. 153) en un tema que afecta a la filosofía del sentimiento y de la felicidad (pp. 158-161), pero sobre todo a la religación (pp. 161-169). El autor presenta la *saudade* desde una perspectiva talitativa y otra trascendental. La religación es el tema-talismán para «iluminar la problemática saudosa» (p. 163). Sabe el autor engarzar magníficamente la filosofía de Zubiri con textos de F. Schleiermacher, M. Heidegger, E. Lévinas y P. Ricoeur. Así puede sentar su tesis principal: «Lo que importaba era mostrar que la saudade, enriquecida por su contacto reflexivo con la religación zubiriana, tiene calado, densidad y riqueza suficientes como para entrar en el comercio universal del espíritu» (p. 169).

Según mi opinión estamos ante una obra imprescindible para situar la filosofía de Zubiri en torno a la religión. La riqueza de notas a pie de página, con reenvíos a distintos autores, avala la magnífica contextualización del filósofo vasco realizada por el pensador gallego. Esta obra posibilita comprender las grandes aportaciones de Zubiri a esta problemática, hasta el punto de hacer evidente algunas líneas de fondo de la filosofía de la religión de Zubiri. Subraya con fuerza algunos aspectos positivos, que comparto, acerca de la filosofía de Zubiri y «su originalidad genuina» (p. 152). Además destaca el autor las distintas perspectivas que va tomando el tema de religión a lo largo de la filosofía de Zubiri, aprovechando su dominio de los temas centrales de la filosofía de la religión. Al mismo tiempo, Torres Queiruga cree observar ciertas incoherencias y las presenta con claridad.

Estimo que algunas de sus críticas pueden aceptarse. Yo creo que Andrés Torres Queiruga hace una gran crítica a Zubiri en algunos momentos. Según el autor, el prejuicio teológico infecciona el pensamiento filosófico. Algunas veces el texto zubiriano aparece como cruzado por un dualismo de visiones que responde a dos motivaciones distintas: una abierta, superadora de la estrechez de la escolástica, propia de su pen-

samiento creativo; la otra, para responder a «preocupaciones teológicas que frenan e incluso amenazan» (p. 16) con desviar los pensamientos filosóficos de sus legítimas consecuencias. Esa doble línea aparece hablando de la revelación, en la que «Zubiri no logra la coherencia plena que su planteamiento permite y aun exige. Una cierta hipoteca teológica que pesa en este punto sobre su pensamiento, le impide conciliar del todo el carácter libre y gratuito de la revelación con su real y concreta immanencia humana» (p. 97). Hay momentos en los que «no acaba de vencerse un cierto resto “milagroso” innecesario» (p. 99).

Igualmente, en el problema del mal, con vista de águila descubre Torres Queiruga una tensión entre dos líneas: una estructural y otra voluntarista. Sin embargo, dicha tensión «perturbadora y dinamizante» se va resolviendo progresivamente con la desaparición de «la línea voluntarista a favor de la metafísica» (p. 145), según la lógica del pensamiento zubiriano. Esta hipótesis se cumple cuando interpreta Zubiri la permisividad no como «concesión graciosa», sino como «una estructura metafísica de lo real. La voluntad creadora es intrínseca y formalmente un beneplácito de la permisión», según se lee en la página 390 de *Sobre el sentimiento y la volición*.

No obstante estas magníficas aportaciones, encuentro algunas afirmaciones que me parecen no adecuarse al pensamiento de Zubiri. Por esto quisiera hacer, con todo respeto para Andrés Torres Queiruga, algunas matizaciones. Zubiri no se ha propuesto hacer un tratado de «filosofía de la religión». Tampoco se puede situar a la filosofía de Zubiri como una «teología natural» (propia del racionalismo), puesto que Zubiri critica los presupuestos de la misma y opta por una razón «no racional» sino «razonable», algo que el autor conoce perfectamente (cf. p. 36).

También me parece exagerado el reproche que hace a Zubiri de distanciarse tanto de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios que «parece eliminar también el concepto de *contingencia*» (p. 41), tema que estaría tratado en Zubiri con cierta ambigüedad, de manera que «sin negar la diferencia Dios-creatura, amenaza con enmascararla al mismo tiempo que la proclama» (p. 41). A ello respondo que Zubiri prefiere hablar de la «limitación transcendental» entendida como «suficiencia no plenaria» (*Sobre la esencia*, p. 463), abriendo un modo de pensar diverso, desde un horizonte que no parte del concepto de creación para hacer filosofía, aunque llegue a él mediante una razón profundizadora que busca fundamentos. Además, X. Zubiri retoma, desde otra perspectiva, la necesidad que tiene el mundo entero de Dios precisamente para ser realidad; y el hombre, además, para ser persona relativamente absoluta, ensayando incluso una nueva teoría explicativa sobre la creación (cf. sus obras *Naturaleza. Historia. Dios, El Hombre y Dios y El problema teológico del hombre: Cristianismo*).

Respecto de lo que Torres Queiruga llama «soliloquia del mal» *versus* el «nominalismo del mal», creo que no hay tal peligro en Zubiri. Basta con recordar lo que Zubiri entiende por mal. El hombre aprehende en aprehensión primordial las cosas como realidades. La realidad en sí misma no es ni buena ni mala. Por lo cual no puede haber mal transcendental o metafísico. La realidad es «de suyo» lo que es y se aprehende en impresión primordial de realidad como tal. El mal y el bien se sitúan en el orden de la «cosa-sentido» (aprehensible en la distanciamiento del logos), por respectividad a la vida del hombre. Para el animal, las cosas son meros estímulos de respuestas más o menos determinadas. El animal inferior al hombre se sitúa no en el orden de la realidad, sino en el orden de la estimulidad; por lo cual no puede entrar en la «dimensión sentido» de la vida. En la actualización estímulo, las cosas no pueden aparecer ni como «buenas» ni como «malas». De ahí que el animal inferior no viva los estímulos como males ni como bienes, sino que reaccione determinísticamente a ellos. Ciertamente que nosotros podemos proyectar sobre los animales nuestra experiencia de bien y mal y valorar como «mal» para el animal lo que, si nos pasara a nosotros, sería maleficio. Pero no deja de ser una proyección nuestra y no es que el animal aprehenda las cosas como buenas o malas para él. ¿Compete a la filosofía determinarlo? No obstante esto, el mal de la naturaleza y los sufrimientos de los animales afectan también a nuestro proyecto de vida, con lo cual llegan a ser un maleficio para los hombres. Entonces, este tema entra en el problema del mal como un maleficio más. Esto justifica que no haya un tratamiento específico del mal de las plantas y de los animales.

Otra crítica de Andrés Torres Queiruga a Zubiri es el reproche del «carácter afirmativo» (p. 42) de una «construcción» teórica que puede ser extraña en un ambiente tan trabajado por la sospecha y la relativización. El mismo «tono de Zubiri resulta seguro en exceso» (p. 42), poco atento a las preguntas que le puedan venir. Yo creo que más que el «tono» con que uno «escuche» los escritos de Zubiri hay que tener en cuenta los «enfoques metodológicos» y los «desarrollos» de los problemas. En esos sí se pueden descubrir errores y posibles mejoras. Algo que hay que alabar haber descubierto Andrés Torres Queiruga.

Jesús Sáez Cruz