

la concepción husserliana de que las proposiciones normativas implican necesariamente valoraciones y de las investigaciones de Reinach respecto de la esencia de los actos sociales. Marín sostiene que el bien que se asume cuando se acepta un deber social (ej. el deber de no romper una promesa sólo porque sí) es el bien que puede identificarse como «capacidad social», esto es, la capacidad que puede tener toda persona para participar en la creación y transformación de las relaciones y realidades sociales. Asumir un deber social presupone que es bueno y racional disponer de capacidad social. Aunque, el autor también destaca que la posible pérdida de la capacidad social no es el único motivo para cumplir con los deberes sociales. Ciertamente también pueden intervenir otros bienes y todos ellos son ponderados al momento de aceptar o no cumplir con un deber social.

El quinto texto es de Pablo Sánchez-Ostiz. El autor ofrece un examen de una noción fundamental para el Derecho penal: la idea de «libertad». Esta ambiciosa tarea exige introducir distinciones detalladas y aceptar que no se va a alcanzar una definición última, pero que sí se pueden formular consideraciones a tener en cuenta respecto de la utilización del término «libertad» en el ámbito penal. Sánchez-Ostiz sostiene que existe una faceta innata de la libertad en la que se encuentran la libertad antropológica como potencia básica y el ejercicio de la volición, y también existe una faceta adquirida en la que se registran las libertades políticas y también cierto ejercicio de la voluntariedad.

El último texto es de Roberto J. Walton, el máximo especialista en la obra de Husserl y en fenomenología del mundo de habla hispana. El capítulo comienza destacando la crítica de Husserl a toda filosofía del Derecho que reduzca su tarea al análisis de cuestiones psicológicas, sociales o históricas, es decir, al examen de cuestiones de hecho y no de principios. El primer Husserl propone una fenomenología del Derecho entendida como disciplina *a priori*, pero no en el sentido del iusnaturalismo. Pues mientras el Derecho natural ofrece una teoría *a priori* material, con carácter normativo en relación al Derecho positivo, Husserl —como Reinach— propone una teoría *a priori*

del Derecho que trabaja con un *a priori* formal. Sin embargo, Walton se pregunta si no es posible establecer cierto vínculo entre el Derecho natural y la fenomenología husserliana. Si se tiene en cuenta que un segundo Husserl introduce también una teoría material, se abren dos vías para analizar una posible relación. La primera vía es la del origen, la de la protohistoricidad, que examina las condiciones de posibilidad de toda historia fáctica. La segunda vía es la del *té-los*, la de la «segunda historicidad», que introduce una teleología universal y racional. Ambas vías permiten pensar un Derecho natural, mientras que el Derecho positivo se sitúa entre ellas, en el ámbito de la «primera historicidad» como proceso de institución, sedimentación y reactivación de sentidos en las distintas comunidades y mundos de la vida. Walton sostiene que este Derecho positivo presupone un capítulo anterior (protohistoria) en el que se da un Derecho natural ligado a la tierra, a la protogeneratividad y al mundo familiar; y se encuentra guiado por un capítulo subsiguiente (segunda historicidad) relacionado con la generatividad racional y la comunidad ética como meta. — JORGE LUIS ROGGERO

BLANCO, C., *Athanasius*, DidacBook, Úbeda 2016, 760 págs.

Lo primero que ha de contemplarse en esta inusitada obra de casi ochocientas páginas en cuarto, titulada *Athanasius*, es que se trata de una obra literaria, un vasto e insólito poemario, y no una obra filosófica, teológica o de cualquiera otra índole, y como tal hay que conceptuarla, por más que, como obra colosal, participe de todas las disciplinas, tanto científicas como humanísticas. No en vano, toma como referencia, y eje articulador, la vida y obra de Athanasius Kircher, una de las mentes más prodigiosas del siglo XVII, polígrafo al que pocos aspectos de la realidad pasaron desapercibidos, políglota, inventor, matemático, a quien con toda justicia se le llamó «el maestro de las cien artes». Viene ello a colación porque su autor, Carlos Blanco (Madrid, 1986), también lo es, una de las mentes españolas más potentes de este nuestro tiempo: filósofo,

teólogo, químico y orientalista, egiptólogo, y un largo etcétera, de manera que a uno, tras reponerse de la perplejidad, no le cabe sino dudar de que, tan titánico esfuerzo, sea algo casual o espiritualmente gratuito con respecto a su modelo vital, cuya alma parece haber suplantado. Kircher fue un sacerdote que, como otros muchos jesuitas de su época, se adelantaron a la eclosión de las Luces; detonante de ello tal vez fuera la semilla jansenista de Port-Royal, en donde la pugna entre Fe y Razón provocó una revisión extrema de todos los supuestos en que se había fundamentado el mundo; aquellos jansenistas, al proponer la predestinación, prendieron la mecha. Kircher aspiró a la *summa* enciclopédica de todos los saberes de su época, y fue devastado por tan gran ambición, como la de todos los héroes que codician robar el fuego sagrado. Pocos en su tiempo le superaron en conocimientos, incluso peregrinos, que abarcaban desde la vulcanología al estudio de los fósiles, la mecánica de la luz o el descifre de los jeroglíficos. Lo más semejante a su cerebro sería una de esas bibliotecas inimaginables que concibió Borges.

¿Cómo articular semejante corpus de toda una época en un poemario cuya única potestad, y justificación, es la belleza? Lo hace Blanco estructurando de arriba abajo y de ancho a lo profundo. De arriba abajo: 22 cantos (y el número no es casual: es, en cábala, el epítome universal), intercalados de acotaciones en prosa poética. Y de ancho a lo profundo: el coro de voces (Voz piadosa, Voz nostálgica, Voz celestial...) que interpelan o exaltan, sirviendo de contrapunto al teatro universal de presencias inmortales (los santos como Francisco de Asís, los poetas, como Hölderlin, los filósofos como Hegel, los músicos como Mozart, los místicos como Eckhart, astrónomos como Copérnico y artistas como Miguel Ángel, los monarcas desde Asurbanipal), incluyendo arquetipos literarios, figuras mitológicas y divinidades fabulosas. ¿Va entendiendo el lector el calado y trascendencia de semejante obra? ¿Es, o no es, una obra insólita, única en el panorama literario actual? Como poema polifónico, se basa en la cultura occidental más el legado oriental, sin tiempo,

sin medida. Y sus precedentes no son muchos. Giovanni Papini lo intentó con el *Juicio Universal* (1957) y mi maestro Vintila Horia, quien fuera su biógrafo, en su *Viaje a los Centros de la Tierra* (1971). Pero no son obras poéticas, salvo, en nuestra lengua, el *Diablo mundo* de Espronceda. La Eneida queda lejos y La divina comedia demasiado cerca, por más que relegadas ambas a referencias de especialista. *Athanasius* significa justamente eso: de la pasión por saber al delirio de soñar. Una humanidad bullente y transida, como en los frescos del Buonarrotti o las tablas de Van der Weyden.

Es un racionalista, cierto. ¿Pero solo un racionalista? ¡No! Blanco es un sensitivo. Un humanista extenso e intenso. Si se me permite: alto, un tanto desgajado, de los que al sonreír se les ilumina el rostro, como si estuviera inconscientemente pidiendo perdón por su precocidad de nacimiento y fertilidad mental, es persona cercana y de una aleccionadora modestia; lo digo porque nada más lejos de la huerañez del sabio. Y lo que nos importa: el propio texto, su configuración poética. ¿Es o no un poeta?, así de claro. Porque, por muy inteligente que se sea, la poesía es un territorio que excede lo mental. Y llama a la atención, en este sentido, su dominio del verso libre, antes que nada. Su musicalidad impecable, su movilidad de perspectivas, sus imágenes precisas: su innato sentido de la elegancia. Su ritmo incesante, nunca decayente, mientras fluyen sus versos, diáfanos, claros, graves, majestuosos. Sin duda estamos ante un aristotélico que, en esta ocasión, se nos presenta platónico (conforme aquella aseveración de Southey, uno de los tres poetas lakistas que presagiaron el Romanticismo: se nace platónico o bien aristotélico, esto es sintético o analítico). De ahí ese sobrevolar continuo la condición humana, pues, al fin, *Athanasius* es esto: un indagar en la naturaleza del ser humano en su búsqueda secular por la iluminación. Un alegato de esperanza, con todo. El poemario se consuma en su canto último: Una ciudad desconocida, una especie de magnificat, cuya plenitud en la belleza raya lo visionario y profético. Tal

*tutti* orquestal es una cúpula, un punto alfa como inspirado en Teilhard de Chardin.

Así planteado el libro, pareciera que solo pueden acceder al mismo personas de alta cultura. Así va a ser, desde luego, habida cuenta del fomento actual de la incultura por parte de los poderes públicos que padecemos. Pero la poesía todo lo rebasa, y en nada queda, si no es en la consecución de la belleza: la belleza, que todo sobrepasa, y en nada se detiene, es la búsqueda de lo inefable. ¿Se da aquí, se concita en este libro? Presumo, por mi parte, en lo que de lector me atañe, que no para otro objeto fue escrito. Lo inefable es inseparable de la fe. Fe en la condición humana, fe en el ser superior que interiormente nos habita. Desde esta perspectiva, *Ahanasius*, lejos de lo que parece, la exhibición vanidosa de unos saberes que rayan el portento, el sueño nostálgico que culmina el proceso interdisciplinar de nuestra época, a semejanza medieval y mucho después enciclopedista, es eso, y nada más ni menos que eso: el testimonio vivo de quien al ser humano lo considera inmortal, aun en su contingencia de arrojado, y aherrado, a un mundo limitado y por esencia perverso. – ANTONIO ENRIQUE

GONZÁLEZ SUÁREZ, L., *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del Cántico Espiritual B de san Juan de la Cruz*, Universidad Iberoamericana. México 2017, 309 págs.

Dentro de la escena filosófica contemporánea de México es inusual encontrar publicaciones y filósofos, mucho menos filósofas, que se ocupen tan seriamente del fenómeno religioso como lo hace Lucero González. El escenario de la filosofía mexicana, y casi podría decir que de toda filosofía en el mundo contemporáneo está en su mayoría preocupado por asuntos de quinta importancia, no solo por sus métodos, dedicados y consagrados a la manufactura del *paper*, sino también por sus temas, concentrados en asuntos triviales, banales e incomprensibles. Es raro, en ese sentido, ver el trabajo de una filósofa que decide valientemente afrontar uno de los temas más cruciales para la vida de un ser

humano como el sentido religioso, y hacerlo no desde la óptica del estudio museístico o filológico de lo que quiso o no quiso decir un filósofo particular; sino desde la óptica del examen filosófico de una experiencia en concreto, la experiencia del que vive su vida cara a Dios, o del que vive en al menos una tensión respecto de lo que pueda ser «Dios».

El libro de Lucero González, *¿Adónde te escondiste amado, y me dejaste con gemido?* tiene la rara virtud de la valentía, en la medida en que decide dejarse interpelar por un fenómeno difícil de tematizar, de verbalizar, de comunicar, pero al mismo tiempo urgido de una tematización y de una comprensión que permitan decirlo en categorías contemporáneas. Existencialmente, no hay tema más importante que el tema de Dios: ¿cuál es el Bien perfecto, hacia dónde debo dirigir mi vida? Si la vida es mis amores, ¿cuál es el amor más grande, el único deseo que ha de guiarme en la persecución de la alegría?

Es cierto que la reflexión sobre la noción de Dios ha tenido en la historia derroteros muy variados, muchos de ellos seriamente afectados por una visión naturalista, mecánica, objetivista de Él. No menor daño ha hecho la lectura tan reduccionista que se ha hecho de la teología de Aristóteles, la construcción de ese Dios como un ser ambigüamente perfecto, inmóvil, estático. Ha costado siglos poder recobrar el buen camino de la filosofía respecto de los problemas de la religión, aún a pesar de que hayan existido grandes como Agustín, Bernardo, Tomás, Erasmo, Pascal o Kierkegaard. La escena filosófica ha sido dominada por la perspectiva naturalista que hace de Dios el ente más perfectamente inmóvil de todos y, en tanto tal, el más descartable y el menos importante para la vida de un ser humano.

Hoy, el pensamiento sobre Dios estaría completamente anquilosado si no fuera por las perforaciones que la filosofía judía ha podido hacer en el residuo de «razón» que nos quedó después de la Ilustración. Ha sido la virtud de Rosenzweig, de Buber, de Lévinas, de Fackenheim, la de rehabilitar el discurso sobre aquello que queremos decir cuando nombramos a Dios, una palabra que se ha pronunciado y jurado tantas veces demasiado vanamente. La filosofía judía