

JUAN MANUEL BURGOS,  
*La fuente originaria. Una teoría del conocimiento*

---

Comares, Granada 2023, 257 pp.  
ISBN: 978-84-1369-600-3

La investigación responsable –por hacernos eco de la expresión de Julián Marías sobre la filosofía– que el profesor Juan Manuel Burgos viene desarrollando en las últimas tres décadas en torno al personalismo filosófico, encuentra un logro señero con la publicación de esta obra. No en vano ya desde la Introducción de *La fuente originaria*, el profesor vallisoletano advierte de manera expresa que «el personalismo es variado y, justo por eso, desde hace años trabajamos desde una propuesta personalista propia: el personalismo integral. Cabe decir, por tanto, que la epistemología que presentamos es *la epistemología del personalismo integral*. El lector, de todos modos, no necesita conocer el personalismo ni el personalismo integral para seguir adelante. Nuestra propuesta es autoconsistente y cae o se sostiene por sí misma, sin necesidad de apoyarse en el personalismo filosófico, si bien, quien lo conozca, captará más a fondo el porqué de algunas posiciones o las raíces filosóficas que lo fundan» (pp. 3-4).

Dos razones pueden haber animado decisivamente al autor a afrontar este auténtico desafío. Sendos pasajes de la obra nos dan unas pistas indirectas al respecto. Con respecto a la primera razón, el Capítulo 10, significativamente titulado “Apuntes educativos” (pp. 137-148), Juan Manuel Burgos propone «distinguir *tres tipos de saberes o conocimientos: saber rígido, saber resiliente y saber maleable*» (p. 142). El primero pretende ser estable y sólido, pero implica negativamente «una cierta dificultad para adaptarse a los cambios que puedan proponer o imponer los datos procedentes de la experiencia» (*ibidem*). El segundo se presenta fluido y poco estructurado, muy adaptable «pero, negativamente, poco valioso desde un punto de vista epistemológico porque, por su extrema variabilidad, aporta poca iluminación intelectual, ya que sus contenidos cambian continuamente en detrimento de su fiabilidad» (*ibidem*). Frente a ellos, el tercero, el saber resiliente «se diferencia de los dos anteriores y, en cierto sentido, se puede considerar como una síntesis de sus cualidades: un saber estructurado y estable, pero con capacidad de modificación y adaptación» (*ibidem*).

*La fuente originaria* aparece así como expresión de un pensamiento resiliente en el que se ordena la teoría del conocimiento propia del personalismo. Y lo hace de una manera perfectamente estructurada. La Primera Parte presenta EL CONOCIMIENTO ORDINARIO (pp. 9-145), y la Segunda, LA CIENCIA (pp. 147-251), incluyendo en esta última un apartado final dedicado a LA FILOSOFÍA (pp. 231-251). La Primera Parte en su primera Sección aborda lo que supone la propuesta estratégica de la obra, la caracterización de LA EXPERIENCIA INTEGRAL (pp. 9-56), «término que empleamos para *designar nuestro modo específico de entender la experiencia* y con el que buscamos explicitar la complejidad y riqueza de su estructura, tanto epistemológica como antropológica» (p. 12). En el Capítulo 2, LA EXPERIENCIA COMO FUENTE ORIGINARIA, que delimita lo que contiene la expresión “fuente originaria” (pp. 9-10), la describe como una “actividad personal significativa” (pp. 10-11) y precisa los términos “experiencia”, “experien- ciar”, “experimentar” y “experiencia integral” (pp. 11-13).

A partir de aquí desarrolla, en el Capítulo 3, LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA INTEGRAL, los rasgos antropológicos de la estructura, que aparece como bipolar interna y externa (pp. 15-17), y los tipos de experiencia, tanto según el contenido (pp. 17-19), como según su impacto significativo (pp. 19-23). Los rasgos epistemológicos de la experiencia apuntan a su carácter primario (pp. 23-27), a sus dimensiones objetiva y subjetiva —fundamentales para comprender la superación de la contraposición entre idealismo y realismo—, a su integralidad y a la acción unitaria de los sentidos y de la inteligencia (pp. 23-38). Con esta caracterización de la experiencia el profesor Burgos precisará en el Capítulo 4 aquello en lo que consiste LA VERDAD EXPERIENCIAL (pp. 39-54), *una consciencia concomitante que afirma la verdad, la realidad y la adecuación de la realidad y lo que la persona capta* (p. 49).

La experiencia necesita ser reelaborada en un tipo de conocimiento diverso, a través de la comprensión, «cuya misión principal consiste en *transformar la experiencia vital en conocimiento estable y explícito*, y, por tanto, analizable, interpretable, expresable y transmisible» (p. 55), y a ello dedica Juan Manuel Burgos la sección segunda del análisis del conocimiento ordinario (pp. 57-135). «El camino de la comprensión comienza con la inducción, que se encarga de estabilizar la experiencia en nociones que poseen un alto grado de fijeza» (p. 55).

Ello obliga a caracterizar en el Capítulo 5 lo que presenta como LA INDUCCIÓN COMPRENSIVA (pp. 57-71). Se trata de uno de los momentos más exigentes desde el punto de vista de la precisión en los términos. Los rasgos generales de la inducción comprensiva la presentan como «el proce-

so que permite a la persona captar los núcleos de significación que ofrece la realidad» (p. 59), que se desarrolla de dos modos: intuitivo y procesual (pp. 59-60). Más determinante todavía resulta la diferenciación de la focalización –propia de la inducción– que permite diferenciarla de la separación –propia de la abstracción– (pp. 60-67). «Lo que busca la inducción es la fijación e identificación de núcleos de significado a partir de la experiencia, proceso que tiene lugar a través de un mecanismo de focalización o atención selectiva a lo nuclear significativo. El espíritu general de la abstracción, sin embargo, es diferente y se centra en la obtención de conceptos universales e inteligibles a través de la eliminación de lo material» (p. 67). La inducción comprensiva también es diferente del razonamiento inductivo (pp. 67-69) y de la inducción empirista radical (pp. 69-70), situándose más cerca de la inducción empírica moderada (pp. 70-71).

El resultado primero del proceso inductivo son LAS NOCIONES, que se tratan en el Capítulo 6 (pp. 73-97), y que son las «unidades de significado alcanzadas como resultado de la estabilización de la experiencia» (p. 73). Las nociones tienen una estructura subobjetiva, que comprende también una dimensión objetiva (pp. 73-74) y una dimensión subjetiva que se desarrolla en tres aspectos: la posición personal, la construcción y la interpretación (pp. 74-78). A partir de ahí, el filósofo personalista analiza su configuración semántica temporal, compuesta por dos rasgos: estabilidad (p. 78) y variabilidad (79-81). Y a continuación da cuenta sumaria de su tipología (pp. 81-83). Así se diferencian según su configuración –la noción individual de la general–; según el tipo de realidad a la que remiten y según la cercanía con la experiencia –experiencial, formal, ficticia/creativa–.

Juan Manuel Burgos insiste en que las nociones «suponen un paso decisivo en el proceso del conocimiento porque fijan la experiencia, la estabilizan y permiten la identificación de unidades de significación y, con ello, su transmisión» (p. 83). Pero esta potencialidad cognoscitiva, que les permite reflejar el núcleo último de lo real (p. 84), es limitada y nunca deben sucumbir a la tentación de sustituir a la realidad (pp. 84-85). Ello las hace preferibles a los conceptos (pp. 85-89), lo que ilustra de manera eficaz con respecto a la polémica científica sobre las especies biológicas (pp. 89-90).

Tras la elaboración de las nociones, el siguiente paso del proceso de inducción es relatado en el Capítulo 7, EL RETORNO (pp. 99-106) o regreso a la experiencia, que revela que se trata de un proceso cíclico. Una manera de mejorar el carácter limitado y parcial de las nociones, así como de

constatar su validez, consistencia y adecuación (pp. 99-103). Los objetivos del retorno son, por tanto, la ampliación de las nociones, su valoración y, en su casos, su modificación (pp. 104-106).

Las nociones surgen con una particular autonomía, lo que no les impide estar conectadas. Por eso en el Capítulo 8 trata de las CONEXIONES NOCIONALES Y SABERES (pp. 107-122). Caben conexiones entre nociones individuales, entre nociones individuales y generales, y entre nociones generales. Estas últimas son fundamentales en el progreso del cognoscitivo. Se diferencian en dos tipos: patrones o reglas (pp. 109-110), *vinculaciones entre nociones que se cumplen de modo habitual y general, pero no necesario ni absolutamente constante* (p. 109) y la leyes (pp. 110-117), que expresan *una vinculación necesaria y universal* (pp. 110). Para sostener la existencia de este tipo de vínculos, el profesor Burgos matiza cómo se debe entender la universalidad extensiva e intensiva (pp. 111-112) y la diferencia entre necesidad absoluta y necesidad contextual o condicionada (pp. 112-117).

Además de por medio de patrones y leyes, las nociones se vinculan de una manera más estructurada a través de los saberes (pp. 117-122). Tienen fundamento ontológico en la realidad, porque la propia realidad está estructurada (pp. 118-119) y sus rasgos epistemológicos permiten caracterizarlos como algo propio de toda persona, y como *«organizaciones estructuradas (por procedimientos lógicos y argumentativos) del conocimiento nocional realizadas por el hombre corriente sin recurrir a procesos cognoscitivos sofisticados o científicos»* (p. 120).

Del mismo modo que la sección primera terminaba con la propuesta de la verdad experiencial, ahora esta segunda el profesor Burgos la cierra con el Capítulo 9 sobre LA VERDAD COMPENSIVA, (pp. 123-135), si bien aquí cambia el foco de la adecuación entre mente y realidad hacia «el mismo hecho meditativo, a la conciencia expresa de la verdad y a su correlativa afirmación también expresa» (p. 123). Por eso en el caso de la verdad de la comprensión se habla de “adecuación expresa” o de “adecuación comprensiva” caracterizada por dos rasgos (pp. 124-130): objetividad y una subjetividad compuesta por tres componentes que ya estaban presentes en las nociones: posicionamiento personal, constructividad e interpretación.

La modalidad comprensiva presenta a su vez distintas modalidades (pp. 130-135). Según el tipo de nociones: individuales, generales, con relación al tipo de actividad, y según el estatuto ontológico del referente. Según la verdad de las conexiones nocionales: verdad probable o general de los patrones; verdad absoluta contextual de las leyes.

Tras el mencionado Capítulo 10 dedicado a los apuntes educativos, la obra entra ya en la Parte II LA CIENCIA. En el Capítulo 11 Juan Manuel Burgos presenta LA CIENCIA COMO PERFECCIONAMIENTO DEL CONOCIMIENTO ORDINARIO (pp. 149-161). Aquí se encuentra una de las mayores fortalezas de su propuesta. Tras criticar las diversas propuestas rupturistas (pp. 149-151), puede defender la continuidad crítica entre conocimiento ordinario y ciencia (pp. 151-154). «Las personas poseemos tan solo *un* conjunto de potencias para captar la realidad. Y ese conjunto único es el que opera siempre, tanto en el conocimiento ordinario como en el científico, si bien, en este último, lo hace de un modo más sofisticado que dificulta el error. Pero el científico nunca comienza de cero su investigación gracias a un paquete de potencias cognoscitivas *especiales* vedadas al hombre corriente» (p. 154).

En el conocimiento científico se da un claro avance, gracias a la comprensión crítica (pp. 155-158), que permite tanto su validación, como su expansión. Pero sin perder de vista que se trata de un saber con un carácter análogo que permite una diversificación tanto de los ámbitos, como de los métodos, de la estructura de saber y los resultados (pp. 158-161). Eso le permite en el Capítulo 12 presentar una CONFIGURACIÓN GENERAL DE LA CIENCIA (pp. 163-180), de la que conviene destacar su propuesta de articulación del saber científico (pp. 171-180), superando tanto el reduccionismo (pp. 171-173) como las limitaciones del emergentismo (pp. 173-175) por medio de propuestas que caminen hacia la interdisciplinariedad y la unificación de la ciencia (pp. 175-176), hacia la unificación del saber (176-178) con una propuesta posibilista de integración del saber (pp. 178-18).

El Capítulo 13 aborda la ESTRUCTURA EPISTEMOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO (pp. 181-207). Para ello precisa los rasgos esenciales del conocimiento científico (pp. 182-185): experiencial o empírico, verdadero, explicativo, verificable, metódico y sistemático. Asimismo se pueden distinguir en él tres niveles y tipos de conocimiento (pp. 185-194) de un modo perfectamente paralelo al conocimiento ordinario: nociones científicas, enunciados o conexiones nocionales científicas y teorías científicas. En tercer lugar aborda el método científico (pp. 194-207). Presenta el método de las ciencias naturales, para insistir en que junto al experimento es completamente válida la inducción científica o inducción científica crítica, punto clave para mantener la coherencia de su propuesta de teoría del conocimiento (pp. 195-201). Asimismo, rebaja el énfasis que habitualmente se hace en la falsación en el método hipotético-deductivo, poniendo el acento en la verificación (pp. 202-203). Finalmente propone los rasgos principales del método de la ciencia humanas o método ex-

perencial (pp. 204-207): método experimental como extensión analógica del método experimental; fundamento en la observación sistemática o científico; posibilidad de empleo conjunto de procesos experimentales y experienciales; empleo de la inducción; aceptación de un grado de certeza menor; más presencia de patrones que de leyes; utilidad limitada de las matemáticas; mayor intensidad de la dimensión interpretativa.

El Capítulo 14 aborda LA VERDAD CIENTÍFICA (pp. 209-230), y la línea argumental hace especial énfasis en la provisionalidad y perfectividad del conocimiento científico frente a la falsación popperiana (pp. 209-213), el convencionalismo (pp. 213-215), los límites de la construcción social de la ciencia de Kuhn (pp. 215-216) o el fracaso de la verificación neopositivista (pp. 216-220). Plantea los siguientes rasgos de la verdad científica: adecuación crítica, objetividad posible, intersubjetividad, niveles de adecuación y grados de verdad, verificación integral, definitividad y perfectividad. Finalmente plantea algunas influencias extracognitivas de la ciencia (pp. 225-230), mediante la correlación entre tradición, interpretación y verdad.

El Capítulo 15 cierra la obra con una reflexión sobre LA FILOSOFÍA (pp. 231-251), caracterizada como tipo de conocimiento especial en el que se intensifica la radicalidad, la globalidad y el Sentido (pp. 231-234), se acentúa su capacidad de influencia social y transformación de la sociedad (pp. 234-236) y se sitúan sus límites en las cuestiones últimas (236-237). Juan Manuel Burgos insiste en el carácter científico de la filosofía (pp. 239-244) aproximando sus rasgos a los ya expuestos para la ciencia y proponiendo en consonancia la organización del conocimiento filosófico (pp. 244-251), reservando para la metafísica una dimensión sapiencial capaz de armonizar todos los sectores.

Señalábamos al principio que se trata de una propuesta de saber resiliente, y lo hemos comprobado en la medida en que todos los temas se exponen con convicción y apertura, proponiendo la fortaleza de un esquema en el que los ítems sucesivos pueden ser debatidos singularmente y también en conjunto, favoreciendo la mejora y el crecimiento de la propuesta de teoría de conocimiento señalada.

Apuntábamos también una segunda razón para haber concebido así su obra. Acudimos aquí al segundo de los pasajes que anunciábamos. Si recogemos la tipología de Juan Manuel Burgos sobre tres modos de hacer filosofía siguiendo la estela de Antonio Gramsci, a saber, «esclarecedora», «ordenadora» y «transformadora» ( p. 236), estamos ante una obra claramente transformadora. En tiempos en los que la inteligencia artificial se presenta –con falsedad– por excesivas voces como una al-

ternativa al conocimiento humano, acudir a la fuente originaria sirve para discernir adecuadamente lo mejor y lo peor que se puede esperar de ella, sin caer, por otra parte, en la tentación de generar escepticismo injustificado sobre las aportaciones del progreso científico. La propuesta personalista integral que aquí se nos presenta es la verdadera esperanza de alumbramiento de un futuro que se sitúe sin vacilaciones a la altura de la dignidad humana.

JOSÉ-ALFREDO PERIS-CANCIO

ANTHONY J. STEINBOCK,  
*Mundo familiar y mundo ajeno.*  
*La fenomenología generativa tras Husserl*

---

Edición y traducción a cargo de Rocío Garcés Ferrer  
y Andrés Alfonso Martos, con un  
epílogo a la edición castellana de Anthony J. Steinbock  
Ediciones Sígueme, Salamanca 2022, 429 pp.  
ISBN: 978-84-301-2136-6

La obra de Anthony J. Steinbock (1958) se ha hecho presente en el mundo editorial de habla hispana con tres publicaciones recientes. Junto a la que nos ocupa en esta reseña han aparecido *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón* (Herder 2022, edición original en inglés del 2014) y *No se trata del don. De la donación al amor* (Sígueme, 2023, edición original en inglés de 2018). En espera de que puedan encontrar suerte parecida *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience* (Indiana University Press, 2009) y *Knowing by Heart. Loving as Participation in Critique* (Northwestern University Press, 2021) se dispondrá entonces en lengua castellana del cuadro mayor de las obras del profesor de filosofía en la Stone Brook University (Universidad del Estado de Nueva York), director del Phenomenology Research Center de esta misma universidad, y asimismo Editor General de la revista *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Un autor que guarda muy buenas relaciones con la fenomenología que se cultiva en América Latina y que mantiene relaciones de colaboración académica y amistad con el catedrático Mariano Crespo, de la Universidad de Navarra, como muestra el diálogo mantenido por ambos “Sobre

generatividad, emociones morales y perdón”, publicada por Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica, en abril de 2018.

La edición de Rocío Garcés Ferrer y Andrés Alfonso Martos está particularmente cuidada, tanto en el manejo de las fuentes como en la corrección ejemplar con la que se procede a su citación. Son conscientes de las dificultades de verter la castellano las expresiones de Steinbock, y creemos que aciertan en sus opciones. Se agradece especialmente el glosario de equivalencias entre español, inglés y alemán que se aporta (pp. 423-424). También el autor ha encomiado su esfuerzo (p. 399), aportando un epílogo, que muestra tanto el carácter abierto de su reflexión, como la calidad de la edición castellana que pasa a ser así una fuente de referencia.

Anthony J. Steinbock ofrece en *Mundo familiar y mundo ajeno* una propuesta renovadora de la fenomenología para nuestros días. Tiene el indudable atractivo de que aspira a que este modo de hacer filosofía ocupe el espacio que está llamado a ocupar y que Heidegger expresó con palabras difícilmente mejorables: “La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no reside en los resultados de hecho obtenidos, valorables o criticables, que, sin duda alguna, han dado lugar en la actualidad a una transformación esencial en el cuestionar y en el trabajar, ... sino en que supone el descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía” (Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 170, subrayado del autor). Aquí se puede localizar el valor principal de *Mundo familiar y mundo ajeno*, que busca desarrollarlo a través de lo que Steinbock acota como una fenomenología generativa, una fenomenología que tenga en cuenta “... tanto el proceso del devenir y por ende el proceso de ‘generación’, y por ende el proceso específico del devenir ‘histórico’ y social circunscrito geológicamente (en donde por ‘geológico’ quiero decir el papel constitutivo de la ‘Tierra’ y de los ‘paisajes’ culturales”) (p. 38).

De este modo la fenomenología puede realizar una aportación a las discusiones contemporáneas sobre teoría social, en la medida en que aborda las dimensiones sociales de la identidad y la diferencia a través de fenómenos que Steinbock presenta como generativos y que los caracteriza del siguiente modo: normativos –no meramente descriptivos–; intersubjetivos –no monológicos–; geológicos –con raíces en la Tierra– e históricos –no ajenos a la temporalidad– (Cfr. p. 38). Subrayemos lo primero. La fenomenología, siguiendo a Husserl, no puede conformarse con ser una tarea descriptiva, sino que debe situarse en el seno de la



generatividad, “debe detectar y responder a las crisis culturales sistémicas –que son en último término crisis de las comunidades éticas– con el fin de esbozar posibles direcciones de generación en tanto los mundos familiares están relacionados con los ajenos. Así pes, la fenomenología generativa se convierte en una tarea normativa” (p. 39).

Conviene advertir ya que para nuestro autor la fenomenología es toda ella generativa, y que los momentos estáticos –que aparece en la conciencia– y genéticos –los cambios que estas mismas apariciones experimentan– en realidad no son sino momentos previos que solo se acaban de explicar con la generatividad. Dicho de modo simple: la fenomenología estática y la fenomenología genética deben ser explicadas desde una fenomenología generativa.

Una empresa de tal envergadura Steinbock procura ir justificándola desde una fidelidad a la lectura de los textos de Husserl, mostrando así que su pretensión se encuentra en el corazón de la fenomenología y de su hacer posible la investigación en filosofía. Busca no caer en la tentación de abandonar el cometido propio de la filosofía a favor de otros tipos de racionalidad que quieran presentarse con credenciales de mayor éxito, y que por contra tienden a reducir la experiencia humana desde el primado de la utilidad.

El estilo expositivo de Steinbock, y no solo en esta obra, es extremadamente riguroso. Acompaña al lector mostrando de modo explícito en cada pasaje cuáles son sus pretensiones y recapitulando al final lo que se ha conseguido. La primera parte, *De la conciencia al mundo* (pp. 54-189) se ocupa de la transición que se da en la fenomenología, cuando pone el acento en la conciencia y cuando lo pone en el mundo. En consecuencia, la primera de las Secciones (*La filosofía primera: el problema del ego y del alter ego*, pp. 55-128) Steinbock ofrece “una descripción sistemática de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad tal y como queda expresada en una relación fundacional del ego con el alter ego” (p. 54), una estructura considerada desde Theodor Adorno hasta Michael Theunissen como la postura definitiva de la fenomenología trascendental respecto a la intersubjetividad.

En la Sección segunda, *La filosofía trascendental y el problema del mundo*, pp. 129-189), Steinbock presenta sus motivaciones para adoptar un procedimiento regresivo, que comienza con el problema del mundo en vez de hacerlo con la conciencia. Esto “permite que el mundo opere como un punto de partida para el análisis trascendental” (p. 130) y de este modo poder ocuparse “de un concepto tan fecundo como el mundo de la vida, primero en sus sentidos provisionales... luego como la noción

fenomenológica de territorio” (p. 130), y así explicar “las modalidades trascendentales del mundo de la vida-territorio como horizonte-mundo y como suelo-Tierra. La aproximación a la intersubjetividad a través del concepto de territorio permitirá abordar las dimensiones geo-históricas en la vida social” (p. 130).

La segunda parte (Normalidad, anormalidad y territorios normativos: hacia una fenomenología generativa) permitirá ya penetrar de lleno en el ámbito más específico de la filosofía generativa. En la Sección tercera (Una fenomenología genética de la normalidad y de la anormalidad (pp. 193-277) los temas de la fenomenología genética de la normalidad y de la anormalidad “operarán como hilos conductores para una fenomenología generativa” (p. 192). Así explica la normalidad y la anormalidad en términos de concordancia, adelantando una tesis husserliana verdaderamente provocadora acerca de “lo normal es lo óptimo”, que “nos permite entender cómo las normas se instituyen a través de la experiencia y cómo pueden asumir un sentido normativo” (p. 196). El principio de normalización se explica a continuación por medio de los principios de selección y exclusión, así como por medio de la normalidad entendida como tipicidad y familiaridad.

La Sección cuarta se centra en lo que sería el objetivo más específico de toda la obra: La generatividad como el tema de la fenomenología generativa (pp. 357-391. Steinbock precisa el orden de exposición de los diversos capítulos que la componen: “en el capítulo 11 muestro la singularidad de la estructura del mundo familiar y el mundo ajeno en tanto es una estructura “liminar” y anticipo de dos modos de «experiencias liminares»: la apropiación y la transgresión. Los capítulos 12 y 13 versan concretamente sobre la experiencia liminar como apropiación y el capítulo 14 aborda la experiencia liminar como transgresión. Tomados en su conjunto, estos tres últimos capítulos describirán la generatividad a través del marco cogenerativo y axiológicamente asimétrico del mundo familiar/mundo ajeno, el cual se co-constituye mediante los procesos de apropiación y transgresión. En el capítulo conclusivo de este trabajo (capítulo 15) expondré el papel, el significado y la importancia de una fenomenología generativa” (p. 259).

La conclusión de Steinbock es que “la fenomenología generativa se concibe como una participación responsable en el devenir mismo de lo que está describiendo... ella misma va transformándose en el propio proceso” (pp. 389-390). En definitiva, “lo que la fenomenología generativa significará o puede significar es todavía una cuestión abierta. Pues su significado viene co-determinado junto a la elucidación y la realización

de un marco cogenerativo: el devenir limar del mundo familiar y el mundo ajeno” (p. 391).

La edición alemana de esta obra la presenta con una expresión (*Grenzüberschreitungen*) que se traduciría como “cruce de fronteras”. Es un término adecuado para resumir la propuesta. La fenomenología generativa permite abrirse a nuevos terrenos a la fenomenología sin perder sus raíces, pero aceptando lo que le aportan y lo que pudo haber perdido la filosofía moderna por sus opciones metodológicas. No en vano, como se hace presente en las otras obras de Steinbock que se desarrollan a partir de esta, la indagación filosófica ha de saber dar respuesta al conocimiento propio del amor, a la dimensión vertical de la existencia concreta de las personas, a la lectura de las emociones morales, a las raíces geológicas de nuestra condición. Una serie de ideas que podemos ver ya contenidas en las obras de Husserl, Scheler, Von Hildebrand o Merleau-Ponty, entre otros. A una filosofía personalista le suministran buenos argumentos y mejores caminos para indagar con amplitud todo lo que conlleva la experiencia integral.

JOSÉ-ALFREDO PERIS-CANCIO

ROMANO GUARDINI,  
*Aceptarse a uno mismo.*  
*Solo quien sabe de Dios conoce al hombre*

---

Rialp, Madrid 2023, 86 pp.  
ISBN: 978-84-321-6310-4

Como viene siendo habitual en los últimos años, se reedita una vez más un volumen con dos ensayos clásicos de Romano Guardini. El primero de ellos, *Aceptarse a uno mismo*, era ya conocido por los lectores de lengua hispana en la traducción de José María Valverde. Había sido editado por Cristiandad junto a *Las edades de la vida* a inicios de los sesenta y también por Lumen, Argentina, en la década de los ochenta. Hay ediciones actualizadas tanto de Cristiandad, finales de los 70, como en Lumen mucho más recientes (2016). Lo mismo debe decirse del segundo ensayo, *Solo quien sabe de Dios conoce al hombre*, escrito del que Romano Guardini, según testimonio de don Alfonso López Quintás, decía era

un compendio o resumen de las ideas centrales de su pensamiento y que conocíamos en castellano gracias a PPC que en 1996 lo publicó junto al *Ocaso de la edad Moderna*. La Biblioteca de Autores Cristianos lo volvió a imprimir en 2016 traducido por Roberto H. Bernet y bajo la supervisión de profesor López Quintás. Estaba incluido en el volumen *Experiencia religiosa y fe* que reseñamos en su momento en esta revista (nº 6, pp. 140-142). De esta edición debemos decir que está incluida en la colección Pensamiento actual de la editorial Rialp y que se presenta en un formato manejable y de fácil lectura. Es, pues, un libro breve, ligero y práctico para poder leer en cualquier momento y lugar.

Además, es un libro que, aunque escrito en los años cincuenta del siglo pasado, no ha perdido actualidad y son muy útiles sus reflexiones para iluminar las cuestiones antropológicas en torno al sentido de la existencia humana en pleno siglo XXI. Ambos ensayos intentan responder a la pregunta ¿quién soy yo? No se pregunta solo quién es el hombre en abstracto, sino también, y sobre todo, quién es este hombre concreto que existe aquí y ahora. Solo delante de Dios podemos encontrar la luz necesaria para poder responder a este interrogante. El hombre moderno ha olvidado y enterrado su condición de creatura y precisamente esto ha provocado, al alejarse de Dios, que quede sumido en una profunda oscuridad que impide dar respuesta al sentido de su vida. Quien sabe de Dios, precisamente, conoce al hombre porque solo a la luz de la Revelación el hombre encuentra su verdad. Todo esto entra en contraste con las respuestas siempre parciales e insatisfactorias que la filosofía y las ciencias experimentales han ofrecido al hombre acerca de su naturaleza e identidad desde la Edad Moderna. Ambos ensayos son muy accesibles al lector medio, no requieren un conocimiento o especialización en el ámbito de la filosofía o teología y son de gran provecho para todo aquel que quiera abrir su humanidad a la trascendencia. Nunca está demás volver a editar escritos tan ricos y fecundos antropológicamente hablando.

Sin embargo, y pido perdón a la editorial, quienes tenemos algún conocimiento sobre el pensador italo-alemán hemos detectado algunas imprecisiones que espero Rialp corrija en próximas reimpressiones. En primer lugar, en referencia al breve texto de presentación de Romano Guardini en la contraportada. Nos parece irrelevante en orden a una brevísima introducción a la biografía de Guardini señalar que inició estudios de Economía y Química. Como Romano Guardini reconoce en *Apuntes para una autobiografía*, no sabía qué estudiar y pasó de una titulación sin ninguna inclinación personal por las mismas. También es una imprecisión decir que ganó la cátedra de filosofía de la religión en Berlín. No ganó ninguna cátedra, pues le fue ofrecida y tras un periodo

de vacilación la aceptó. En todo caso, creo que esta presentación se podría haber cuidado mucho más. Lo mismo hemos de decir del breve texto en la contraportada que intenta introducir el contenido de los ensayos. En conclusión, la única carencia que veo en este libro es la falta de una breve y al mismo tiempo rigurosa introducción al autor y a los ensayos que estamos por leer.

RAFAEL FAYOS

OVE KORSGAARD,  
*N. F. S. Grundtvig as a political thinker*

---

Djof Publishing, Denmark 2014, 135 pp.  
ISBN 978-87-574-3141-4

Aunque este libro fue publicado en su versión inglesa hace una decena de años, puede justificar una reseña en este momento en la revista *Quién*, la posibilidad de dar a conocer a un gran personaje danés, N. F. S. Grundtvig (1783-1872), al público de habla española. Una difusión que esta particularmente justificada teniendo en cuenta que es considerado en el ámbito del personalismo danés (Jonas Norgaard Mortensen, think tank Cura) una de las figuras de referencia en el ámbito sociopolítico y en la defensa de la dignidad de la persona.

El libro que reseñamos, escrito por el profesor Over Kosgaard, se refiere tan solo a su pensamiento político, por lo que deja fuera importantes aspectos de esta polifacética figura, pero resulta más que suficiente para hacerse una idea de sus tesis sociopolíticas fundamentales. El libro, en concreto, contiene una breve síntesis del pensamiento político de Grundtvig (1783-1872), bien elaborada, y algunos textos suyos especialmente significativos en la segunda parte de la obra.

Grundtvig es considerado uno de los grandes fundadores de la nación danesa al influir de muchos modos en su conformación: escritos, canciones, intervenciones políticas en el Parlamento, la creación de las HoffSchule o escuelas para el pueblo, su insistencia en la importancia de la educación ciudadana, su esfuerzo de construcción de una identidad nacional danesa que no existía previamente, etc. A pesar de ello, y quizá por no haber elaborado una obra política teórica sistemática, existen

pocos escritos de conjunto sobre su visión política y este libro pretende colaborar a llenar esa laguna exponiendo sus ideas principales en este terreno.

Korsgaard precisa desde el comienzo que la identidad política de Grundvitg se genera en dependencia del liberalismo inglés, al quedar muy influido por el sistema político en sus viajes a este país. Se separaría, por tanto, de la visión política alemana, un país, por otro lado, al que nunca apreció demasiado y con el que Dinamarca se enfrentaría (más exactamente con Prusia) en una guerra que perdió.

Pasando ya a sus posiciones políticas, sobresale, en primer lugar, su insistencia en la irrupción política del “pueblo” que debe sustituir a la división antigua de la sociedad en estados: nobles, clero, etc. El pueblo entendido como la parte baja y más elemental de la sociedad (el estado más bajo) debe transformarse, junto con el resto de estados, en el pueblo político, lo que transformará al pueblo en nación. La tesis, naturalmente, no es exclusiva de Grundvitg, pero la defiende con gran fuerza y eficacia. Es interesante remarcar, de todos modos, que, en el siglo XIX, este planteamiento no conduce automáticamente a la vindicación de la democracia porque si el pueblo no está educado, puede actuar como masa o multitud, como acababa de suceder en la Revolución Francesa. Por eso, insistirá de un modo muy especial en la educación del pueblo e ideará un sistema educativo peculiar y que todavía hoy continúa, las HofSchule o escuelas para el pueblo justamente con este objetivo.

Su apuesta política, por tanto, es la de un peculiar “constitucionalismo” político, basado en la soberanía del pueblo pero no necesariamente democrático. De hecho, hay un episodio curioso en la historia de Dinamarca U(1665) en el que el pueblo pide al Rey un gobierno autocrático, constituyendo una especie de autocracia constitucionalista (p. 27) o contrato social al estilo de Rousseau o incluso de Hobbes. De todos modos, y por su influencia inglesa (y, por lo tanto, del *common law*) fue muy consciente de la necesidad de las virtudes cívicas para el funcionamiento correcto del sistema político que no se puede sustentar tan solo en un correcto ordenamiento jurídico. Sobre estos factores trabajará en la transformación del Reino danés en un Estado Nación constitucional. Y, en esa dirección, aportará elemento para simbolizar la identidad danesa, tanto en sus escritos como, incluso, generando un libro de canciones-poemas que simbolizan los valores y características de la Sociedad danesa y que se siguen cantando incluso hoy de forma colectiva para generar unidad.

Grundvitg, por último, también se puede considerar un adelantado –y, en todo caso, un acérrimo defensor– en la reivindicación de una am-

plia *libertad* social que debe comenzar con la libertad de conciencia, es decir, con la libertad de religión, lo que en el marco de las sociedades luteranas implicaba grandes cambios por la unidad Iglesia-Estado: el bautismo era obligatorio hasta el punto de que se llegó a mandar a la policía a bautizar a los niños por la fuerza (p. 43), había una confirmación civil obligatoria y también era obligatorio el matrimonio religioso, etc. “Primero hombres, luego cristianos”, es una de sus famosos frases en las que sintetiza la justificación de una libertad esencial y que se puede identificar con las bases personalistas de la política, en el que prima la relación con el prójimo antes que con la comunidad (Wojtyła). Reclamó también la libertad personal que implicaba, naturalmente, la “libertad corporal”, lo que suponía la abolición de la esclavitud, todavía en vigor en Dinamarca. Y también se manifestó en favor de la libertad de competición o lucha mediante palabras, es decir, en favor de debatir y enfrentarse en torno a los temas políticos del país para encontrar la mejor decisión. La vida requiere y se manifiesta, en parte, a través de la lucha y, donde no hay lucha, no hay vida. Su amor por la libertad queda reflejado en esta frase emblemática. “Tenemos que elegir el menor de dos males, y la libertad sin orden (...) siempre ha sido para mí un mal menor que el orden sin libertad” (p. 113).

JUAN MANUEL BURGOS

KAROL WOJTYŁA  
*Trece catequesis inéditas.*  
*Sobre el discurso de Pablo en el Areópago.*  
Introducción de Marta Burghardt  
y Guía de Lectura de Gabriel Richi Alberti

---

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 168 pp.  
ISBN: 978-84-220-2139-1

Este libro es un ciclo de catequesis sobre el entonces arzobispo Karol Wojtyła acerca de la esencia del Cristianismo, siguiendo el discurso de Pablo en el Areópago, en las que se muestra la faceta meditativa del que se convertiría, años adelante, en el Pontífice de la Iglesia Romana. Ciertamente se trata de un texto teológico, pero está enriquecido con muy valiosas reflexiones filosóficas, como cuando explica que la raciona-

lidad no es solo la capacidad de reflejar los objetos externos al hombre, sino sobre todo la de asociarse a ellos en la verdad, proponiendo, por tanto, una teoría del conocimiento bien distinta a la aristotélica. O cuando se refiere al hecho de que la mente humana tiende a la generalidad y a conocer la totalidad, con lo cual resulta comprensible que aspire a conocer a Dios también.

Y es que, como es lógico, la mente filosófica del polaco se sintió atraída por el discurso de Pablo en Atenas, donde este había predicado la verdad sobre Cristo, su resurrección y ascensión al cielo ante los estoicos, los epicúreos y todo tipo de extranjeros, ajenos al cristianismo. Era, además, un episodio histórico, al tratarse de la primera vez que este se extendía a Europa.

Este ciclo de catequesis de Karol Wojtyła sobre el viaje y el discurso paulino, encontrado hace unos años, tiene su halo de misterio, pues no se sabe cuándo lo escribió su autor ni para qué ocasión. Sí que se puede afirmar que es posterior a 1965, por las citas del Concilio Vaticano II, así como literarias y filosóficas que contiene y que probablemente iban dirigidas a un público culto. Podría corresponder a 1966, cuando se celebraba el milenario del bautismo de Polonia, año en el que, como es evidente, el arzobispo de Cracovia tuvo una gran actividad pastoral.

El mensaje de estas trece catequesis se podría conectar con las experiencias vividas muchos años adelante, durante su viaje a Atenas en 2001, ya como Pontífice al final de su camino vital, cuando el 4 de mayo de ese año se encontró con el arzobispo de esta ciudad y ambos firmaron una declaración conjunta sobre las raíces cristianas de Europa.

Wojtyła reflexiona en este texto sobre cómo el apóstol Pablo fue contemplado por los filósofos de las escuelas helenísticas: probablemente como un charlatán, que predicaba sobre la existencia de un dios extranjero. Y, sin embargo, acometió una tarea muy delicada: la de hablar de Cristo en el centro de la cultura, la filosofía, el arte y la religión de todo el mundo antiguo. Pablo era consciente de que aquel era un lugar simbólico, porque implicaba la expansión del mensaje cristiano en el mismo núcleo de la creación de las tendencias del pensamiento y lo que él estaba haciendo era unir el patrimonio espiritual de Israel con el de Grecia.

Por eso Karol Wojtyła consideraba que el discurso de Pablo en el Areópago es un referente cuando se quiere hablar al hombre contemporáneo; en el fondo, con su discurso, pone de manifiesto lo que la Declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II afirmó sobre la religión: esta es en último término la búsqueda del ser humano a respuestas sobre



las preguntas fundamentales de la existencia. Para el apóstol Pablo, el hecho de haberse encontrado en Atenas con un altar dedicado al dios desconocido indicaba que los atenienses ya estaban en camino hacia la búsqueda de Dios.

¿Qué hace Pablo ante el público que le escucha, heredero de las enseñanzas de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, los cuales habían hablado de la Idea del Bien o de la Causa Primera? En realidad, Pablo no despliega ante ellos ninguna demostración filosófica de la existencia de Dios, sino que les muestra la realidad de Dios Creador de todas las cosas.

Pablo además fue audaz: ante aquellas mentes helénicas muestra cómo el Dios de la Revelación no es uno externo y ajeno al mundo, al modo aristotélico, sino que el ser humano tiene una relación tan estrecha con Él que “en Él vivimos, nos movemos y existimos”. Wojtyła interpretará esta estrategia del apóstol en su texto diciendo que “en el hecho mismo de la ‘creacionalidad’ se da una relación con el Creador” (p. 41) y que, en el fondo, san Pablo fue un pionero de la inculturación. En el mismo sentido, Pablo utiliza las palabras de los poetas griegos –los cuales tenían la convicción de que el hombre es de estirpe divina– para expresar una verdad de la revelación bíblica.

Pues el hombre, al ser imagen y semejanza de Dios, es un ser racional y en su misma humanidad aúna la corporeidad, la sensibilidad y la espiritualidad, trascendiendo a todo el mundo animal. Esto significa que el hombre tiene racionalidad y libertad, siendo la racionalidad la capacidad de captar la realidad desde el punto de vista de la verdad.

Notables son también las reflexiones antropológicas y éticas wojtylianas en relación con la inscripción “Al Dios desconocido”, que san Pablo vio en Atenas: el hombre participa de la semejanza divina por naturaleza, ya que tiene razón y libertad y es capaz de autodeterminarse, siendo un sujeto soberano: “El hombre, por su actuación y sus obras, a causa de su libertad inherente, *se hace bueno o malo como hombre: bueno o malo en su significado moral*. La moralidad está inmanentemente vinculada a la libertad del sujeto agente y la calificación moral como bueno o malo confirma la relación interna de la libertad con la verdad. Es más: confirma la dependencia orgánica de la libertad y la verdad, que constituye *la raíz dinámica misma del ser personal*. De ese ser que es imagen y semejanza de Dios” (p. 53).

En el mismo sentido, Wojtyła medita sobre la reacción de los cultos atenienses ante la mención de la Resurrección: duda, incredulidad y rechazo, pues lo que buscaban era “sabiduría”. Refiriéndose a *Gaudium*

*et spes*, 10, Wojtyła parece apuntar a que, efectivamente, Pablo estaba ofreciendo a los atenienses la mayor sabiduría posible, aquella que proporciona al hombre la clave sobre su vocación como humano.

Para los atenienses no era extraña la idea de la inmortalidad del alma, pues contaban con las doctrinas pitagóricas y platónicas. Pero sí era nueva la idea de la resurrección. En este sentido, Wojtyła muestra que el fracaso paulino ante la mente filosófica de los atenienses estuvo causada sobre todo por una distinta comprensión de la naturaleza humana. En efecto, era para ellos completamente desconocido un Dios que amó tanto al mundo que había sido capaz de entregar a Su Hijo para salvarlo: “Un Dios así era ‘desconocido’ para los oyentes del Apóstol de Atenas. Desconocido e inconcebible les resultaba un Dios que ama. Ellos entendían el amor como la tendencia hacia el bien que responde a las necesidades del hombre. El ‘eros’ es una tendencia que puede asumir (como en Platón) un carácter espiritual, convirtiéndose en una propensión hacia el bien, la verdad y la belleza. Pero la verdad de un amor que crea el bien y lo entrega, y así ensalza, ennoblece y da felicidad al hombre, les era extraña” (p. 70).

Ese “dios desconocido” al que los atenienses habían levantado un altar es la unidad divina del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero para Pablo de Tarso también había sido un dios desconocido, hasta que Él le salió al paso y cambió su vida hasta el fondo, haciéndole capaz de anunciar su insondable riqueza. El mismo Pablo había podido experimentar también la verdad del verso griego: “Somos estirpe suya”.

Es una verdad puesta claramente de manifiesto por el Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et spes*, 22, al indicar que Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre. El filósofo polaco era consciente de que es una afirmación que puede despertar resistencias e incluso oposición en la mente contemporánea, cada vez más positivista. Pues parecería más bien que son las ciencias las que en nuestro tiempo tienen la potestad de revelar plenamente al hombre.

El filósofo polaco incluso señala cómo en el siglo XX se había escrito una obra cuyo título recordaba en gran medida la inscripción de ese altar ateniense visto por san Pablo; se trata de *El hombre, ese desconocido*, de Alexis Carrel, quien era un científico, no un teólogo. Pero lo cierto es que en Cristo se plantea una pregunta que afecta a todo ser humano y que no encuentra respuesta desde las ciencias. Esta cuestión es la del sufrimiento y, por extensión, la del mal. Algunas religiones intentan indicar al hombre la manera de librarse del mal, pero en el cristianismo, se convierte en un tema central: “La pregunta que atormenta a la humanidad

sobre el mal en el mundo, la tendencia a liberarse del sufrimiento de la existencia humana, se encuentra en el centro mismo del Evangelio. Y al mismo tiempo se encuentra en él la respuesta a ese interrogante” (p. 88).

En relación con ello, Wojtyła reflexiona sobre la cuestión de la libertad, pues en ese misterio de sufrimiento y de entrega se revela cómo Cristo es la encarnación de la perfecta libertad y cómo la figura misma del Salvador es el “evangelio de la libertad”. Su mente filosófica le lleva a concluir que “es necesario que sopesen seriamente esta verdad los seguidores y defensores contemporáneos de la antropología que consideran al hombre un ‘absoluto de libertad’ en la tierra” (p. 90).

Profundamente admirador del Concilio Vaticano II, a cuyas sesiones tuvo la oportunidad de asistir, el arzobispo de Cracovia era consciente de cómo las numerosas reivindicaciones del mundo contemporáneo en el fondo revelaban otro tipo de aspiraciones, de carácter más profundo y universal, como puede ser el deseo de una vida plena y libre, a la altura del hombre y cómo los desequilibrios del mundo contemporáneo están en relación con esos otros del corazón humano. Igual que en los primeros tiempos del cristianismo, Wojtyła seguía considerando que el proceso de metanoia que se expresa en la Resurrección es un mensaje para el hombre, según el cual Dios no ha venido al mundo para condenarlo, sino para salvar al mundo por su medio.

Hay otra de las afirmaciones de Pablo en el Discurso en el Areópago que despierta la reflexión de Wojtyła: “Eso que veneráis sin conocerlo os lo anuncio yo” (*Hch* 17, 23). No solo por la audacia del Apóstol, sino porque efectivamente entonces comenzaba la expansión de un mensaje dirigido a toda la humanidad, y que en el momento que el arzobispo polaco escribía, alcanzaba solo todavía al 30% de la población mundial. Ciertamente el público que conoció a Jesús directamente, aprendiendo de Él lo que significa ser hombre fue muy pequeño; y, sin embargo, sería tras su Resurrección y tras Pentecostés, cuando ese mensaje llegase hasta los confines del mundo. Con una cierta distancia filosófica, se preguntará por lo que significa ser testigo y dar testimonio: desde su punto de vista, es descifrar en Cristo el misterio del hombre y unirse al Padre, es decir, en un primer término reconocer en Cristo el sentido de la propia humanidad y después recibir un don que diviniza toda la humanidad de aquel que la recibe. El antiguo profesor de Ética señala que en este hallazgo de plenitud el hombre no se pierde a sí mismo, sino bien al contrario, conseguir hallar su plenitud: “El mensaje de Cristo al mundo abarca todo lo que desde el punto de vista humano es verdadero, bueno y bello. Ataño a todos los campos de la moralidad y de la creatividad humana” (p. 120).

Pablo era consciente de que el mensaje que anunciaba era un signo de contradicción, porque no sonaba agradable en los oídos que lo escuchaban. Sin embargo, consideraba más importante extender ese mensaje, hasta llegar a escribir “Ay de mí si no anunciase el Evangelio” (*1 Co* 9, 16). Seguramente fue esta la actitud que le embargó en Atenas, ante el desprecio de los cultos intelectuales y la que evitó que cayese en el desánimo, tras ser testigo de la burla que suscitaba la verdad religiosa de la resurrección. Tanto él como los otros apóstoles vivían con la convicción de que era más importante obedecer a Dios que a los hombres y que, en cierta manera, actuaban como fermento activo de la humanidad.

Al final de su ciclo de catequesis sobre el Discurso de Pablo, Wojtyła recurre una vez más, como tantas veces haría a lo largo de su futuro pontificado, a la imagen de los esposos para reflejar cuál es la relación de Cristo con la Iglesia: la realidad misma de la comunidad cristiana es sponsal. Pero esto también le lleva a meditar sobre la verdad inversa, es decir, que es esa entrega divina la que constituye el fundamento último para la indisolubilidad del matrimonio y la necesidad de la unión estable de los cónyuges como condición para una paternidad madura. Y es también el fundamento del amor intrínseco al celibato: “Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (*Ef* 5, 25). De ese amor, al mismo tiempo redentor y sponsal, recibe sus fuerzas vitales propias otro amor también sponsal” (p. 130).

Wojtyła culmina sus reflexiones exponiendo la plenitud de la oración, pues el comienzo de san Pablo en Atenas no hacía augurar grandes éxitos, y sin embargo vendría un tiempo en el que la verdad de Cristo se extendería por toda Atenas, por Grecia y por el Imperio Romano. La oración al Padre, pronunciada por el hijo, sería repetida en multitud de lenguas a lo largo de toda la tierra: “Vendrá el tiempo en el que Cristo entrará en los corazones y la mente de la gente y de naciones enteras. En el que los labios humanos pronunciarán con reverencia su nombre, así como la oración que Él mismo enseñó a sus discípulos: la oración al Padre” (p. 135). Pero la mirada wojtyliana sobre la oración de Cristo no es solo teológica, sino que es también antropológica, como cuando muestra que el Salvador unido al Padre está unido al mismo tiempo con cada hombre, es solidario con el destino humano sobre la tierra: “La oración en el huerto permanece como un paradigma concreto del ‘universalismo’ de Cristo en la historia de la humanidad. Se puede decir que esa oración continúa incesantemente, que la historia humana –en varias dimensiones– no cesa de resonar con su conmovedor contenido” (p. 137). En último término, la oración tiene una lectura antropológica porque revela la capacidad de esperanza que tiene el hombre.

Un ciclo de catequesis, pues, que merece la pena leer desde una óptica filosófica, conectándolo con la obra de carácter antropológico y ético del autor y sin olvidar que en su nombre pontificio él quiso adoptar el nombre del Apóstol y, sin duda, aunar su carácter de sucesor de Pedro con el de continuador de san Pablo.

NIEVES GÓMEZ

JAVIER BARRACA MAIRAL,  
*Dietario de un ex*

---

Editorial Gravitaciones, Gijón 2021, 88 pp.  
ISBN 978-84-124282-4-7

Javier Barraca Mairal, docente de la Universidad Rey Juan Carlos, experto en ética y estética, lleva ya varios años escribiendo novelas de carácter filosófico, en donde deja entrever las influencias de diversos autores y pensadores que le han marcado en su formación, tales como Levinas, López Quintás, Díaz y otros.

En *Dietario de un ex*, I Premio Gravitaciones de Novela Corta 2021, logra plasmar en su escritura, a medio camino del testimonio y de la invención, un ambiente íntimo caracterizado por el avistamiento de cierta senectud que le lleva a catalogar de “ex” su condición vital, de haber sido mucho y muchas cosas para muchos y de, actualmente, haberlo dejado de ser.

Esencialmente se trata de una exploración sobre la naturaleza y los límites de la identidad, tema muy recurrido en diversos estudios del autor, si bien puede ser catalogada su escritura de fenomenológica, es también a todas luces una narración existencialista, heredera de Kierkegaard y de Unamuno, ya que en gran parte del libro se esconde latente una cierta angustia del protagonista por estar “desapareciendo” de los afectos de los demás.

La construcción de una perspectiva en primera persona, sin perjuicio de las aportaciones de hondas reflexiones, hacen accesible la lectura del relato.

Para el autor, la identidad se entiende inicialmente como la conciencia que cada persona posee por ser ella misma y, por tanto, diversa a los

otros. La identidad tiene un contenido autobiográfico y poético, porque pretende expresar lo inmediato valiéndose de cierta ruptura con dicha inmediatez, la identidad es una vocación poética.

Pero la identidad no es meramente una cuestión individual. Ser quien se es depende en parte de sí mismo, pero también influye la concepción que otros tengan de mí. Lo anterior es lo que muchas veces se ha entendido como relación interpersonal.

Puede esgrimirse que es un texto que se pregunta y pregunta a quien lo lee, de manera intensa, y este es a mi juicio uno de los principales logros del libro, si acaso tal lector no se trataría también de un “ex”. Barraca emplea una serie de términos que se inician con las letras “ex” y sin duda, el término “experiencia” y “existencia” son algunos de lo más vinculados con el núcleo comentado, pero no se trata de cualquier experiencia ni de cualquier existencia, sino que ambas están inmersas en la categoría personal del discurrir vital.

El protagonista es y podría ser cualquiera que quizá se encuentre en el meridiano de la vida que, de manera ciertamente nostálgica, verifica que a pesar del protagonismo en su vida, este se ha ido diluyendo en la vida de los demás, sobre todo, de los cercanos.

¿Crisis? Posiblemente, pero en el relato esta travesía es narrada con un humor e ironía, lo que a veces recuerda una obra de carácter universal como es *Niebla* de Unamuno.

Tal crisis provoca cierto malestar que procura entender el acontecimiento en el que se ha transformado lo que era, al parecer, una apacible vida, cuando se deja de ser ante los otros. Pero esto acontece en apariencia, únicamente, hay detalles que revelan que tal sensación es algo así como cierta nostalgia por el paso del tiempo, más que una clave de la condición humana.

El protagonista es consciente de la primacía de la existencia singular y que tal primacía coincide con cierta pasión subjetiva. Su cotidianeidad está envuelta en una incertidumbre objetiva, es, pues, la condición esencial de una verdad existencial. Ello porque si se considera que la verdad es un acto de audacia que escoge la incertidumbre objetiva con la pasión de lo infinito, claramente, nuestro protagonista está inmerso, y en cierto sentido detenido, en ese cruce de caminos entre lo inmanente y lo trascendente.

Quien da vida al relato es, a todas luces, alguien que filosofa sobre “lo serio”, pero que, a su vez, reconoce que los conceptos relativos a la

existencia personal carecen generalmente de definición y que absteniéndose de definirlos se posibilita la vivencia del espíritu de fineza pascaliana. Su filosofía no termina en la especulación, mediante conceptos que se deducen uno de otros, en un juego de sutiles mediaciones, ya que se orienta a la acción, procurando que sea práctica y eficaz.

El “ex” reconoce que la práctica se burla de los conceptos y de lo absurdo que se plasma en el día a día. La práctica, para el “ex” está hecha de alternativas, crisis y saltos, su esencia consiste en ser dialéctica, en incluir el pro y el contra, en atraer las opciones irreductibles a la lógica pura. En su mente resuena la pregunta concerniente a la eficacia. ¿Cómo esperarla de un discurso que se refiere solamente al espíritu, cuando el problema radica, no en la simple existencia, sino en mi existencia, en lo que tiene de peculiar, de única?

El “ex” filosofa, como Sócrates en pleno siglo XXI, investigando sobre el cómo llegar a ser sabio, aceptando el transcurso del tiempo, meditando cómo dejarse hacer por el aparente desapego de los otros y una alicaída autoestima. No se trata de que el “ex” procure ser un pensador, sino de ser alguien, alguien como un médico, ya que no aspira a convertir su percepción en conocimiento, sino en volver a ser alguien para los demás, y para quien pretende comunicar la sabiduría, no se trata de ser un hábil narrador, sino alguien que se esfuerza por llamar a la vida. El ex llama a la vida de quienes le importan, les requiere.

Estimo que es una novela existencialista y personalista porque el “ex” percibe una íntima necesidad de llegar a ser y de ser, no solamente un individuo cualquiera, sino alguien especial, alguien imprescindible no en términos de fama, sino alguien de importancia para quienes quiere, en términos de Kierkegaard, se mencionaría para esto la noción de *Individuo*. Para explicar tal noción es importante entender una dialéctica, la cual también se contempla, ocultamente, en la novela. El “ex” quiere ser único entre todos, aspira a ser extraordinario, irremplazable, necesitado, pero al mismo tiempo considera que dicha aspiración también puede ser cumplida por cada uno en su vida. Se trata de una dialéctica de orgullo y humildad, ¿quién triunfa en esta lucha existencial?

Un “ex” sabe que en el ámbito personal debe darse una relación de dos yoes, dos sujetos, a diferencia de entre dos objetos, cuya relación, si acaso se puede emplear este concepto, es mecánica. En tal sentido, durante la novela transcurre un proceso interesante y que permite empatizar con su protagonista, el redoblamiento, es decir, la toma de posesión de sí mismo, mediando la reflexión cognoscitiva pero también afectiva,

lo que provoca una paulatina conquista y afirmación de la libertad, la suya y de los otros.

La subjetividad, así entendida por los “ex”, es el único medio para ser contemporáneamente esenciales para los demás, cualquier otra manera de relacionarse finalizará por transformarnos en objetos. Ser un sujeto ante otro es ser su contemporáneo. Se consigue, de esta manera, que el tú, los otros, sean testigos en la vida del “ex”, por ello, este mediante un ejercicio de fe, mediando una relación que trasciende tiempo y lugar, traspasa las diferentes barreras del lenguaje y del espacio, volviendo a ser alguien para el otro, alguien querido.

Finalmente, *Dietario de un ex* es también una declaración de amor, entendido este último como admiración, amor por la mujer que acompaña la vida del protagonista, el libro es una declaración de amor conyugal, una petición de ser permanente alguien en el ciclo vital de aquel ser libre e imprescindible al cual se ama.

MARTÍN ROCHA

MARK K. SPENCER,  
*The Irreducibility Of The Human Person: A Catholic Synthesis*

---

The Catholic University of America Press,  
Washington, DC: 2022. 454 pp.  
ISBN: 978-0-8132-3520-2

What has a metaphysic drawing deeply from the Catholic philosophical tradition to say about what we most fundamentally are? In *The Irreducibility of the Human Person: A Catholic Synthesis*, Mark K. Spencer gives about as comprehensive an answer as the philosopher has on offer in the literature today. No single review will do it justice. Still, in what follows, I offer a brief map of the project and spotlight what I take to be some of the book’s centrally important contributions to a Catholic metaphysic of the human person. I conclude with some general remarks.

Already at the start of this book, that is, in Spencer’s introduction, we find a significant contribution to Catholic philosophy and its future prospects. Here Spencer offers a roadmap not only for this book project but for general future collaboration between alternative philosophical



methodologies in Catholic philosophy today. Methodological approaches are usefully divided into a *first-person* approach, phenomenology, a *third-person* or “objective-principles” approach, especially Thomistic metaphysics broadly considered, and between them a *perspectival* approach characteristic of hermeneutics and postmodern metanarrative analyses. Spencer shows us how the first two perspectives offer philosophical benefits by considering their object from mirroring perspectives (subjectivity and objectivity), while the third approach acknowledges our non-neutral stance toward the world since we think always already within a culture and tradition (see 1-6 and 14-19 respectively). Bypassing much of the polemics between these schools, Spencer offers a promising direction for synthesis between them which, drawing on Hans Urs von Balthasar, he calls the *aesthetic method*. Aesthetic method paints a portrait of the human person by refusing to limit exploration to any one method or perspective and as such promises to approach the human person in its holistic fullness.

The book is divided into two parts. In the first part, Spencer introduces many major themes found in the Catholic metaphysical tradition aiding our exploration of our irreducibility. He takes as guide the Thomistic metaphysics of being which both unfolds into a powers ontology and also introduces us to metaphysical principles such as substance, accident, act, potency, essence, and existence. However, metaphysics for Spencer is an ongoing (perhaps endless) project of awe-struck wondering –*theoria*, or contemplation– at the beauty and hidden structure of fundamental reality (18-19). In this regard, a fundamental methodological principle for Spencer is that whatever can be directly perceived, is immediately given to the metaphysician, must irreducibly be something in itself (p. 12). And so, throughout this first part, Spencer moves beyond a mere rehearsal of the Thomistic metaphysics but looks also to insights gained from the Franciscan intellectual tradition (especially John Duns Scotus and Bonaventure) as well as the Catholic phenomenological tradition (especially Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, and Jean-Luc Marion) to expand the metaphysician’s horizon of the real.

Each chapter in the first part offers an exposition of traditional metaphysical themes guided by an eye toward the nature of the human person while, at the same time, synthesizing themes from the alternative philosophical approaches mentioned above. Spencer’s aim is to find and route out reductionistic tendencies not just in contemporary philosophy at large but even within the Catholic tradition which wants to uphold the irreducibility of the human person but sometimes inadvertently fails to do so. To take two examples, in chapter one, drawing on the phenome-

nological tradition (here Edmund Husserl, Edith Stein, and Michel Henry), Spencer shows how the act/potency and form/matter distinctions in the Aristotelian-Thomistic metaphysic also find an analogous home in the phenomenological distinction between intentional acts of consciousness, act or form, and the content of those conscious acts, potency or matter (p. 49). As a result, we come to see that the experience of pure subjectivity has, initially counterintuitively, a rightful place in a realist metaphysic of the human person (we objectively have the formality of subjectivity), and to exclude it is reductionistic. In chapter five, Spencer draws on the realist phenomenologist, Dietrich von Hildebrand, in proposing an expansion of our spiritual powers to include not only intellect and will but “the heart” or *spiritual affectivity* (pp. 218-219). Spencer is careful to show just in what ways phenomenological principles such as Hildebrand’s spiritual affectivity are assimilable to a scholastic metaphysic of the human person and in what ways they call for an expansion of that metaphysic. With careful exposition, Spencer avoids the objection sometimes offered by traditional metaphysicians that recent so-called philosophical discoveries in alternative philosophical traditions are merely repackaged insights first discovered by the scholastics. For Spencer, to avoid a reductionistic account of what we are, we must draw from and synthesize multiple philosophical traditions and so maximize the ways we are irreducible.

The second part of the book is devoted to an application of the findings of the first part. Having considered many traditional metaphysical themes and their fruitful syntheses with alternative approaches, Spencer now moves to contribute a completed picture of the human person as a unique beauty most clearly expressed liturgically, that is, with all aspects of our personhood engaged. In liturgical acts, as Spencer observes, we are engaged spiritually, affectively, relationally, manifest our being-toward-divinization, and even are engaged physically in the Eucharistic (p. 385). Liturgical acts manifest the inter-personal drama of a movement toward the full expression of our status as *imagines Dei*, a movement toward union with God. It is fitting, therefore, that the aesthetic method culminate in a metaphysic of each person as a beauty, overflowing categorization and reduction, in their own right.

On that note, A particular fruit of the aesthetic method which this book applies is witnessed toward the end of the first part and into the second. Here Spencer combines philosophical methodologies expanding the metaphysic to include deeper layers through which being manifests. Following Stein, Spencer acknowledges a distinction between *intelligible unity*, being with an intelligible internal structure of formalities, and

*existential unity*, being as real existence in an act-potency structure (pp. 209-210). Following the realist phenomenologist, Joseph Seifert, Spencer proposes to include a third layer, that of *axiological unity* or being as objective value (2010). Finally, drawing from the Eastern concept of God's self-manifesting *energeiai* (energies) found in the theologian, Gregory Palamas, Spencer shows how a fourth layer of being, holistic self-manifesting being, irreducible to the three previous layers belongs in our metaphysic (p. 257). This four-fold partition aids us in moving toward a more complete portrait of the unique beauty, best expressed liturgically, that each one of us is.

In all, the book has much to commend it. The reader is introduced to many important debates within the Catholic philosophical tradition, and, more importantly, treated to creative and promising solutions to these debates. It is unlikely that entrenched positions either within intramural debates or concerning the larger divisions of philosophical methodology will shift substantially thanks to Spencer's proposals. However, he is clear that this is not the aim of the book. Its aim is to showcase aesthetic method in overcoming reductionisms in thinking the human person. And in that, I think it succeeds. If it has a shortcoming, it'll be in being too short. The references alone suggest a shelf full of books on this same theme of an aesthetic approach to the full portrait of the irreducible human person. All the same, this just proves good news for philosophers looking for new avenues of contribution to the Catholic *philosophia perennis*.

JOSHUA TACCOLINI

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS,  
*Las cimas de la cultura y el ascenso al amor oblativo:  
un método educativo ilusionante*

---

Ed. UFV, colecc. Digital, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2022, 359 pp.  
ISBN ed. impresa: 978-84-18746-78-9  
ISBN ed. digital: 978-84-18746-79-6

Este libro constituye la tercera entrega de la lograda trilogía que conforman, junto al mismo, sus dos predecesores: *La ética o es transfiguración o no es nada* (BAC, 2014) y *La mirada profunda y el silencio de Dios*

(Ed. UFV, 2019). Integra un prólogo, una introducción, 16 capítulos, un epílogo y un índice de autores y materias. En el prólogo, López Quintás, fundador de la Escuela de pensamiento y creatividad, nos explica que, con esta obra, persigue responder a la llamada de Pablo VI de “evangelizar la cultura hasta sus últimas raíces”. También aclara allí someramente la articulación del texto con sus dos predecesores y el contenido básico del mismo. En la introducción, la tarea perseguida queda vinculada con otras dos: la de promover una nueva evangelización según reclamó Juan Pablo II y la de superar la situación de emergencia educativa denunciada por J. Ratzinger. Para ello, se expresa la necesidad de desarrollar todo un “giro metodológico” (p. 3 y ss.), tal como opera el método “lúdico-ambiental”, engendrado por el autor, cuya clave decisiva se halla en el pensamiento “relacional”. Acerca de este método se enuncia que posee un rasgo decisivo: su tenor “entusiasmante”, rasgo que sale al paso del pesimismo que algunos han manifestado respecto al vigor del cristianismo hoy.

El primer cap., procediendo con un orden y claridad que el lector agradece, se adentra en la noción misma de cultura. Esto resulta muy acertado, por cuanto la cultura constituye el tema neural de la obra, según indica el título de esta. A este respecto, se vincula la noción de cultura con la vida espiritual y la relación yo-tú. Ello entronca con las fértiles reflexiones que realizó a este propósito F. Ebner. Durante el capítulo siguiente, gracias a un ejemplo, centrado en la experiencia de la familia-hogar y el niño, se muestra el proceso ascendente que ha de seguir la persona, en orden a su desarrollo, a través de los sucesivos niveles de lo real. Esto, partiendo de un modelo de realidad “abierto” que permite revisar críticamente esquemas dualistas, como el de los pares interioridad-exterioridad, individualidad-solidaridad, etc. Para ello, nos refiere a la superación del egoísmo y se revela la importancia capital del encuentro, cuyos logros son explorados. El segundo capítulo presenta a la cultura como una realidad orientada fundamentalmente hacia el fecundo valor de la unidad y que resulta así salvadora; además, expone que esta se halla articulada sobre los ejes del amor y de la verdad. El tercero ahonda en esta idea y, ya en su arranque, enuncia: “Cultura y unidad van unidos en su misma raíz” (p. 35). Por ello, se ocupa del lazo entre la creación de unidad y el juego en su alcance profundo, así como del habitar –la casa, la ciudad, la catedral– y de su vínculo con el trascender. Todo ello de la mano de autores como R. Guardini, M. Heidegger y A. de Saint-Exupéry.

El cap. cuarto reflexiona en torno a la conexión entre la necesaria potenciación de nuestra inteligencia y el propio desarrollo personal; y el quinto resume las bases de una antropología comprendida en clave dia-

lógica. En esta, la ambitalización –asunción de posibilidades creativas–, las experiencias reversibles o bi-direccionales –según el dinamismo apelación-respuesta– y la participación juegan un papel central. El quinto colabora a resolver la emergencia educativa actual gracias a su exponer genéticamente, en una apretada síntesis, cómo crecer ascendiendo los cuatro niveles de realidad, estudiados por el autor con sus respectivas lógicas, mientras analiza el proceso positivo o de éxtasis derivado de esto o bien su contrario –el negativo o de vértigo–.

Los siguientes caps. emprenden la senda de la evangelización de la cultura en su raíz. Para ello, recuerdan las claves del método planteado, pero aplicándolo a esta tarea precisa, de modo que proporcionan pautas para interpretar las obras artísticas en cuanto cimas culturales; en especial, se comienza por analizar y leer, analéctica o integradoramente, diversas piezas literarias a esta luz (como *El Principito* o *Ciudadela*, varias realizaciones de la literatura del absurdo, *La náusea*, *El extranjero*, la *Metamorfosis*, *Macbeth*, *Yerma*, etc.). El cap. 9 se centra en el análisis de *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno desde el prisma del amor oblativo, amor del que López Quintás sostiene que ha de superar el que se mueve en el nivel 1, el del eros o deseo. Este tema, como sabemos, fue objeto de *Deus charitas est* de Benedicto XVI, quien integra en el amor divino los niveles del amor de eros o deseo, el de filia o amistad y el de caritas o agape (Teresa de Calcuta veía en el “tengo sed” de Cristo en la cruz la expresión de un deseo divino, fruto de un amor infinito, por unirse a cada uno de nosotros). López Quintás prefiere el término “amor oblativo” frente al de “amor de caridad”, recomendado por el traductor bíblico Manuel Iglesias, recientemente fallecido, por estimar que hoy suele asociarse la caridad con la mera beneficencia. Asimismo, manifiesta que el amor vinculado con la fe y con el Dios cristiano es un amor generoso, de entrega, de “dilectio” o donación, como el que muestra el protagonista de la novela unamuniana, en sintonía con el que glosa su *Diario íntimo*. Otro rasgo de este, según nuestro autor, se halla en su ser “desinteresado”, y aquí precisamos que esta expresión no alude a la “indiferencia” de aquel a quien no importa alguien, sino al desinterés propio del juego o de lo lúdico, el de lo creativo que supera la instrumentalización utilitarista.

Tras la aplicación al terreno literario, el décimo inaugura una serie de tres caps. en los que el método lúdico-ambital es proyectado sobre la música. Esto se hace revelando que la música en sí misma comporta esencialmente relación y, en su más hondo alcance, amor; a su vez, la interpretación musical entraña re-creación, un volver a dar vida a la pieza, cual si se engendrara de nuevo. De aquí procede el inmenso poder formativo de la música, que testimoniado, acto seguido, con el análisis de

algunas magnas obras. Así, el cap. 11 se ocupa del poder de inspiración religioso suscitado por ciertas realizaciones musicales, y distingue entre obras evangelizadoras y obras evangelizables cuando son descifradas según el método expuesto; este cap. analiza con detalle la *Pasión según san Mateo* de Bach y la *Novena sinfonía* de Beethoven. En el siguiente, se abordan ciertas composiciones en tanto evangelizables –*La flauta mágica* de Mozart y *Tannhäuser* de Wagner–, en cuanto orientadas a la purificación del amor.

Después, llega el turno del arte cinematográfico, cuyo especial valor expresivo se subraya. Con el método descrito, son analizadas películas como “Candilejas”, “El último tango en París”, “Los chicos del coro” o “El club de los poetas muertos”; y queda manifiesto que el cine de calidad representa un juego creativo, situado en el nivel de las realidades abiertas o ámbitos, y que ejerce una función transfiguradora. Al tiempo, se explica el arte de ver películas desde el método lúdico-ambital. Este va más allá del atender al mero contenido de lo que enuncian los argumentos, y nos ayuda a captar su realismo peculiar y a descifrar genéticamente el fondo de los procesos que muestran, de acuerdo con el verdadero desarrollo humano. A continuación, el autor nos adentra en otras artes, como la pintura y la arquitectura, proporcionándonos fecundas claves interpretativas respecto de obras como “El expolio” o “El entierro del conde de Orgaz” del Greco, o de los templos cristianos en su contraste con las basílicas romanas. También ahonda en el arte del mosaico de M. I. Rupnik. Luego, siguen un resumen de lo expuesto en el libro, centrado en el auténtico sentido de la cultura –la unidad y el amor oblativo–, con ejemplos como el canto gregoriano, y una síntesis de las virtudes del método para una nueva evangelización.

La obra concluye con un epílogo que parte de la convicción de nuestro pensador sobre la fecundidad del método expuesto, testimoniada con varias experiencias; también alude a la transfiguración progresiva desde el egoísmo a la generosidad y a la mirada analéctica, así como a otras claves del método, que lo revelan fructuoso para atender las tres tareas planteadas al inicio. Se concluye vinculando lo tratado con “la mirada profunda”, noción y texto sin duda cardinales y que se mencionan de continuo en nuestro libro, al igual que otros del autor. En suma: esta obra culmina, de un modo brillante y exhaustivo, una trilogía que sintetiza y desarrolla, enriqueciéndolo, el conjunto de la labor de López Quintás.

JAVIER BARRACA

JONAS NORGAARD MORTENSEN,  
*El bien común: Una introducción al personalismo*

---

Cura, Grindsted 2023, 140 pp.  
ISBN: 978-87-999256-4-3

En una era caracterizada por rápidos cambios y redefiniciones culturales, la filosofía y el pensamiento adquieren un papel primordial en la formación y comprensión de la identidad. *El bien común*, escrito por Jonas Norgaard Mortensen y enriquecido con la colaboración de Juan Manuel Burgos y Nieves Gómez Álvarez, se presenta como una obra reveladora que sumerge al lector en las profundidades del personalismo, una corriente que ha moldeado la cultura y el pensamiento europeo durante décadas. Dicha corriente ha ejercido una influencia trascendental en diversas áreas, como la cultura, los derechos humanos y civiles. Pero ¿qué se comprende bajo el término “personalismo”? El escritor danés aborda esta cuestión a través de su obra, que ofrece una mirada nórdica sobre el tema. Esta tradición, que reconoce a las personas como seres dignos, relacionales y comprometidos, ha moldeado comunidades y la estructura misma de la sociedad. Figuras como Karol Wojtyla y Martin Luther King han personificado y llevado a la práctica esta visión. Sin embargo, esta perspectiva sobre la humanidad se encuentra amenazada por corrientes como el individualismo, que promulga la idea de que uno es artífice de su destino, y por visiones materialistas o racionalistas que sostienen que la felicidad se alcanza a través del consumo. El término “personalismo”, aunque intrincado, es crucial, entonces, para comprender la lucha cultural en Europa. Norgaard presenta una introducción a este tema, y combina un estilo de entretenida lectura con rigurosa documentación. Con ello, busca evidenciar la relevancia que el personalismo mantiene en la actualidad, ya sea como una antropología, una perspectiva ética o un enfoque político, especialmente en una sociedad occidental que tiende a la despersonalización.

Adopta un enfoque no cronológico, explorando distintos pensadores y temas relacionados con el personalismo. Aunque esto podría parecer desordenado, es todo lo contrario. Las ideas están entrelazadas, siguiendo una estructura que se asemeja a los anillos de los árboles, emanando desde el individuo y expandiéndose hacia el diálogo con el otro. En este sentido, la obra está diseñada para guiar al lector a través de una exploración detallada y bien fundamentada, desde los cimientos

teóricos del personalismo hasta sus manifestaciones más modernas y relevantes en el mundo contemporáneo. Compuesto por siete secciones diferenciadas, inicia con un prólogo y una introducción que, juntos, crean un panorama inicial para familiarizar al lector con su cuestión central. Estos apartados ofrecen una perspectiva general del contenido, sentando las bases para un recorrido instructivo y reflexivo acerca del personalismo y su profundo arraigo en la identidad y evolución de la sociedad occidental. En estos segmentos iniciales, clarifica la definición y el alcance de esta corriente, ofreciendo no solo un contexto histórico y actual, sino también presentando argumentos convincentes sobre la importancia de entender y valorar este enfoque filosófico en los tiempos que corren. Luego de sentar estas bases preliminares, se adentra en cuatro capítulos, que son producto de su análisis y reflexión. En ellos, desentraña, con aguda perspicacia, las diversas facetas del personalismo, aportando una comprensión más rica y detallada de esta corriente de pensamiento. Al mismo tiempo, prometen informar e invitar a la reflexión y al debate, consolidando la obra como una pieza esencial para todos aquellos que buscan comprender más profundamente el panorama filosófico y cultural europeo.

En el apartado titulado “El humano relacional”, Norgaard sumerge al lector en la noción de que la naturaleza humana está intrínsecamente tejida en relaciones, desgranando la manera en que las conexiones e interacciones con los demás han sido pilares en la construcción de comunidades y en la definición de la arquitectura social a lo largo del tiempo. Además, argumenta que entender la naturaleza relacional es crucial para abrazar plenamente el personalismo. A continuación, en “El humano comprometido”, se concentra en las implicaciones del compromiso humano y la responsabilidad como una invitación a cuestionar sobre cómo las elecciones y actos no solo repercuten en el bienestar individual, sino que también tienen resonancias en la estructura y salud de la sociedad en general. Avanzando hacia “El humano digno”, poniendo énfasis en el valor intrínseco de cada persona. Esta inquebrantable creencia en la dignidad individual ha sido el motor de importantes luchas, como las batallas por los derechos humanos, y ha impulsado movimientos transformadores a lo largo de los siglos. Culmina su exposición con los “Desafíos al personalismo”, una sección que arroja luz sobre los obstáculos y contradicciones contemporáneas que enfrenta esta corriente. analiza tendencias dominantes, como el individualismo y el materialismo, evaluando cómo estas filosofías a menudo chocan con los principios personalistas. A través de este análisis, el autor insta a los lectores a discernir y posiblemente reconciliar estas tensiones en



el contexto moderno. *El bien común* finaliza con un capítulo dedicado a “El personalismo en España”, magistralmente escrito por el reconocido Juan Manuel Burgos. Esta sección destaca por su profundo análisis sobre la forma en la cual el personalismo ha echado raíces y florecido en el suelo español. Burgos, con su conocimiento y erudición, examina la evolución del personalismo en este contexto y se adentra en las intersecciones entre la filosofía personalista y la rica diversidad cultural de España. A través de su lente, lleva al lector en un recorrido que revela los principios y valores del personalismo entrelazados con la formación y expresión de la identidad nacional. Este análisis especializado resalta la universalidad del personalismo, mostrando cómo se adapta y resuena en contextos específicos. Además, añade una dimensión única al libro, demostrando que, mientras que el personalismo tiene raíces y aplicaciones globales, también tiene interpretaciones y manifestaciones particulares.

En este recorrido, se destaca la confrontación y comparación entre el personalismo y el existencialismo como uno de los ejes centrales. Aunque a primera vista podrían parecer filosofías opuestas, Norgaard argumenta que hay más confluencia entre las dos de lo que se podría anticipar. En lugar de presentar una contradicción absoluta, sugiere que la divergencia radica más en la perspectiva y el enfoque con que se abordan temas similares, pues ambas corrientes ofrecen perspectivas valiosas sobre aspectos de la existencia humana, como son el nacimiento (y, por ende, las relaciones humanas) y la muerte. Con ello resalta que los seres humanos no nacen en aislamiento. En realidad, se llega al mundo en el seno de relaciones preexistentes: se es hijo de una madre y un padre, para luego integrarse en la comunidad y sociedad. Este hecho intrínseco de la existencia se convierte en el núcleo de su argumento, subrayando que la interconexión humana es esencial a la vez que hace eco de la naturaleza intrínsecamente relacional del ser humano.

*El bien común* se posiciona no solo como una obra académica. Con su estructura bien pensada, el libro guía al lector desde los cimientos teóricos del personalismo, configurándose como una invitación a reflexionar sobre la naturaleza y dignidad del ser humano, y sobre cómo estas ideas han influenciado la cultura europea y, particularmente, la española. Destaca por su profundidad y claridad, llevando al lector desde los fundamentos teóricos de esta corriente hasta sus desafíos actuales en un mundo donde el individualismo y el materialismo cobran fuerza. Nuestro escritor logra crear un tejido de ideas y reflexiones que resuenan con fuerza en el corazón y la mente. Así, este libro es esencial para cualquier persona que busque entender las corrientes de pensamiento

que han dado forma a la sociedad actual. Al finalizar su lectura, uno no puede evitar reflexionar sobre la intrínseca conexión y dignidad que todos compartimos como seres humanos y sobre el papel crucial del personalismo en la preservación y promoción de estos valores. Es una obra que ilumina y cuestiona, y que indudablemente debería ocupar un lugar en la biblioteca de todo amante del conocimiento y la reflexión.

FRANCISCO JOSÉ ARROCHA