

Crítica de libros

VALVERDE, Carlos: *Antropología filosófica*. Edicep, México, Santo Domingo, Valencia, 1995, 308 pp.

Este libro no es más que un texto, es decir, un tratado sistemático, breve y claro de lo que es el hombre desde la perspectiva filosófica. Se enmarca dentro de los manuales de Teología católica que la Editorial Edicep, junto con otras editoriales extranjeras está editando para un público que requiere rigor y objetividad. Los infinitos relatos que sobre el hombre se han escrito a lo largo de la historia han sido tan distintos y tan divergentes que no resulta fácil la unanimidad en el campo filosófico, que por otra parte se ha conseguido en el campo científico: las ciencias biológicas o zoológicas dicen en todo el universo científico lo mismo. Carlos Valverde asume en este libro la tarea de descifrar el enigma del hombre. ¿Qué es el hombre? ¿Podemos conocerlo siquiera? ¿Las preconcepciones inevitables, las preconcepciones del inconsciente o los lenguajes distintos podrán permitirnos hacer un discurso igual, en suma, captar lo real como real y dejarnos guiar todos por ello?

Comienza nuestro autor delimitando bien el campo de la antropología filosófica, distinguiéndolo de otros saberes. Quedará justificado esto suficientemente cuando al hablar del conocimiento advierta en éste la capacidad de elevarse sobre los datos sensibles haciendo metafísica. Sigue un método acertado para llegar a lo que el hombre es, es decir, partiendo de los datos que nos aportan las experiencias científicas y la fenomenología. En última instancia se pregunta: esta realidad que es el hombre ¿es uno o es múltiple? ¿Qué clase de unidad posee?, ¿es cuerpo y alma?, ¿qué es cuerpo y qué es alma?, ¿cuál es su origen y su destino?, ¿cuáles son sus facultades?, ¿qué es el conocimiento humano?, ¿hasta dónde alcanza?, ¿cómo lo alcanza?, ¿qué sentido tiene la acción humana?, ¿es libre?, ¿por qué sufre el hombre y cuál es su sentido?, ¿por qué se muere el hombre y cuál es el significado para la existencia humana?, ¿qué es el amor humano, y el ocio y el trabajo y la historia y la sexualidad, etc.?, ¿cómo orientar a los individuos y a las sociedades para que en su seno pueda realizarse adecuadamente la persona humana?

Describe a este sujeto como persona humana y resuenan en sus explicaciones las maneras de ver que a lo largo de los siglos han explicitado las mentes de los filósofos.

Dedica el capítulo segundo a presentar lo que los filósofos han dicho acerca del hombre. Hace unas síntesis claras, objetivas, densas y breves de lo que los diferentes pensadores a lo largo de la historia han referido acerca del hombre, haciendo unas valoraciones exactas. De Feuerbach dice que merece pasar a la historia de la antropología por el descubrimiento de la relación yo-tu como rea-

lizadora de la persona humana. Denota un gran conocimiento de los pensadores clásicos, de los de la modernidad, así como del pensamiento del siglo XX, de los autores personalistas e incluso de las líneas fundamentales de la posmodernidad.

En el capítulo III trata de los orígenes del hombre. Señala que la evolución ya no es una hipótesis científica, sino una explicación que impone la inteligibilidad del universo. Describe morosamente el *big-bang* o la gran explosión como origen del universo y su posterior expansión. Se adhiere al emergentismo, es decir, a la teoría que sostiene que de la materia emerge la vida en el planeta por sucesivos saltos cualitativos. Advierte que este proceso evolutivo ascensional de complejización creciente de la materia y de concientización no puede ser fruto del azar, porque en el curso del proceso se detecta un proyecto inicial que ha ido realizándose a través de infinitas vicisitudes en el universo. Y así como el azar no produce un *Quijote* sino el caos, de la misma manera este mundo tan ordenado y sometido a leyes rigurosas que se cumplen indefectiblemente no puede ser fruto del azar sino de una inteligencia y de una Inteligencia suprema. Cualquiera que hayan sido los mecanismo y las infinitas variantes de la evolución, una cosa es cierta: que tal como la conocemos ha sido un proceso de complejización y de convergencia que ha tenido como último resultado el hombre. A esto llamamos *principio antrópico* fuerte.

De los datos paleontológico y de la Biología puede deducirse con certeza que todos los hombres actuales pertenecemos y provenimos de un mismo tronco (*phylum*). Queda abierta la pregunta de si los hombres venimos de una misma pareja inicial o de varias. Parece inevitable afirmar el monogenismo, más aún la mutación de un solo individuo.

Prosigue en el capítulo cuatro nuestro autor haciendo una fenomenología del comportamiento humano. Nota en el hombre una diferencia con respecto a los animales no sólo gradual sino esencial. El hombre es un ser cualitativamente distinto de los animales y superior. En el lenguaje actual, son estructuras diferentes, en el lenguaje escolástico se hablaría de esencias distintas.

Se detiene especialmente, como todos los tratadistas clásicos, en el capítulo siguiente en analizar el conocimiento humano. Hace una breve síntesis de lo que es el conocimiento, como una misteriosa identificación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Reconoce que el idealismo es algo gratuito y artificial pues es evidente que la realidad preexiste a cualquier observación y el conocimiento humano aunque module algo la realidad al recibirla en él, no la deforma sustantivamente pues la inteligencia y el ser son idénticos radicalmente y aunque no logren ser idénticos totalmente, son afines y por lo mismo pueden establecer comunión entre sí. El conocimiento humano se diversifica pluriformemente. Acepta la fórmula de Zubiri de inteligencia o de sensibilidad inteligente, es decir, que todo conocimiento humano está transido de racionalidad así como toda racionalidad está transida de sensibilidad. La existencia de estructuras universales en la realidad concreta, aunque singularizadas, es algo que muestran particularmente las ciencias naturales. Estas estudian el agua, el ojo, etc... El innatismo es una teoría carente de datos experimentales para poder certificarla. Son más bien éstos los que indican que todo conocimiento, como decía Aristóteles, tiene su origen en los sentidos.

Se abre paso entre las diferentes maneras de concebir la razón para adherirse a aquella de Zubiri que concibe a ésta como una manera de aprehensión de la realidad de una manera más honda.

Esta manera más honda y nueva de aprender la realidad se manifiesta en una manera creativa, creando modelos o paradigmas de interpretación de la realidad que organizan en sistemas los datos de la experiencia y también induciendo de lo particular lo universal o deduciendo de lo universal lo particular. Valora justamente la inducción y la deducción como métodos de conocimiento hondo de la realidad, pues en lo particular está virtualmente contenido lo universal y en lo universal está implícito virtualmente lo particular. Las cosas se diferencian y se parecen, son unas y diversas. La inteligencia está abierta al ser, de ahí la posibilidad del conocimiento metafísico.

Aunque el hombre pueda llegar a la claridad y quedar deslumbrado por ella de tal manera que no le quede otra posibilidad que afirmarla, hay, sin embargo, otras maneras de estar en la realidad que no permiten semejante claridad. Las claridades y las certezas no siempre son iguales. Pero siempre será posible alcanzar la realidad, porque -lo ha repetido en diferentes partes de este apartado y en diferentes lugares del libro- las estructuras del ser y del conocer son afines, son familiares, y por lo mismo pueden entrar en conexión entre sí. Hay una aportación teológica interesante en este apartado que no quiero dejar de subrayar. La fenomenología de la condición humana nos certifica que aunque exista para el hombre la posibilidad de llegar a las cosas, sobre todo cuando se trata de llegar a lo último viene condicionada de tal manera la inteligencia humana por los hábitos, las subjetividades, etc., que moralmente se requiere la luz de la revelación para ser el hombre acabadamente racional.

No podía faltar en un estudio sobre el hombre el estudio de los actos tendenciales. Lo hace el autor en el capítulo siguiente. Los llama también pulsiones. Se dan en el sujeto fundidos con otras actividades. Inserta la voluntad en el mundo de las pulsiones humanas, haciendo de ésta la facultad de decidir qué sigue a un conocimiento intelectual de la realidad. La volición es una opción por un bien determinado, estando abierta la opción a todo bien. En el fondo lo que ansía el hombre cuando quiere es ese fondo último y bien supremo que es Dios. Hay jerarquía objetiva de bienes que es preciso ir discerniendo para no caer una vez apetecidos en la frustración. En la modernidad se ha hablado de valores. Describe la moderna teoría de los valores y su percepción por el hombre; se distancia de Max Scheler. Es el centro cognoscitivo del hombre el que percibe los valores pero resonando en él toda la afectividad y la emotividad.

En el tema de la libertad no es ajeno nuestro autor a toda la problemática moderna y al determinismo. No se puede confundir lo determinante con lo condicionante, y la ausencia de motivos no es condición necesaria para la presencia de la libertad sino la ausencia de motivos necesitantes. No se puede negar la existencia de actos libres en el hombre maduro. Es una experiencia universal. Además como el hombre está abierto a todo, y los actos intelectivos sólo le presentan aspectos parciales de ese todo, de ahí que quede él por su voluntad indeciso para escoger una cosa o escoger otra o para escoger o no escoger, es decir aparezca como libre. No desconoce los condicionamientos de la libertad ni la concepción nietzscheana de la voluntad como un poder orgiástico y desaforado.

En el capítulo séptimo indaga nuestro autor por la última condición de posibilidad de este comportamiento humano cualitativamente distinto del de los animales y que ha sido especialmente analizado al tratar del conocimiento humano y de la opción libre. Tradicionalmente a esta última condición de posibilidad o principio suficiente de estas realidades se le ha llamado alma. En buena parte de la modernidad se niega validez a esta realidad haciendo de ella una mera cuestión lingüística. Los personalistas, los neoescolásticos rigurosos, el tomismo trascendental siempre han hablado del alma. Hace referencia a la reserva que suscita esta denominación en el momento. Y acomete la prueba de mostrar que los comportamientos humanos específicos, es decir su manera de conocer, la libertad, la vuelta sobre sí mismo, etc. están exigiendo como condición última de posibilidad la existencia de un principio inmaterial. Si los conceptos humanos prescinden de los condicionamientos espacio temporales... también su raíz última ha de ser intemporal. A esto en la modernidad se le ha nominado de diferentes maneras: «principio estructurante», «configuración», «función», «subsistema», «Gestalt», etc. Todo esto no obsta para seguir llamándolo sustancia, entendiéndolo por ella simplemente un ser en sí. Un ser en sí que no es completo pues la experiencia nos muestra que tiene necesidad de la realidad material para actuar. Alma y cuerpo son dos coprincipios de una misma realidad que es el hombre. Cómo sea en última instancia el espíritu, cómo sea en el fondo la materia es algo que ignoramos. Ello no impide que demos de ellos rasgos que los caracterizan expresados en su manera de comportarse. Rahner ha hablado de espíritu en el mundo. En la actualidad este problema del alma y el cuerpo viene reducido al problema de las relaciones mente cerebro. Expone brevemente las tres teorías: monismo, emergentismo y dualismo interaccionista de Popper y Eccles. Advierte que un científico nunca podrá mostrar la existencia de algo metascientífico, pues se lo excluye su método; a pesar de ello valora las experiencias de algunos de ellos que reconocen fenómenos en el cerebro humano que no pueden ser catalogados como meramente biológicos. Trata después de analizar las maneras de unión de este alma con el cuerpo. Y repasa las teorías diseñadas por los filósofos a lo largo del tiempo. Le parece que la teoría más ajustada a los hechos tal y como aparecen sería la teoría aristotélica de la materia y de la forma. En efecto, el cuerpo humano integrado por átomos, células, tejidos y sistemas complejísimo estaría «sobreinformado» por el alma que asume todos esos elementos integrándolos en la unidad ontológica y operativa que es el ser humano. Zubiri no habla de esta manera pero no está lejos de concebir así las cosas. *Organismo* y *sique* para él serían los subsistemas parciales estructurantes del sistema humano o del hombre. *Organismo* y *sique* que se complementan y codeterminan mutuamente.

Si el alma es inmaterial es claro que no puede venir de la materia. Desechadas algunas maneras ingenuas de concebir la presencia de la causa primera en la aparición del ser humano, exige la inteligibilidad de la aparición de algo nuevo, no precontenido en lo anterior, la presencia de la Causa primera.

Hay también una palabra sobre el destino del hombre. Es claro que siendo el alma un principio inmaterial no puede correr la suerte de las realidades materiales, la descomposición. En este momento recuerda los argumentos tradicionales a favor de la inmortalidad del alma. Reafirma valientemente que si la vida

humana se acaba con la muerte, todo pierde sentido último en la existencia del hombre, pues significa lo mismo amar que odiar, hacer el bien que hacer el mal. Todo al final se reduce a lo mismo: polvo.

En el último apartado de este capítulo valora lo que significa el cuerpo humano en la realidad del hombre. Tiene en cuenta los resultados de la filosofía existencial. Con Rahner piensa que el cuerpo humano es la manera de ser que tiene el espíritu en el mundo y su modo de comportarse de tal modo que no llega aquel a su realización sin la presencia corpórea. No puede negar, no obstante, que eso que es principio de realización, es también principio de limitación. Ahí están para mostrarlo las experiencias de los místicos.

El penúltimo capítulo lo dedica el autor a hablar del sufrimiento humano y de la muerte buscándole un sentido. La única perspectiva de sentido para el dolor humano y para la muerte es pensarlo como un parto necesario, aunque doloroso para la inmortalidad. Sin la inmortalidad el dolor y la muerte carecerían de sentido, serían en última instancia para nada. La supervivencia humana no se explica suficientemente sin la presencia de un Dios que es amor, que no quiere que su criatura perezca del todo, ya que él la hizo para no acabarse nunca.

El último capítulo versa sobre la persona en la comunidad humana. No analiza la estructura óptica de la persona humana sino que sugiere marcos de realización de la misma en las diferentes estructuras del mundo, familiares, sociales, laborales, religiosas, etc. Se apunta aquí una auténtica filosofía social distinta del colectivismo fascista o marxista y del individualismo modernista, una filosofía del trabajo, algunos indicios de filosofía del ocio, hay materiales para una filosofía de la historia y de la sexualidad, y algo se dice también del lenguaje.

En suma, nos encontramos con un texto breve, hondo, claro y actual de Antropología filosófica. Conoce bien el autor el pensamiento de la modernidad y de la posmodernidad. Se mueve dentro del ámbito aristotélico tomista. Se apropia de muchas aportaciones de la filosofía moderna. Es riguroso, todo está bien razonado. Nos hubiera gustado que se hubiera tratado más ampliamente el tema de la sexualidad (corrientes del momento, valoración, feminismo, homosexualidad, etc.). Algo más se podría haber dicho del lenguaje humano. Tratar más ampliamente el ocio no hubiera estado de más. No señala la especial manera de comunión que se establece cuando el hombre llega a tomar posesión del objeto amado. Hubiera estado bien valorar más ajustadamente la filosofía de los valores. No trata de los inicios del ser humano individual con los problemas éticos que trae consigo. Nada se dice del mundo de los sentimientos, a excepción de algunas palabras hermosas sobre el amor. Prevalece en todo el libro la eminencia de una *razón fuerte* para llegar al conocimiento de la verdad, en contra de una gran parte de los tratadistas actuales que se adscriben a una especie de *razón débil* para hablar de las cosas últimas. Es muy significativa, no obstante, la valoración que en algunas partes de su libro hace de la razón histórica en su pretensión de llegar a la verdad última, necesitando moralmente de un suplemento de humanidad cual es la revelación para llegar más seguramente al final.

En suma, es una excelente obra de Antropología filosófica, y felicitamos por ello sinceramente al autor.

Patricio García Barriuso

SACRISTAN LUZON, M.: *Las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995. 253 pp.

Las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger fue la tesis doctoral (1959) de M. Sacristán. La presente edición (Barcelona, Crítica, 1995) incluye un "Prólogo" de F. Fernández Buey y consta de "Introducción", cinco capítulos y una "Nota bibliográfica" final, pero carece de un registro temático y onomástico. La "Introducción" justifica el objetivo y método de la investigación; en los caps. 1 al 4 expone Sacristán los principales *tópoi* de Heidegger; el cap. 5 o "Conclusión" contiene la crítica a sus *ideas gnoseológicas*.

De formación lógica y marxista, Sacristán trabajó también sobre el pensamiento heideggeriano en 1952-54. Situó su indagación en el horizonte gnoseológico moderno de la *crisis de la razón y cultura occidental*, entendiendo a Heidegger como autor que coadyuvó en el *asalto a la razón* (Lukács); por ello lo califica de *antirracionalista*. Si bien carece de una *Erkenntnistheorie*, al menos cabe detectar en el antirracionalismo "abundantes ideas gnoseológicas". La finalidad de esta tesis es: "¿qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas de Heidegger?" (pp.25, 228). Su método implica dos movimientos: *dejar hablar* a Heidegger (caps. 1 a 4), bajo el criterio de una *ordenación cronológica*, y *valorar* sus aportaciones respecto al conocimiento (cap. 5). El estudio se cerró en 1957. Por invarianza de juicio u otras razones, Sacristán rehusó actualizar esta tesis.

En los caps. 1-2 aborda los *puntos de partida* de las ideas gnoseológicas de Heidegger, insistiendo en el *modo de ser* del sujeto conocedor y en el fenómeno del conocimiento, respectivamente. Históricamente el problema gnoseológico se aquilata en el "problema de la trascendencia del conocimiento" (p.29). Kant disolvió este problema: la razón no descubre en la naturaleza *lo otro* trascendente al sujeto, sino lo que ella misma pregunta y pone; sobre el origen de esa *existencia* trascendente (las *Eindrücken*): *ignoramus*. Heidegger parte de esa ignorancia haciendo una *fenomenología hermenéutica* sobre *cuál es el modo de ser* del sujeto conocedor (p.32). El sujeto de conocimiento es el hombre, un ente (*Sein*) localizado (*Da*), si bien Heidegger trata del *estar* (*Dasein*) en el hombre. En el ser del hombre "Heidegger no descubre nunca estructuras específicamente gnoseológicas" (*ibid.*), lo que agrava la investigación y arruina su antropología. El hombre no es sólo ente actual, sino también "posibilidad abierta", que sobrepuja su ser desde una facticidad histórica. Si el estar es auto-transcendencia no cabe hacer una descripción de sus categorías, sino de los "dinamismos constitutivos" del trascenderse (p.36), que es el análisis de los existenciales.

El conocer (cap.2) vulgar o científico es el *modo visual* de estar, modo que abstrae del ente su futuro y su pasado para quedarse con su eterno presente (*essentia*); y así des-ubica el ente del mundo, dejándolo *emotivamente* neutro (p.81). Pero *antes* de las ciencias está el conocimiento transcendental: antes de conocer qué es un ente, hace falta saber qué es *ser ente*. La síntesis ontológica (conocer el ente desde el ser del ente) es "la última cuestión relativa a la fundamentación del conocimiento" en Heidegger (p.91), en cuanto esa síntesis es la constitución originaria (*Urstiftung*) de lo trascendente al conocimiento: temporalidad. Se afirma que hay transcendentalidad, pero ¿qué es la realidad transcen-

dente? Heidegger piensa lo real como *sentido* de los entes descubiertos desde la temporalidad del estar; *la realidad no tiene una substantividad propia*, sino dependiente de la apertura mundanal del estar. “¿Qué hay? Hay acaecer” (pp.161, 171), juego temporal de “Ser” y “Hombre”; pero lo *transcendental absoluto* es la relación *Juego*, no los jugadores. Por ello, la verdad es tema ontológico, no gnoseológico.

La acotación (cap.3) de un *campo gnoseológico* en Heidegger sólo cabe hacerla por *vía modal*, con una “modalización gnoseológica” de los existenciales “desde la proyección del ser hasta la verdad” (p.133). El *comprender* vendría fundamentado en la estructura *ekstática* de la temporalidad: pretensión, previsión y precepción.

Sacristán percibe una *continuidad* en la filosofía de Heidegger: tras la *Keibre repite* bajo la perspectiva del Ser las temáticas de *Ser y tiempo* (p.147). Su pensamiento tiene “continuidad, pero no tiene —ni pretende tener— coherencia lógica” (p.160); su evolución no es discursiva, sino a *saltos*. La ontología heideggeriana (caps. 3-4) tiene como principal *consecuencia gnoseológica* la recusación del pensamiento racional como *abstracción*, cuya objeción es que ésta resbala sobre la historicidad de las esencias; debajo de lo abstracto está siempre una comprensión histórica concreta del ser. A Heidegger le interesa el *esenciar* histórico, no las esencias, que se concreta en la *instauración* de mundo. La poesía *nombra* al ente e instaura el ámbito en que puede ser encontrado; el pensar esencial es preparatorio para la nominación poética y la apertura del mundo. El pensar vive en el abismo (*Abgrund*) del Ser; la poesía pasa por el misterio del Ser en busca de nombres. El pensar abstracto —desde la metafísica platónica hasta la ciencia técnica— no esencia, su función es “arrancar y separar” lo dado del ámbito en que está mundanalmente instalado, para dominar al ente.

Heidegger sería maniqueo por oponer razón y naturaleza (realidad, vida, historia, cap.5) y reducir la razón al ámbito de objetos, pero ello supone una “caricatura” o “muñón” de razón. Para ambos autores, por razones distintas, existe una “incompatibilidad del ‘pensamiento esencial’ con el pensamiento racional”; para Heidegger el pensar racional reifica el Ser, y esto es *inferior* respecto a la “apertura” del pensar esencial; la ciencia sería uno de los “malos destinos” del Ser en cuanto lo niega (nihilismo). Sacristán valora positivamente las ideas gnoseológicas de *Ser y tiempo*, porque esta obra aborda la proposición, la estructura del *qua* apofántico, la objetivación de la ciencia como derivación de la procura cotidiana del ente, el transcendentalismo como método, la estructura existencial de la verdad (p.235). El *reverso* de esa obra es pensar el Ser *fuera* de cualquier análisis racional, asumiendo una “mitología *escatológica* de esa historicidad sin tiempo” que es el acontecer destinativo. El pensar racional no puede aprender *nada* de la escatología heideggeriana (p.236). Sobre las tres principales ideas gnoseológicas heideggerianas, argumenta Sacristán: a) la verdad lógico-formal es más universal que la *verdad del Ser*, pues simplemente la lógica está en la mente de cualquier hombre *qua homo sapiens*, mientras la desocultación del Ser es una representación eurocéntrica; b) Heidegger objeta que el pensar racional abstracto toma como real los géneros o conceptos y olvida los entes y su ser mundanal; pero el pensar racional sabe que opera con idealizaciones (*abstracciones*), porque ello es más útil y explicativo; c) la *etimología*

puede ser un recurso heurístico, pero Heidegger recurre a ella según le interesa, aparte de su supuesta corrección filológica. La *enseñanza gnoseológica principal* de Heidegger es "la superación del gnoseologismo": el hombre es *antes y más* (a veces menos) que su conocimiento; éste no se explica por sí, pues hay todo un sustrato pre-racional del conocimiento racional que vendría expresado en el *círculo hermenéutico*: "la razón se ve remitida a un suelo no teórico, al suelo nutricio de la realidad" (p.241), pero a su vez la razón puede explicitar parcialmente ese suelo. Además la vinculación de *pensar y realidad* ha de contar con la *práxis*. Heidegger al omitir la dimensión práctica del hombre, lo deshistorifica. La *destrucción de la razón* es poner al hombre a disposición del destino del Ser, anulando así todo su esfuerzo histórico, práctico y teórico. Pensando el Ser se desvanece el hombre.

El presente libro se lee con provecho, mas un estrecho concepto de razón impidió a Sacristán atisbar la *dimensión hermenéutica* del conocimiento; analiza fielmente lo referido a la comprensión pero no le atribuye funcionalidad cognostiva. Desde un modelo de gnoseología lógico-empírica es *comprensible* que Sacristán concluyera que las *ideas gnoseológicas* de Heidegger no enseñaban casi nada al pensar racional; dichas ideas estaban explicitadas en realidad desde las ciencias del espíritu y por ello el corolario del pensar de Heidegger ha sido la hermenéutica (Gadamer) y no una *teoría del conocimiento* o una *doctrina de la ciencia*.

Martín Ruiz Calvente

REGINA, Umberto: *Servire l'essere con Heidegger*. (Servir al ser con Heidegger). Morcelliana, Brescia, 1995. 452 pp.

¿No ha sido Heidegger el más influyente filósofo de nuestro siglo? Pero ¿no ha sido también mal interpretado y peor comprendido? En su nombre se llegó a proclamar el «fin de la filosofía», cabalmente –se decía– por haber él identificado el ser y la nada. Cierto que Heidegger no brilló en este campo por su humildad y que tuvo una visión demasiado aristocrática del filosofar. Pero también habrá de advertirse que, de merecer una crítica, deba ser ésta objetiva y seria. El estudio del profesor Regina lo es. Y por eso representa una original y meritoria aportación a la tarea de corregir y trascender tal incomprensión y no siempre adecuada interpretación del filósofo germano. Los nuevos textos de la *Gesamtausgabe* van a servirle de sólida base para el logro de dicha tarea.

«No interesa narrar historias sobre el ser... No obras, sino caminos». Tal es el lema con que abre Heidegger el volumen inaugural de la mencionada *Gesamtausgabe*. ¿Una confesión final de sus propias limitaciones o, si se quiere, de los límites de ese tipo de saber que él en otro tiempo persiguiera? Y los «caminos» que Heidegger se decide ahora a recorrer consisten en hacer ver que el hombre tiende, si no a negar, sí a ocultar su constitutiva capacidad de ponerse al servicio de todo aquello que trasciende las seguridades que están a su alcance, con lo que vendría así a declararse renunciatario de sí mismo en tanto que llamado a comprometerse a fondo en la manifestación de cuanto, como desafiante e inquietadora «diferencia», no cesa de poner en crisis su «voluntad de poder» y esa

misma «identidad» que a toda costa pretende instituir con su yo renunciatorio.

Ya es significativo que, en el mismo punto de partida de esos múltiples «caminos» heideggerianos, tropecemos con un *aut-aut*, con un alternativo o lo uno o lo otro: o renuncia el hombre a su constitutiva vocación de trascendencia y a su capacidad de abrirse a lo que, aquí, tiene de más «excedente» y hasta de más provocante el «ser», o *bien* se pone *a su servicio*. Tratándose, pues, de una alternativa, no hay posible paso dialéctico de una a otra opción. La apertura a esa trascendencia lleva, sí, consigo el ejercicio de la «problematización». Pero está, al mismo tiempo, exigiendo el sacrificio del propio punto de vista, incluso bajo los aspectos aparentemente más irreconciliables con la propia existencia: es la condición para la «transformación» o transfiguración de lo existente. Aunque por esencia «ser-para-la-muerte», el hombre –y solamente él– está llamado a ser el «pastor del ser». La verdad –*a-létheia*– es esencialmente «des-velamiento»; todo «velamiento» de la propia capacidad de trascenderse y de implicancia en la trascendencia aparece ante el hombre como esencial para no morir. Los «caminos» heideggerianos hacia el ser vienen así a convertirse en auténticas cuestiones de vida o muerte. De ahí la gran dificultad de recorrerlos permaneciendo constantemente fiel *al servicio de la trascendencia o del ser*.

Verdad es que, por el camino fenomenológico de la «analítica existencial» y bajo la contraposición de «autenticidad» e «inautenticidad», en su *Ser y tiempo* ni el mismo Heidegger llegó siempre a morir a las perspectivas de la subjetividad. Y de ahí la necesidad de una incesante *Kebre* o «vuelta», a la vez, al profundizamiento en la problematicidad y a la elevación hasta el punto de vista del ser.

Dentro del ámbito de la *Gesamtausgabe*, el profesor Regina se sirve en el presente volumen sobre todo de los cursos juveniles y de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger. Concretamente, la figura del «último Dios» –el más próximo al hombre– dominante en este inédito tratado viene a ser la clave de bóveda para entender la por Heidegger introducida *Kebre*, esencial para permanecer fiel a la radicalidad de su vocación filosófica. Dicha *Kebre*, a partir de la estrategia de verdad del «último Dios», es la que convierte al hombre en el «fundado fundador del fundamento». Las sorprendentes novedades de los escritos de la postguerra vienen aquí interpretadas por el profesor Regina como rigurosos desarrollos de esta definición del hombre, que coimplica y no da tregua al ámbito sapiencial y que incluso abre arduas y fascinantes perspectivas a las disciplinas no filosóficas.

Tras acompañar a Heidegger en su nueva andadura especulativa –y aun en su primer itinerario– y valorando resultados –que en las páginas de este volumen pone a debate–, el profesor Regina parte de la por él denominada «Ermenéutica de la transfiguración» (pp. 15-142). A partir del «sentido del ser», lejos de constituir una insostenible contradicción, el «devenir» se interpreta como una invitación de «servicio» al mismo «ser» o, si se quiere, a las cosas por encima y más allá de toda demasiado fácil y cómoda perspectiva; cuando tal invitación encuentra en el hombre su acogida, la historia misma termina por ser una «transfiguración del mundo».

En una palabra, y más concretamente, mérito del libro del profesor Regina es habernos hecho posible: a) rescatar *Ser y tiempo* de esa insidiosa presencia nihilista y subjetivística por muchos otros denunciada; b) comprender la raíz fi-

losófica del error político cometido por Heidegger con el rectorado 1933-34; c) hallar parámetros de lectura rigurosamente filosófica –no «mística» o «poética»– de los escritos publicados por Heidegger en la postguerra; d) individualizar ya en los cursos juveniles la presencia de unas constantes de su pensamiento decisivas para valorar su originalidad y su aportación sapiencial; e) señalar el papel que en la «semantización del ser» desempeñan el hombre y Dios, y, por tanto, decir en qué consiste el «ser» que Heidegger, antes o después de la *Kebre*, tan insistentemente evoca e invoca. Y decir qué sea el «ser» del que habla Heidegger no significa sino introducirse en la lógica de la *Kebre*, por encima de temores y por encima, incluso, de los fallos del mismo Heidegger. Porque, al fin y al cabo, la *a-létheia*, desvelamiento o *verdad* del «ser» trasciende siempre y esencialmente el «devenir» y el «sentido» mismo de dicho «ser». El «tiempo» mismo es «existencia cairológica» (pp. 189-242): en el tiempo es donde celebra el ser su victoria sobre la nada.

M. Díez Presa

MARTINEZ-FREIRE, Pascual F.: *La nueva filosofía de la mente*. Gedisa, Barcelona, 1995. 166 pp.

Las ciencias cognitivas han alcanzado en las dos últimas décadas un notable desarrollo. Buen testimonio de ello son las abundantes publicaciones sobre el tema de editoriales europeas y americanas. En el ámbito de lengua española destacan las editoriales Paidós y Gedisa.

Centro aglutinador de este tipo de investigaciones interdisciplinares es el conocimiento como recepción y manipulación de información. Tales investigaciones tienden a confrontar y articular las aportaciones de la neurociencia cognitiva, la psicología de orientación cognitiva, la ciencia de la inteligencia artificial, la lingüística, la informática y la lógica.

Este libro de Pascual Martínez Freire presenta los temas básicos de la filosofía de la mente con especial atención a la nueva filosofía de la mente: a la que se desarrolla «teniendo en cuenta y valorando los descubrimientos de las ciencias cognitivas y, en particular, de la psicología cognitiva y de la inteligencia artificial». En los cuatro primeros capítulos, después de trazar una breve historia de la filosofía de la mente y de aludir a sus principales temas, se detiene en Descartes, el punto clásico de partida en la filosofía de la mente, y analiza la constitución de la filosofía de la mente como disciplina filosófica en relación con las posturas de Ryle y de Wittgenstein. El resto de los capítulos, los seis siguientes, estudian los procesos mentales en relación con las actuales ciencias cognitivas, es decir, la nueva filosofía de la mente, que debe trabajar en tres niveles distintos: 1) filosofía de las ciencias cognitivas, 2) nueva teoría del conocimiento y 3) semántica filosófica. En este libro se atiende sobre todo al primer nivel, aunque también están presentes los otros dos niveles.

El autor no pretende ser original. Su exposición quiere ser una sencilla introducción a un ámbito de problemas filosóficos que atañen al ser o no ser del hombre. ¿Explica plenamente el conductismo los procesos del conocimiento humano? ¿Cómo se relacionan los procesos mentales y los procesos físicos en el

hombre? ¿Piensan los ordenadores? ¿Qué significa pensar? ¿Hay en el hombre algo más que supere el nivel de lo físico o fisiológico? ¿En qué difiere el hombre de un ordenador?

Aparecen los principales protagonistas de la nueva filosofía de la mente: Jerry Fodor, Putnam, Searle, Eccles, etc. Martínez Freire no se limita a exponer su pensamiento, sino que siempre hace algunas anotaciones críticas. Al hilo de esa exposición se atreve a proponer lo que llama un «dualismo razonable». Intenta de ese modo asumir lo positivo de la nueva filosofía de la mente sin suscribir, a la hora de dar razón de la actividad de la mente humana, ni un materialismo ni un dualismo de tipo platónico.

Nos hallamos ante un estado de la cuestión y una reflexión crítica sobre la filosofía de la mente. Echo de menos alguna referencia a las contribuciones no anglosajonas al planteamiento y solución de los problemas. Quizás más de uno hubiera agradecido también un compendio sistemático, al final, de su propia postura. En todo caso hay que reconocer que en las páginas de este libro pueden admirarse la claridad de expresión, capacidad de síntesis y finura crítica que el autor manifestó ya antes en otras de sus publicaciones.

Ildelfonso Murillo

G. AMENGUAL, *Presencia elusiva* (Madrid, PPC, 1996) 272 pp.

¿En qué consiste la modernidad?; ¿qué procesos ha seguido?; ¿cuál ha sido su desenlace?; ¿cómo interpretarla en relación con la religión (más concretamente en relación con el cristianismo?): ¿como superación o sustitución, o bien como coexistente con él?; ¿qué propuestas de futuro se vienen esbozando?

Gabriel Amengual nos ofrece seis estudios autónomos (caso por ello el autor no distribuya el libro en capítulos, aunque maneje este término en la presentación inicial de cada uno de ellos [pp. 12-13]), pero no exentos de fuertes conexiones internas. Estudia en primer lugar la crisis de la razón y dos propuestas de superación (la de Rorty, o posición posmoderna, y la de Habermas, o ensayo de reconstrucción de la modernidad) Desde aquí nos permitimos sugerir al autor la lectura, o el repaso, de la doctrina de Paul Tillich sobre la razón, expuesta en el tomo primero de su *Teología Sistemática*. A continuación reflexiona Amengual sobre la secularización, más propiamente, sobre la segunda secularización: la crisis de la razón o de los valores seculares sustitutivos de los religiosos: un tercer texto trata de la secularización en el pensamiento de Habermas, y lleva este título: *¿La razón comunicativa releva a la religión?* El estudio es un interesante exponente del a veces fecundo diálogo que en Alemania han entablado los filósofos y los teólogos. El cuarto trabajo está dedicado a la presentación de la obra de G. Steiner titulada *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* La perspectiva (del propio Steiner, y resaltada por Amengual) es la del ámbito estético como lugar de la presencia de Dios, en directa contraposición al pensamiento de Nietzsche. Cabe señalar que la concepción de la hermenéutica que propugna Steiner encuentra un notable paralelo en la concepción hermenéutica de la teología tal como la exponen autores como Cl. Geffré: lectura creativa del texto bíblico reflejándolo y reflexionándolo (aunque Geffré se expresa en otros

términos). El quinto texto lleva el siguiente título: *La presencia se hace elusiva: por una interpretación no moralista del nihilismo*; y éste es el subtítulo: *El nihilismo como caracterización del presente y como apertura al misterio*. Se muestra al nihilismo —que para el autor es un concepto más explicativo que el de secularización y constituye la característica por antonomasia de nuestra época— en sus orígenes históricos, en su raíz socioeconómica (capitalista) y en sus manifestaciones en la vida cotidiana. Y el autor concluye: «la radicalización de la racionalización hasta el nihilismo, puede resultar, paradójicamente, la mayor apertura de la razón; el fracaso de la razón puede resultar su mayor logro: percibir el misterio de Dios por el hecho mismo de que éste se le escapa. Ésta es la gran aportación que es capaz de ofrecer el nihilismo» (p. 190). Análogamente, ha descubierto perspectivas positivas de la secularización (p. 77). Finalmente, en la exposición más amplia de todas (pp. 191-256) trata directamente de la experiencia religiosa y el ocultamiento de Dios.

A este ocultamiento alude el título de la obra, que en cierto modo hace de hilo conductor del texto. En nuestra situación marcada por el nihilismo, pero también en la misma experiencia de Moisés (que podrá ver «la espalda», pero no «el rostro» de Dios), la presencia de lo religioso es de tal condición que, como se afirma en la obra, en la medida en que se la quiere aprehender, ella misma se nos escapa. Por eso el autor insiste más en el carácter elusivo que en el real de esta presencia.

Amengual acredita su reconocimiento de los teóricos de la modernidad, entre los que presta particular atención a los germanos. Posee, además, unas notables dotes de expositor, sea cuando presenta el pensamiento de los diversos autores que trata, sea cuando aborda fenómenos históricos como el nihilismo, sea cuando analiza algunos conceptos (concretamente, el de experiencia y el de experiencia religiosa), sea cuando hace una investigación teológico-exegética de las tres experiencias teofánicas de Moisés en el último trabajo. La obra no nos parece, sin embargo, un escrito de nivel divulgativo: la misma temática que aborda, los autores que expone, la insuficiente explicitación del significado de conceptos técnicos manejados por la Escuela de Frankfurt u otros autores son prueba de ello. Pero hay en esta obra dos estudios que consideramos más accesibles incluso al lector no iniciado. Hemos de resaltar también la amplia información y la extensa bibliografía manejada por Amengual.

Como ya hemos apuntado, nos habría agradado ver más ampliamente expuestos y ejemplificados de algún modo determinados conceptos que se manejan, particularmente en el primer estudio (formalización, desustancialización, razón anamnética, etc.). Extraña que entre los Padres de la Iglesia que mostraron apertura a la cultura pagana olvide a Clemente Alejandrino (p. 160, n. 11). Hay algunas erratas, que se acusan, por ejemplo, en expresiones latinas (*deus ex maquina*, en lugar de *deus ex machina*; *at ergo*, en vez de *a tergo*); pero en general está bien cuidado este aspecto de la edición.

Nos hallamos, en suma, ante un conjunto valioso y bien fundamentado de estudios sobre la historia que hemos heredado, en la que estamos inmersos y de la que se tratan de recoger estímulos para proseguir la búsqueda de la Presencia en la Ausencia en que consiste la experiencia de Dios.

Pablo Largo

TEJERINA CANAL, G.: *Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries. Un pensamiento católico al encuentro de la Modernidad*. Revista Agustiniiana, Madrid, 1996. 601 pp.

La obra que presentamos puede antojársenos desplazada. No es que la revelación (no digamos ya la religión) no haya sido objeto de la filosofía: baste pensar en un autor ya algo lejano como Schelling, o en otro más cercano a nosotros como Duméry. Pero el estudio que vamos a comentar es propiamente de teología cristiana. Aun así, el profesional de la filosofía puede acercarse a esta obra por varias razones: primero, por ver qué diálogo entabla un teólogo con corrientes y con representantes de la modernidad, y a qué resultados conduce el intento; segundo, por la atención prestada a ciertos interlocutores concretos con los que se establece dicho diálogo (Hegel, Feuerbach, Marx, Jaspers, Freud, entre otros) y a pensadores en que nutre parte de su reflexión (Kierkegaard, Blondel, etc.); tercero, por la analítica antropológica que desarrolla, analítica de corte filosófico y no de corte bíblico-dogmático.

El autor estudiado, el teólogo alemán H. Fries (nac. 1911), no ha sido uno de los grandes creadores intelectuales de nuestro siglo, pero es una figura significativa y de vasta producción, que siempre ha faenado en aguas de la teología fundamental, muy cercanas a la filosofía. El Prof. Tejerina Arias ha considerado oportuno acometer la laboriosa tarea de sintetizar su pensamiento en esta voluminosa obra, presentada como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana. Se divide el trabajo en cuatro partes bien proporcionadas que estudian los centros fundamentales de la reflexión de Fries: 1. La teología, ciencia de la fe (donde se examina si la teología cumple las condiciones que se han venido proponiendo en la teoría de la ciencia para que un pensamiento pueda calificarse de científico). Junto a ello, la concepción de la teología fundamental que tiene el teólogo estudiado (pp. 31-146). 2. La revelación de Dios (donde se consagra un capítulo al estudio de la dimensión de revelación de la realidad) (pp. 147-294). 3. Razón de la revelación cristiana (pp. 295-422). 4. Valoración crítica (pp. 423-552).

Ya hemos señalado que Fries no ha elaborado su teología de espaldas a la modernidad. Pero ha conducido también su diálogo en otro frente: el del pensamiento protestante. La dimensión ecuménica se pone fuertemente de relieve a través de la ininterrumpida confrontación con los teólogos más señalados de la Reforma: Barth, figura clave de la teología dialéctica, adversario de toda teología como antropolología, heredero de Hegel en la concepción de la revelación como autocomunicación de Dios, debelador de la religión como pecado del hombre que se niega a reconocer a Dios en la escucha obediente como Totalmente Otro en la cruz; E. Brunner y su doctrina del *Anknüpfungspunkt*; Bultmann y su proyecto de desmitologización del Nuevo Testamento, así como su concepción actualista de la revelación; Moltmann, con su oposición entre religión de epifanía y fe basada en la promesa y su teología convertida en escatología; el neobarthiano E. Jüngel, con su paroxística tesis de la revelación Dios en la *sola crux*; amén de otros autores, como el teólogo dialéctico Bauhofer, o Bonhoeffer y su apuesta por un cristianismo liberado de las mallas del apriori religioso en que se ha visto enredado hasta el presente.

Fries afronta estos debates desde una aceptación del giro antropológico de

nuestra cultura, y con un amplio bagaje teológico: la herencia del Concilio Vaticano I, cuya aportación le parece muy positiva; los replanteamientos del Vaticano II en su concepción de la revelación y de las religiones; sus estudios de pensadores como Newman, con el que siente una gran afinidad teológica, o el maestro Rahner, de quien asume tesis fundamentales, por no mencionar otros pensadores como Nicolás de Cusa, la escuela católica de Tubinga, R. Guardini, E. Przywara, en cuya continuidad se coloca a sí mismo.

Tejerina Arias va recorriendo paso a paso el itinerario del teólogo germano. Y reconocemos que son no pocos los logros del estudio que recensionamos. Su autor define certeramente a Fries como un pensador integrador (pp. 435, 456, 473, 511, 536), y a lo largo de la exposición se va percibiendo lo pertinente de esta afirmación. Además, se hace una acertada caracterización de esta teología: se trata, en efecto, de un proyecto antropológico-trascendental con proyección ecuménica. Es trascendental no sólo por estudiar la revelación como condición de posibilidad de la fe y su reflexión, sino también trascendental-antropológico «por el modo interno de conducir el estudio, analizando en el sujeto la presencia de una apertura trascendental hacia la revelación cristiana y presentando ésta en correspondencia con tal apertura como presencia y anhelo» (p. 467). La proyección ecuménica es evidente y ha sido reconocida por los propios autores protestantes. Asimismo, Tejerina Arias documenta muy abundantemente su exposición: se advierte que ha hecho una lectura detenida y exhaustiva de la producción del H. Fries, y fundamenta cuanto dice con una gran acumulación de las correspondientes referencias. Añádase que ha estudiado un pensamiento que no ofrece quizá grandes dificultades interpretativas, pero cuya amplitud necesitaba ser bien sintetizada y articulada, y lo ha conseguido. Finalmente, se ha aplicado a ofrecer una valoración crítica de la doctrina teológico-filosófica del autor. Se advierte un gran acuerdo con H. Fries, pero el reconocimiento de sus méritos no es óbice para dejar constancia de silencios y lagunas en el pensamiento teológico-fundamental del profesor muniqués (pp. 481, 492s, 503, 509, 517, etc.), o bien del tratamiento demasiado sucinto de algunos aspectos importantes (Espíritu Santo y revelación, aspecto histórico de la credibilidad de la revelación: p. 517), incluso para señalar planteamientos incorrectos y métodos discutibles (p. 533). En cierto modo, a lo largo de esta última parte nos ofrece una panorámica del pensamiento teológico-fundamental de nuestros días en el área católica.

Permítasenos apuntar dos cosas: en un escrito tan amplio no es de extrañar la presencia de algunos italianismos, o que la puntuación y la sintaxis se resientan alguna rara vez. Por otro lado, algunas pocas páginas en que aparece Fries como mero historiador de doctrinas, y no ya como sistemático empeñado en el diálogo con la modernidad filosófica y religiosa, nos parecen perfectamente omisibles.

Pablo Largo Domínguez

TORRES QUEIRUGA, Andrés: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Editorial SAL TERRAE, Santander, 1996. 294 pp.

Existe una tradición de ilustres teólogos contemporáneos para los que la filosofía constituye un elemento imprescindible de sus sistemas. Buena muestra de ella son, por ejemplo, la obra de Rahner, Tillich, Schillebeeckx y Urs von Balthasar. Algo que, por otra parte, no es nuevo. Ya Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Francisco Suárez atribuían un papel semejante a la filosofía. Pero no faltan motivos para la sorpresa. Mientras muchos filósofos se entretienen actualmente en cuestiones superficiales y puramente formales o vacías, las reflexiones filosóficas más profundas se alojan hoy, con frecuencia, en el seno de obras de intencionalidad teológica. El libro del teólogo Andrés Torres Queiruga, que tengo el honor de presentar a los lectores de *Diálogo Filosófico*, se inscribe dentro de esta tradición. Después de reconocer que el fenómeno de la *modernidad* (el «cambio operado a partir del Renacimiento, agudizado por la Ilustración y extendido a lo largo del siglo XIX»), que conmovió los cimientos de la fe cristiana, tiene un carácter radicalmente filosófico, se afirma lo siguiente: «Han cambiado los parámetros culturales, ha cambiado drásticamente nuestra manera de estar en el mundo y ha cambiado, en consecuencia, el modo de relacionarnos con Dios. Ahí está la raíz que, en definitiva, lo está condicionando todo» (p. 22). El punto de partida de la reflexión teológica aquí contenida es la toma de conciencia de la tarea filosófico-teológica que esos cambios culturales exigen: una retraducción global del cristianismo. Urge ir al fondo, aceptando en todas sus posibles consecuencias la lógica de los nuevos presupuestos que ha establecido la modernidad; y no por «racionalismo», sino por honestidad y coherencia. Hay que continuar renovando la representación actual del cristianismo, liberándola de imágenes y conceptos que a los mismos cristianos les resultan literalmente increíbles.

Tema nuclear de este libro es la creación divina del mundo. Se lo divide en dos partes. La primera expone la problemática fundamental: ¿cómo creó Dios al mundo?, ¿cómo hemos de concebir la autonomía del mundo y su dependencia respecto de Dios? A partir de la manera como se plantean y se resuelven esas preguntas en el contexto de la cultura actual, la segunda parte reflexiona sobre tres temas que afectan concretamente a la vida de cada hombre: la relación de la moral con la religión, la actitud de Dios ante el pecado del hombre y la oración de petición. Filosóficamente interesa especialmente la primera parte.

Su diálogo con la filosofía es verdadero diálogo, pues Torres Queiruga sabe escuchar las razones de los filósofos. Veo en su obra un esfuerzo valiente por integrar todo lo aprovechable de la filosofía moderna y contemporánea, sin por eso rechazar las aportaciones de los filósofos antiguos y medievales. Pero su teología presupone, ante todo, una filosofía de corte personalista en sentido amplio. Intenta sintetizar las hondas sugerencias que llegan de la reflexión filosófica con el personalismo vivo que brota de la tradición bíblica.

Desenmascara la falsedad de las razones de donde nace la rivalidad moderna entre Dios y el hombre. El criterio definitivo para juzgar las acciones humanas es la realización del hombre. Desarrolla el significado positivo de la afirmación de San Ireneo «La gloria de Dios es el hombre vivo». Aquello por lo que

Dios se interesa en el hombre es *todo* en cuanto realización positiva de su ser: cuerpo y alma, cultura y alimento, trabajo y religión. Es decir, la gloria de Dios es la persona humana en su plenitud. Todo lo cual está en perfecta armonía con su idea de creación como entrega plena de la criatura a sí misma y su concepto de salvación como presencia gratuita y respetuosa de Dios en la historia humana.

Hace un penetrante análisis de la irrupción de la ciencia moderna en el mundo occidental, que obliga a repensar la relación Dios-mundo o la dialéctica inmanencia-trascendencia. En consecuencia, aboga por un Dios vivo no intervencionista, es decir, por un Dios que vivifica la vida y está íntimamente presente en el mundo, que crea por amor y crea creadores, pero que no interfiere con la libertad ni rompe el normal funcionamiento de las leyes naturales. Se le nota una particular simpatía crítica por las concepciones filosóficas de Whitehead y Teilhard de Chardin, porque éstas pueden ayudarnos a vivir la presencia originaria de lo divino en la realidad del mundo. Invita a superar el «prejuicio infantil de un Dios abstractamente omnipotente que puede, siempre y en todo, hacer lo que 'le da la gana'» (p. 106). Dios no puede alimentarnos con una piedra o movernos con fuego. La acción de Dios y la de la criatura se ejercen en un plano distinto: el orden trascendente y el orden categorial respectivamente. A partir de ahí valora la intuición fundamental del idealismo clásico: «Dios siéndose, conociéndose y amándose en nosotros; nosotros siéndonos, conociéndonos y amándonos en Dios, en cuanto abriéndonos y ajustándonos a su presencia, dejándonos traspasar por el movimiento que en El se inicia y se consume» (p. 129).

¿Cómo es posible que tantos millones de personas no se den cuenta de esa acción de Dios en lo real o no la acepten? Desde su perspectiva de creyente, en confrontación intelectual con la interpretación no creyente de lo que les sucede a los creyentes, propone una interpretación de lo que les sucede a los no creyentes. De esta manera pretende establecer o restablecer la coherencia de la propia visión del mundo. Hay que distinguir entre la actuación real de Dios y el modo en que nosotros la interpretamos.

Algunas de sus afirmaciones, propuestas con firmeza, son al menos sorprendentes. No pocos podrían objetar, por ejemplo, que exagera al considerar necesario el diálogo con la cultura no cristiana y aun no religiosa porque «la Iglesia sólo tiene derecho a evangelizar con sus valores religiosos expresos si ella misma se deja evangelizar por los valores reales –y, por lo tanto, *divinos*– que tantas veces le vienen de fuera de la religión» (p. 160). El que sólo entre todos podamos ir dando forma histórica a la riqueza inmensa de la creación divina no implica la negación de mi derecho a ofrecer mis bienes al otro, aunque, por lo que sea, yo no tenga capacidad para juzgar los valores que el otro posee.

También resulta chocante la seguridad con que niega la actuación de Dios en el plano categorial. A pesar de todos los pesares sólo lo contradictorio es absolutamente imposible. Por tanto parece quedar un inmenso campo en lo real para la posibilidad del milagro. ¿No constituye el misterio de la Encarnación, tal como todavía lo exponen los teólogos, un paso del orden trascendente al orden categorial?

Pero comprendo que cuanto acabo de exponer sólo es un manojo de meras alusiones a una obra llena de matices, relacionada con otras obras publicadas

anteriormente por el autor. Quien desee conocerla a fondo no puede dispensarse de entrar en contacto directo con ella. Contacto que, sin duda, despertará su interés por un teólogo que puede aportar reflexiones valiosas al ámbito filosófico español.

Por mi parte debo manifestar que me he sentido a gusto leyendo este libro. Su estilo no es ni quiere ser provocador, fanático, ofensivo. Sus páginas irradian una actitud serena, sosegada, comprensiva, integradora, con afán de verdad y de iluminación práctica de la vida humana en la actual situación histórica.

Ildefonso Murillo

LUCAS, Juan de Sahagún: *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1996. 261 pp.

Ocuparse del hombre ha sido una de las tareas filosóficas de todos los tiempos. Nuestro autor ha ido refiriéndose al ser humano a lo largo de las distintas obras que ha publicado a lo largo de su vida, como *Persona y evolución*, 1974; *Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios*, 1975; *Antropologías del siglo XX* (ed.), 1983; *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, 1989; *El hombre ¿quién es?*, 1988; *Dios, horizonte del hombre*, 1994; *Nuevas antropologías del siglo XX* (ed.), 1994. En *Las dimensiones del hombre* resume su pensamiento acerca del ser humano.

En una primera parte analiza el estatuto epistemológico de la antropología filosófica y el método adecuado para alcanzar lo que el hombre es. Declara que es posible una antropología filosófica pues así lo atestigua la historia, y una antropología filosófica distinta de las ciencias empíricas. Se trataría de llegar a través de todas las manifestaciones del hombre a ese centro expansivo de lo humano. Tendría que tener en cuenta esta disciplina las aportaciones de las ciencias positivas, las de la fenomenología y las provenientes del diálogo con las diferentes versiones que acerca de lo humano en el mundo han existido. Concluye este primer capítulo haciendo un repaso de la historia de la antropología filosófica.

En una segunda parte aborda finalmente la estructura del ser humano de una manera reflexiva. Tres dimensiones constituyen el entramado del ser humano. La primera sería la dimensión cósmica; ve al hombre enraizado en el cosmos, en lo material, en lo biológico, en lo animal sobrepujando estos aspectos su ser original e irreductible que es su manera de ser espiritual; advierte que la naturaleza honda de este aspecto no queda aclarada suficientemente en el marco de una antropología estricta, requiriéndose otro tipo de discusión enmarcado en el ámbito de la ontología general, completada a su vez con el dato revelado. Acerca del origen del hombre se hace cargo de lo que refieren las antropologías objetivas y finalistas, adhiriéndose a estas últimas resonando en él singularmente el pensamiento de Teilhard y de Zubiri. Una segunda dimensión del hombre vendría constituida por su ser personal en su doble vertiente: *mismidad*: ser sí mismo y *alteridad*: ser con los otros; dentro de este aspecto considera el carácter sexuado del hombre como una manera peculiar de relacionarse con el otro. Propiedades esenciales o manifestaciones propias del hombre serían la libertad

o autodominio de sí mismo y la historicidad o proceso de autorrealización y cumplimiento ontológico distinto de la estabilidad de los seres inertes y del mero crecimiento de los seres vivos. Una tercera dimensión del ser del hombre sería la trascendente, es decir, que en este ser humano hay claros indicios de que existe un coronamiento final para su existencia más allá de la muerte, el cual por otra parte es reclamado por todo nuestro ser y otorgado como don gratuitamente por Dios.

Al final de la lectura de este libro se cae en la cuenta de que el autor se mueve con holgura en el ámbito del pensamiento clásico así como en el de la filosofía moderna. Se esfuerza por ver en la filosofía del momento –la personalista– como un complemento de la mejor filosofía escolástica. Quizás no con vendría insistir –como él lo hace– en retrotraer el inicio de la antropología filosófica a las consideraciones de Max Scheler, pues el tema del hombre filosóficamente ha sido una constante de los grandes pensadores. Así mismo resulta llamativo comparar la filosofía de Zubiri con la de la tradición escolástica más pura pues aunque las dos acentúan la concepción unitaria del hombre, las maneras de entender la unidad son bien diversas. Hubiera estado bien en este tratado destacar cómo el oscurecimiento de la realidad de Dios en el pensamiento moderno ha ido enturbiando progresivamente la imagen del hombre, resultando éste en su ultimidad una realidad problemática: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe. Por otra parte, si se ha detenido nuestro autor en analizar la libertad y el amor humano, no hubiera estado de más examinar esas vertientes hondas del hombre como la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante en expresión de Zubiri. Se adhiere el autor, en último término, a eso que podríamos llamar razón débil, pues ella sólo presta indicios, exigencias para admitir un más allá humano después de la muerte. Parece que resuena aquí más la filosofía de Kant que la de la tradición escolástica.

Patricio García Barriuso

KIERKEGAARD, Soren: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Edición y traducción de Rafael Larrañeta. Trotta, Madrid, 1997. 113 pp.

La Editorial Trotta viene acometiendo desde hace algún tiempo la presentación en lengua castellana de obras importantes de la literatura filosófica. Han aparecido obras de Schopenhauer, Feuerbach, Max Weber, Maimónides, Unamuno, Habermas, Jacques Derrida, Aranguren, etc. Hoy se ofrece al público de habla hispana esta obra de Kierkegaard. Es la primera vez que aparece este escrito del filósofo danés para nosotros. La redactó en 1844, y poco más tarde daría a conocer su obra célebre *Concepto de la angustia*.

En tres órbitas de reflexión se mueven los escritos de nuestro autor. La primera de carácter estético, en la que se pone de relieve su faceta periodística de joven escritor. Tiene obras de matiz filosófico-religioso como *Temor y temblor* y *Ejercitación en el cristianismo*. Un tercer núcleo comprende reflexiones filosóficas en torno a la repetición, la ética del individuo, los mencionados textos sobre la angustia, el libro *La enfermedad mortal* y esta obra que hoy presentamos: *Migajas*.

¿Qué aporta nuestro autor a la reflexión filosófica que pueda ser válido para nuestro tiempo? Por de pronto un temblor existencial ante lo que prioritariamente existe para nosotros que es el propio individuo, y un estremecimiento asombroso frente a lo Augusto que es Dios.

En esta obra, sin embargo, se pregunta por otra cuestión: el origen de la verdad. Recuerda a Sócrates para hacer ver que el maestro no es el que hace aparecer la verdad en la mente del discípulo, sino que es sólo mera ocasión. Ningún ser de este mundo puede llegar por sí mismo a alcanzar la verdad. Lo relativo, lo contingente, lo infinitamente distante del absoluto que es la verdad o Dios no tiene fuerzas para acceder a lo absoluto, a lo necesario, a lo Totalmente Otro que es la Verdad y Dios. Solamente Éste saliendo al encuentro del hombre hace posible que en un «instante» o en una «iluminación» pueda el hombre ver la luz. A esto lo llama Kierkegaard «instante», «decisión de eternidad», «eternización de lo histórico e historicación de lo eterno». Parece todo esto absurdo, y lo es. Pero hay que renunciar a la razón si es que se quiere llegar a la luz, a la libertad, a la salvación.

Toda esta versión dramática del existente humano tiene ecos en nuestro mundo. Se siente el hombre incapaz de llegar a la otra orilla. Sino que los hombres de hoy en vez de angustiarse como Kierkegaard buscan entretenerse.

¿No habrá salida para el anflelo humano de reposar en la verdad? Los personalismos de estos tiempos han destacado que entre los hombres no sólo hay diferencias sino comunión. Unidad y diversidad viene a ser el entramado de los existentes humanos. Que por otra parte, también lo es para el cristianismo pues Kierkegaard no debía haber olvidado que Dios es padre de todos y que por lo mismo entre los hombres hay afinidad, aunque haya diversidad. Entre sí y con Dios.

Es de notar la introducción —espléndida— de Larrañeta. Entiende bien y hace accesible el autor a los lectores de esta obra.

Felicitemos a la Editorial Trotta que deliciosamente recrea nuestro espíritu al ofrecernos la posibilidad de entrar en comunión con tan egregios maestros.

Patricio García Barriuso

BLAZQUEZ, Feliciano: *Diccionario de las ciencias humanas*. Verbo Divino, Estella, 1997. 528 pp.

¿Cuál es la originalidad y el mérito del presente Diccionario? Se ha dicho muy bien que, tras ese humanismo *por extensión*, o básico, el humanismo *por intensión* o en profundidad consiste en saber responder a la siguiente pregunta: todo eso que uno sabe o enseña ¿cómo puede echar sus raíces en la realidad humana y cómo puede, por tanto, contribuir a un cabal conocimiento de lo que el hombre es? Y la respuesta la daría esa preocupación y su consiguiente actividad— que caracteriza tal humanismo por intensión: preocupación intelectual por el *qué* de lo sabido o enseñado, por su *para qué*, por su *historia*, por esa *sucesiva* representación extratécnica de lo que se sabe o se enseña técnicamente, por el *modo* como se dijo ayer y se dice hoy. Tal formación humanística por intensión parece haber sido, cabalmente, la preocupación fundamental que orientara —y hasta decidiera— este Diccionario que hoy presentamos.

Partiendo en cada término de su etimología –generalmente, grecolatina–, se van alumbrando sus diferentes usos en los distintos ámbitos científicos, destacando el carácter pluridisciplinar de cada expresión y su empleo en los diversos campos del saber: filosófico, religioso, antropológico, sociológico, histórico, artístico, literario, etc. Lógicamente, no podía ser igual la valoración de tales términos o expresiones, en atención a su aplicación, consistencia o aceptación histórico-social. Términos, sin embargo, hay que tal vez hubieran exigido más desarrollo y mayor explicitación, dados sus contenidos y más amplias perspectivas.

El Diccionario prestará, sin duda, un buen servicio a los jóvenes preuniversitario y universitarios, como también a los educadores y docentes de enseñanzas medias, incluso a todo estudioso e interesado por el conjunto de las ciencias socio-antropológicas y a los mismos profesionales del derecho deseosos de actualizar en un caso concreto la información sobre un determinado concepto.

Algo que sí llama un tanto la atención es por qué no siempre, en las citas textuales de autores, se menciona, al menos, la obra de la que están tomadas, como se hace en algunos casos, aunque los menos.

Y unas pequeñas observaciones, entre otras varias que pudieran hacerse. ¿Por qué no siempre, en términos de indiscutible etimología griega o latina, se alude a dicha etimología? ¿Por qué una idéntica palabra griega, con idéntico significado siempre, se acentúa unas veces y otras no? ¿Por qué no dar a las vocales respectivas el acento correspondiente en griego? ¿Por qué se cambia el acento del término griego, por ejemplo, de la vocal de su antepenúltima sílaba a la de la última, o viceversa? ¿Por qué, al aludir, en las etimologías, a los verbos griegos, se los cita unas veces en infinitivo y otras en primera persona de presente? ¿Por qué, por ejemplo, el verbo latino *trahere* escribirlo tal como se pronuncia: *traere* –que no significaría propiamente traer, como se dice (cf *Abstracción*)? Aunque se comprende por qué, al aludir a su etimología griega, se citan sus respectivos sustantivos o adjetivos unas veces en nominativo y otras en genitivo, ¿e. ello lo más correcto y hasta lo más técnico? ¿Por qué, por ejemplo, en el término «tropismo» se dice que viene del verbo *trepo-trepare* (girar), siendo así que, como verbo griego que es, y no latino, no admite ese supuesto infinitivo latinizado? ¿Por qué, al menos en los términos de mayor importancia o de más amplio contenido, no completarlos con alguna bibliografía, como suele hacerse en este tipo de Diccionarios?

Algo que sí merece resaltarse es su esmerada y hasta excelente presentación tipográfica.

M. Díez Presa