

Rafael ALVIRA, *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998, 205 pp., 16 x 23, ISBN 84-321-3166-0.

Estamos ante un auténtico tratado de antropología. Escribir una obra de antropología es siempre un desafío para cualquier filósofo. Pero si lo que se pretende es redactar una obra que pueda servir para todo un curso de antropología, el desafío adquiere un nivel de dificultad máximo. Para lograrlo, en efecto, es preciso aunar la brevedad, exigida por un libro de texto, la profundidad y la radicalidad, propias del pensamiento filosófico, y el esfuerzo por no omitir ninguno de los temas decisivos, ni sus relaciones mutuas, para una auténtica comprensión humana del hombre.

El prof. Alvira es consciente de la dificultad de su propósito. Se trata ciertamente de «una ingenuidad y, por consiguiente, aspira a un imposible» (13), pero, como dijo Aristóteles, sería indigno no intentarlo. Además es inevitable, no hay ninguna estrategia que permita al hombre prescindir de su justificación. Por último «autojustificarse», en el sentido aquí usado, es una *responsabilidad*. Estamos hechos de tal manera que somos, esencial y existencialmente, una pregunta viva a la que nosotros mismos hemos de responder. Vivir humanamente es un ejercicio de responsabilidad (...) Conocernos a nosotros mismos es lo que nos *humaniza* y distingue de los animales. (...) Somos seres que conocemos bien que no nos conocemos bien» (17). Como se puede observar la justificación de su intento se remite a los grandes filósofos griegos, especialmente Sócrates, y a la pasión por el hombre nacida en el pensamiento cristiano. Estamos ante una obra de antropología metafísica, en el sentido tanto del que es consciente de los límites de su empeño como del que percibe la urgente necesidad del intento.

El capítulo I, titulado «cómo se conoce el hombre a sí mismo», está dedicado a tres temas introductorios. En primer lugar el método. Puesto que ya sabemos de alguna manera qué somos, el método de la antropología será salir del olvido, despertar a nuestra propia vida. Pero eso sólo es posible a través de

un espejo; el hombre se descubre a sí mismo mirándose en la naturaleza sensible, en la humanidad y en la transcendencia. Así se logra el saber, pero el saber humano no es único y, por tanto, será preciso articular los diferentes saberes sobre el hombre. Esta cuestión depende, a su vez, de si se considera que existe un saber radical sobre el hombre, que sería la filosofía, y cómo se relaciona con los demás saberes sobre el hombre. De este modo el autor avanza una de las tesis fundamentales del libro: no existe un único saber fundamental, sino al menos tres —arte, filosofía y religión—, que se encuentran en correspondencia con lo verdadero, lo bello y lo bueno. Ninguno de estos acercamientos fundamentales puede obviar los demás, sino advertir la diferencia y encontrar su comunicación, de tal forma que el auténtico desafío de la antropología consiste en encontrar la medida y el equilibrio. La tesis del autor tiene origen platónico: «se empieza por lo inmediato [arte], se ‘da un paso atrás’ [filosofía] y se llega —por último— a una nueva inmediatez [religión] que está más allá de la superficie pero no la anula», «en esta secuencia puede estar el secreto de la unidad que buscábamos, esa especie de arcano último de la realidad y particularmente de la realidad del hombre» (36).

El capítulo II desarrolla el planteamiento antropológico filosófico, es decir las tesis metafísicas básicas para afrontar con profundidad el estudio del hombre. La primera tarea que emprende consiste en establecer la posibilidad de conocer el tema que tratamos: frente al agnosticismo kantiano se sostiene que es posible conocer el objeto ‘hombre’. Sólo conocemos objetos, el problema es que nuestro conocimiento no es completo. «En cada conocimiento que tengo *sé* —aunque sea irreflexivamente— que se me abren dos dimensiones: *horizontalmente* veo que debo *coordinarlo* con otros; *verticalmente* percibo que puede conocerlo mejor, *más a fondo*» (50). Nuestro modo de conocer es una ayuda para conocernos. A través de los sentidos podemos referir o indicar lo inmediato o exterior y de este modo se abre ante nosotros el mundo. Además podemos pensar, unificar mediante un concepto lo que nos aparece, de tal forma que advertimos que no todo aparece, que la realidad no es sólo exterior, y así alcanzamos el alma, como esfera directa de lo humano. Por último, la voluntad nos abre más allá de estas esferas, puesto que nos descubre que tienen sentido y alcanzamos su referencia existencial última, y de este modo nos abrimos a la transcendencia, a lo divino. Como estas tres funciones son de un mismo conocimiento, significa que cada una es compatible y coordinable con las otras. Y de este modo se desvela una de las preocupaciones del autor: el rechazo de todo reduccionismo. Por eso, «una antropología adecuada no sólo ha de intentar mostrarnos cuál es el puesto del hombre en el cosmos, sino cuál es su puesto en la sociedad y cara a la transcendencia. Ha de intentar, además anudar los tres aspectos» (55).

La antropología ha de ser un saber comprensivo del hombre. Esta característica implica que no sólo ha de tratar todos los aspectos que los distintos saberes acerca del hombre proporcionan, sino que además ha de encontrar el equilibrio, la armonía y, en definitiva, la medida. Y es la filosofía la que ha de encontrarla. Eso supone que la razón puede conocer la realidad, aunque para conocer la realidad tenga que sobrepasarse a sí misma. Esta paradoja es esencial para definir el uso humano de la razón. «La razón teórica sabe por encima de sí misma, o si se quiere, es constitutivamente paradójica. Lo que sabe por encima de ella es que no sabe porqué está o existe ella» (66). Esa referencia a la realidad viva y concreta es decisiva frente a la razón universal y abstracta. Aquí también se deja sentir el aprecio por el viejo Platón y la mística castellana. La teoría es insuficiente respecto a la realidad, o con palabras de Sócrates sólo sé que no sé nada, por eso la filosofía «aunque es, en general, *imprescindible, no basta*. (...) La filosofía puede mucho; en concreto, es capaz de mostrar su falta de poder último, es decir, la nulidad del intento de un saber *absolutamente absoluto*, definitivamente *claro y seguro*, dueño de sí y de todo lo demás *en y a través de él*» (73-74). «En general, la razón humana es incapaz de solucionar por sí misma los problemas últimos que plantea» (78). «La razón no es capaz de dar cuenta de sí misma» (88).

Lo que sabemos es que no podemos conocer racionalmente la existencia. Pero «tenemos una *capacidad* tan grande como nuestra ignorancia» (75). Y a esa capacidad el autor la llama fe, entendiendo por tal «el *conocimiento existencial*, más allá del meramente esencial» (77). Para eso hay que conceder la primacía de la voluntad. «Para *tomar contacto* con lo *realmente real*, y con la existencialidad última, no hay otro medio que echar mano de la voluntad (...) Lo fundamental es el bien.» (83). Y el acto por el que nos referimos a él se llama amor. Pero «el *amor* trasciende el tiempo, luego si la realidad la captamos *mediante la voluntad*, ella —la realidad real— debe trascenderlo también. Esta tesis no está suficientemente desarrollada, pero es más convincente que cualquiera de las otras alternativas que se han ofrecido en la historia de la filosofía» (85). De esta manera «sólo el que ama la sabiduría, y el saber, cualquiera que sea, adquiere un *verdadero conocimiento* y un *conocimiento verdadero* acerca de él. *Conocimiento verdadero* porque el amor asegura que me intereso por el objeto mismo del saber —por él y no por mí—, y, por tanto, no distorsiono su realidad en mi favor o utilidad. *Verdadero conocimiento* porque el amor es *vida*, y se la transmite a todo aquello con lo que se relaciona. Si *en el amor* al saber damos a luz —se nos ocurren— las ideas, hemos *añadido* algo a nuestro conocimiento, hemos *crecido*. El crecimiento es una característica de lo viviente» (86).

Si lo entiendo bien, el autor pretende esbozar la relación entre las diversas facultades humanas con vista a la adquisición de un saber verdadero y com-

pleto sobre el hombre. «Se requiere una relación obsequiosa entre las diversas facultades. Un *conocer amable* y un *querer razonable*» (93). «Para tener un sentido último de lo *realmente real* es preciso, por tanto, atender a lo sensible, a lo inteligible y a la existencia transinteligible. La realidad es *perceptible, inteligible y amable*, lo cual implica que es 'tridimensional'. Platón apuntaba a ello al insinuar que, ante la realidad, captamos lo bello, lo *percibimos, entendemos* lo verdadero y *amamos* lo bueno. Y la *idea existe* gracias al *bien*» (98-99).

Una vez sentadas estas bases el autor dedica el capítulo tres a la analítica antropológica. La analítica antropológica está orientada a ofrecer un retrato suficientemente completo del ser humano. Para ello parte de la idea griega de alma, como poder radical de la vida humana que se ejerce en una variedad funcional y en una variedad de relaciones, para comprender la naturaleza o la medida humana como ser que se trasciende a sí mismo. Desde ahí se abre el problema de la inmaterialidad del ser humano, que se resuelve como la conclusión del análisis del ejercicio del poder que el hombre puede ejercer sobre su propia base biológica. Pero este análisis revela también los propios límites: por una parte, se encuentra condicionada por lo inferior y, por otra, se encuentra a sí misma ya siendo, es decir antecedida por dos mundos con los que se relaciona y a los que une. Por eso, para comprender al hombre es preciso apelar a una estructura ternaria: cuerpo, alma y espíritu. Y esa estructura es una unidad real substancial y compleja, en la cual unas partes se tienen a otras. Pero esa estructura está de algún modo desequilibrada, ya que la complejidad del ser humano no tiene carácter simétrico. Esa falta de simetría muestra la constitución humana como la de un ser temporal e histórico, e implica la necesidad de la educación. De algún modo, esta estructura es la que sirve de guía inspiradora de toda la investigación.

A partir de este punto el Prof. Alvira afronta la distinción entre individuo y persona. El ser humano es a la vez el ser que más se individua y el que puede ser cada vez más el otro. Esta peculiaridad es la que define a la persona: el ser humano en cuanto se determina e individúa gracias a sus relaciones. Una de las relaciones primarias es la de ser hombre o mujer. En este punto se unen el estudio de la esencialidad de la diferencia sexual y la de la pertenencia al género humano. Que sean esenciales no significa que lo sean todo en el hombre. Precisamente por eso, cada individuo humano es, en una parte de su ser, más que género humano. Y, por esa misma razón, puede responsabilizarse de la humanidad. De este modo se delinea la esencia de la sociedad humana —«un sistema de servicios mutuos» (137)—, y se advierte que una sociedad justa es aquella que es respetuosa con la diferencia, esto es, que la diferencia tiene carácter básico y que hay que tomarla como responsabilidad.

Para el hombre la sociedad y la cultura son necesarias para ser personas. Se llama cultura a «toda actividad propiamente humana» (138), o «el conjunto de todos los lenguajes» (139), teóricos, prácticos y artísticos o productivos (cfr. 148). Por eso supone siempre alteridad y diferencia, de ahí que haya una relación biunívoca —ambos son transcendentales de la persona (cfr. 151)— entre cultura y sociedad: «no hay cultura sin sociedad ni sociedad sin cultura» (139), y «tanta más cultura, tanta más sociedad» (140). Por eso «el retrato de la situación de las formas *culturales y sociales* se ha de hacer en paralelo» (150).

Este capítulo termina con el retrato del ser humano: «un individuo —también un grupo e incluso la humanidad entera—, es la síntesis de un *carácter* —o síntesis psicofísica—, un *estilo* —o síntesis cultural—, y *unas finalidades*, sobre todo la finalidad última» (153).

El capítulo IV se titula «sintética antropológica». En la primera parte se presenta la descripción, el valor y la necesidad de las etapas de la vida del individuo humano y del género humano. Este último punto constituye un original y sugerente análisis de la teoría de la evolución y de su influencia en la comprensión del hombre. La perplejidad y desorientación que dicha teoría produce, se debe a que se piensa con el esquema posible-hecho. Pero la evolución general del mundo puede comprenderse como una prueba empírica de la tesis según la cual la historia del mundo es un camino hacia lo mejor (cfr. 175). Y lo mejor de este mundo es el hombre. «Mejor significa: más *universal*, potencialmente abierto, con los sentidos, la inteligencia y la voluntad, a toda la realidad; más *activo*, potencialmente capaz de realizar infinidad de acciones; más *profundo*, potencialmente abierto al autoconocimiento progresivo; más *dueño de sí*, potencialmente capaz de una autorreflexión práctica siempre en avance; más *concreto*, potencialmente abierto y capaz de relacionarse con la realidad en forma de *quererla*» (180).

La segunda parte de este capítulo trata de la vida humana ante la ultimidad. Como ya se había sostenido anteriormente, la razón y la teoría no bastan: hace falta confianza. Pero sólo merece confianza alguien que sea totalmente bueno, a saber, Dios. Mas ¿cómo confiar a pesar del mal y de la muerte? La ética, la muerte y Dios son tres temas indisolublemente entrelazados. La única interpretación lógica de la muerte «es la idea de que ella es un castigo por alguna falta cometida (...) La ética pasa a ocupar un lugar central en la existencia humana: nuestra *suerte* depende de ella» (185). En este punto se discute por extenso y se rechaza la tesis nietzscheana del superhombre que está más allá del bien y del mal. No aceptar la muerte sería tanto como absolutizar el paso del tiempo y el cambio, con la consecuencia de resignarse a no alcanzar nunca nada definitivo y acabar en la desesperación o en el aburrimiento y, en definitiva,

rechazar el poder humano sobre lo negativo: el superhombre nietzscheano es un débil. Pero la muerte existe y es un límite para la vida, porque precisamente ese límite hace que se convierta en absoluta la distinción entre bien y mal. Esa distinción absoluta es la que explica el pecado original. Un mandamiento negativo por parte de Dios pone al hombre en la tesitura de confiar activamente en Dios, haciendo positivamente suya la negación, a la vez que se rechaza la tentación y de este modo se madura en la unión con Dios y se hacen dioses. Pero si no se acepta cargar con la negación se aprende la ciencia del mal. Y el que se encuentra en esa situación sólo puede aprender la ciencia del bien de cara a la muerte. Por eso vivir en la verdad, ejercitarse en el bien, consiste en tomarse en serio a la muerte: aceptar pasar por la negación, reconocer la bondad de Dios asumiendo con agradecimiento la muerte y así vencerla.

A continuación, atendiendo a las dimensiones temporales, describe la estructura de la vida humana en cuanto memoria, realización y proyecto. El ser humano está enteramente presente en cada acción, pero ésta es siempre particular y sectorial. De este modo el habitar, que tiene como base el pasado transcendental, significa vivir en lo que se tiene y constituye la lírica de la vida humana; el quehacer, cuya base es el futuro transcendental, es lo que tenemos que construir para enriquecer nuestro habitar, pero el resultado del trabajo no está asegurado, sino que es siempre un regalo añadido, constituye la épica de la vida humana y el jugar, cuya base es el presente transcendental, consiste en el entrelazamiento de nuestro habitar con nuestro quehacer en la prosa poética de la vida diaria, en la que se da la suerte, la oportunidad, el encuentro y constituye la dramática de la vida humana. Y en su conjunto la vida humana es un viaje en el que en el juego cotidiano sintetizamos el amor propio del habitar feliz y la dificultad por vencer propia del trabajo.

El libro termina con el estudio de la cotidianidad, porque «el día es un resumen sintético y un anuncio de lo que es la vida (...) Aprendemos en y de la multiplicación de los días» (201). Por eso la vida perfecta tendría que tener la belleza del pasar, pero con una maduración sin fin ni envejecimiento. Lo cotidiano está formado por la casa, que es el lugar que habitamos, y la costumbre, que tiene su lugar en el día y es lo habitual. Al hombre le es constitutivamente imposible vivir sin la cotidianidad, en la que se presentan igualmente los modos esenciales de la realidad: lo verdadero, lo bello y lo bueno, en los modos de lo auténtico, lo ordenado y lo limpio. Por último, dado que la cotidianidad es un radical humano —sólo ahí vivimos—, el hombre se justifica en ella.

Se trata, en definitiva, de una obra de madurez de un filósofo que se ha tomado en serio el pensamiento y que al estilo de los grandes clásicos busca a través de la filosofía el mejor modo de vivir humanamente. Ciertamente en este

libro el autor no puede justificar todas y cada una de sus afirmaciones, y no tendría sentido en estas líneas discutir alguna de ellas. El lector atento encontrará en estas páginas un pensamiento coherente y bien estructurado, descubrirá la profundidad de tantas intuiciones y las consecuencias últimas de muchas ideas, y advertirá al hilo de la lectura un vigoroso aliento y una pasión por la verdad que le cautivarán.

Enrique R. MOROS

Joseph BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999, 346 pp., 14 x 22, ISBN 000 180 3481.

La editorial Verbo Divino ha tenido el acierto de ofrecer al público de habla española el tratado de Blenkinsopp sobre el Pentateuco, editado por Doubleday en 1992, con una cuidada traducción de un experto en la materia como es José Luis Sicre.

Se trata de un punto de referencia obligado en nuestros días para un acercamiento al estudio del Pentateuco. Tiene en cuenta los progresos en la investigación sobre los cinco primeros libros de la Biblia realizados en las últimas décadas y está abierto a las aportaciones del análisis sincrónico y diacrónico del texto.

Desde las primeras páginas, el autor sitúa al lector en el marco en que se mueve su obra: «Para evitar de entrada cualquier equívoco, debo añadir que este libro no es en modo alguno una teología del Pentateuco, aunque pienso que el Pentateuco es una obra capaz de producir una teología. (...) Estoy totalmente convencido de que el estudio histórico-crítico y el literario no sólo son compatibles con el sentido teológico, sino que constituyen un presupuesto indispensable para elaborar una auténtica teología contemporánea, cristiana o judía, que conceda a estos textos una situación de privilegio, del tipo que sea. El presente volumen se limita al estadio preliminar» (p. 10).

En el primer capítulo se ofrece una clara y bien documentada explicación de la historia de la investigación crítica sobre el Pentateuco en los dos últimos siglos hasta nuestros días, en la que Blenkinsopp constata que actualmente «la hipótesis documentaria resulta cada vez más defectuosa, y sólo sobrevivirá, si es que lo consigue, en una forma muy modificada» (p. 48), pero a la vez hace notar que «esto no significa que debamos ignorar los resultados de los dos últimos siglos de investigación. Nuestra tarea es encontrar mejores caminos para entender cómo surgió el Pentateuco sin suprimir los avances reales de nuestros predecesores» (*ibidem*).

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.