

Óscar Álvarez Gila y Marcelino R. Cuesta. En total, investigadores de cinco Universidades de Europa y América.

Este primer volumen, al que seguirán otros dos, para completar el panorama teológico latinoamericano hasta finalizar el segundo milenio, se presenta como una obra de referencia, de consulta obligada, no sólo para los que analizan el pensamiento filosófico y teológico del área luso-hispano-americana, sino también para todos los interesados en el nacimiento y desarrollo de la cultura latinoamericana.

La obra se estructura en catorce capítulos que abarcan geográficamente desde el Río Bravo hasta el Bío Bío y el río de La Plata, tanto de la América española como de la América portuguesa. Se analiza la producción teológica de los principales biblistas; teólogos sistemáticos, tantos dogmáticos como moralistas; teólogos de la espiritualidad; y grandes predicadores. Por la abundante documentación aportada, este volumen constituye verdaderamente una obra de referencia.

Conviene señalar que los autores han dividido el período estudiado en dos grandes etapas: desde los comienzos de la evangelización, con motivo del segundo viaje colombino de 1493, hasta la recepción de Trento en los reinos hispánicos, el paso de la Compañía de Jesús a la América española, y la Junta Magna de Madrid, en 1568; y desde esa fecha hasta la firma del tratado de paz entre España y Portugal, en 1715.

La obra se completa con un detallado índice de teólogos estudiados; y ofrece, además, una amplia selección bibliográfica al comienzo del volumen. Las fuentes y la bibliografía específica se citan siempre a pie de página en los lugares correspondientes. Dos mapas contribuyen a situar las divisiones territoriales durante los Austrias y las circunscripciones eclesiásticas en los siglos XVI y XVII.

Enrique DE LA LAMA

Juan Fernando SELLÉS DAUDER, *La persona humana. Parte I. Introducción e Historia*, Universidad de la Sabana, Bogotá 1998, 337 pp., 13,5 x 20,5, ISBN 958-12-0163-7. IDEM, *La persona humana. Parte II. Naturaleza y esencia humanas*, Universidad de la Sabana, Bogotá 1998, 307 pp., 13,5 x 20,5, ISBN 958-12-0167-X. IDEM, *La persona humana. Parte III. Núcleo personal y manifestaciones*, Universidad de la Sabana, Bogotá 1998, 284 pp., 13,5 x 20,5, ISBN 958-12-0168-8. ISBN (Obra completa) 958-12-0146-7.

La obra completa de este Curso de Antropología filosófica consta de tres partes bien diferenciadas. El primer volumen recoge unos temas introductorios

y una extensa síntesis histórica sobre el tratado del hombre. La segunda parte se ocupa del estudio de la naturaleza y esencia humanas, para culminar en el tercer libro en el núcleo personal y sus manifestaciones. El conjunto de la obra responde a una finalidad eminentemente docente, ya que se basa en las explicaciones impartidas durante varios semestres en la Universidad de la Sabana (Bogotá). Se busca, por tanto, proporcionar un mapa completo de la persona humana, armonizando el rigor especulativo con la sencillez en la exposición. Por esta razón, se incluye un considerable número de notas explicativas a pie de página que esclarecen el significado de los términos filosóficos introducidos en el texto. Al final se incluye un extenso índice de autores citados, un índice temático muy completo y una bibliografía abundante, casi toda en castellano. El autor, de manera explícita, se refiere desde el comienzo a la enseñanza de su maestro, el Prof. D. Leonardo Polo, del que reconoce la inspiración de muchos de sus planteamientos realmente novedosos.

Desde un primer momento se advierte el intento de presentar un tratado acerca del hombre considerado en su ser personal: la centralidad de la persona humana ocupa el hilo conductor de toda la exposición, y caracteriza la estructura del trabajo así como la metodología del mismo. Como afirma el autor, el método usado en la segunda parte es más bien sistémico que analítico, pues por medio del análisis se pierde lo esencial de todas las dimensiones humanas, que es la integridad. Dicha integridad se descubre al final, desde la libertad. Sin embargo, en el tercer volumen, se abandona también el método sistémico «porque en el corazón de la persona no existen asuntos distintos, sino que los trascendentales personales hay que convertirlos en unidad simple. No se puede proceder, pues, a ese nivel reuniendo lo diverso, porque el ser personal no está compuesto de partes. El único método válido para conocer la persona es la misma persona como ser cognoscente» (I, p. 15).

El primer volumen arranca con el tema dedicado a la vida humana. La sustancia inerte se caracteriza, siguiendo la clásica división aristotélica, por la composición de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final); la vida posee además un movimiento intrínseco que procede de su perfección formal. En efecto, la forma de los seres vivos no se agota en la mera estructuración de la materia sino que sobrepasa esos límites añadiendo el automovimiento. Esta capacidad añadida se denomina «sobrante formal». Pues bien, en el caso del hombre el «sobrante formal» cuenta con una potenciación superior, gracias a la cual trasciende la operatividad meramente corpórea. Por eso, la vida humana presenta una doble dimensión: la vida natural (por la que el alma vivifica un cuerpo) y la vida personal (que trasciende a la muerte), y en esta última consiste la peculiaridad del ser humano.

Al tratar la cuestión del origen del hombre, de manera sintética se abordan las teorías evolucionistas. El autor, concibe el evolucionismo no en su dimensión científico-experimental (hipótesis científica con un respaldo empírico) sino como tesis filosófica de corte materialista opuesta a la noción de Creación (I, p. 60). Desde esta perspectiva, el evolucionismo como tesis filosófica se muestra insuficiente para dar razón de los saltos cualitativos (de lo inerte a lo vivo; de lo vivo a lo sensitivo, de lo sensitivo a lo humano), porque esos «saltos innovadores» no contenidos en los niveles inferiores son posibles desde el creacionismo y no desde el materialismo. La clave está en comprender la radicalidad de la persona no como subordinada a la especie humana, sino más bien como fin de la especie humana. De esta manera la persona humana tiene comienzo, pero no término. «El cuerpo humano (...) es temporal, pero la persona no. Para explicar la aparición del cuerpo no bastan las causas físicas sino que hay que apelar a la persona, porque el cuerpo es de y para la persona, pero la persona educa el cuerpo de la realidad física, de las causas en su temporalidad, aunque añadiéndole unas virtualidades de las que la realidad física es incapaz: la apertura a lo espiritual» (I, p. 67). De este capítulo, claro y certero en sus apreciaciones, cabe puntualizar que sería deseable una mejor delimitación terminológica distinguiendo entre el evolucionismo como hipótesis científica (no contradictoria con la noción de creación) y el evolucionismo como tesis filosófica, que si es materialista o reduccionista, se opone al creacionismo (cfr. Juan Pablo II, Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, 22. X. 1996, n. 4).

A continuación se acomete el estudio histórico de la Antropología filosófica, desde la cultura grecorromana hasta la actualidad. La dificultad de presentar un panorama completo sin caer en simplificaciones resulta superada por la concisión de las afirmaciones. Evidentemente, las posturas de los muchos autores presentados, podrían ser sin duda matizadas o perfiladas con más detalle. Pero el conjunto de la exposición resulta altamente ilustrativo del rumbo que ha seguido el estudio del hombre a lo largo de la historia del pensamiento. En la filosofía grecorromana junto a tratamientos meritorios acerca del alma humana, no se encuentra tematizado la noción de persona humana. Es en la antropología patristica donde se encuentra presente el tema de la persona cuyo valor intrínseco radica no en el «tener», sino en el «ser». En la Edad Media, se ahonda en la distinción real entre esencia y acto de ser en el hombre. Para el autor, la esencia es aquello de lo que en sí el hombre dispone, mientras que la persona es el quien, el núcleo del ser personal. Desde esta perspectiva se muestra la insuficiencia de la definición boeciana de persona aplicada al hombre, puesto que la persona es indefinible, siendo además apertura y relación (y no individualidad); además la persona no es sustancia, es más que naturaleza; y la

racionalidad se refiere a su esencia, pero no al acto de ser. En el Humanismo y en el Renacimiento se oscurece el carácter de apertura constitutiva del hombre a Dios, que se decantará definitivamente en la Edad Moderna con el principio de autonomía como principio de la dignidad humana. El hombre aparece entonces no como vinculado a Dios sino como fundamento, emancipado de Dios. Por otra parte, al olvidarse el ser personal, se desplaza el papel hegemónico a la operatividad humana, ya sea a la razón (racionalismo) o a la voluntad (voluntarismo), este último más presente en la filosofía contemporánea. Tanto en uno como en otro caso, la razón y la voluntad se presentan como autofundadas.

El último capítulo de la primera parte aborda las cuestiones metodológicas que servirán de guía para la segunda y tercera parte. Es en este capítulo donde se muestra de manera más explícita la deuda intelectual con el profesor Polo. Este capítulo resulta sin duda más sugerente y novedoso, aunque quizás por ello más susceptible de debate. En un primer momento el autor destaca que existen diversos saberes humanos pero jerárquicamente organizados. Es preciso aceptar un pluralismo de saberes, pero jerarquizados por orden de importancia. «¿Cómo se mide la superioridad de un saber respecto de otro? La única medida es el mismo conocimiento humano. Éste es plural y jerárquico. Conoce más con unos actos que con otros, con unos hábitos que con otros (...) A más conocimiento, más realidad conocida» (I, p. 281). Por consiguiente, los saberes más imperfectos son aquellos más ligados a lo particular: así las artes prácticas artesanales ligadas a los sentidos (externos e internos) ocuparían el último lugar; después viene el saber práctico racional (técnica, ética y política); a continuación se sitúan los saberes teóricos acerca de la mente (lógica y matemáticas) y de la realidad sensible (física, biología, etc.). Más perfectas son las disciplinas que estudian el fundamento de la realidad física (ontología, metafísica, teología natural). Detengámonos un poco más en este nivel.

La metafísica es el saber acerca del ser, que alcanza su cumbre en el hábito de los primeros principios «hábito natural que nos permite conocer aquellos temas que son fundamento real de los entes reales, y hábito que pone en marcha la razón» (I, p. 295). Pero el ser captado por este hábito es diverso: en primer lugar se vierte sobre el ser de lo creado, esto es, el acto de ser del Universo (ontología) y en el ser divino (la identidad real) del que se ocupa la teología natural cuando trata de los atributos entitativos de Dios; otro principio del que se ocupa la metafísica es el nexo de dependencia entre el ser de la criatura y el del Creador: se trata de la causalidad trascendental, sobre la que versa también la teología natural al tratar de los atributos operativos de Dios. Por encima de estas ciencias se encuentran los saberes teóricos que investigan la naturaleza y esencia

humanas (psicología, teoría del conocimiento, estudio de la voluntad, ...): esto es objeto de la Antropología y es superior a la metafísica porque estudiar la vida humana no es estudiar nada sensible: no se reduce de ningún modo a la esencia del Universo. La cumbre del saber se encuentra en la Antropología trascendental (salvando la primacía de la teología sobrenatural) como averiguación sapiencial del núcleo personal. «A la metafísica se le escapa la índole del ser humano, de la persona, de cada quien, y, también, el de la esencia del hombre. El ser humano no se reduce, no es de la misma índole, que el ser del Universo» (I, p. 299). La antropología es el saber que estudia ante todo el quien del hombre: la persona humana, e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia: «Ser persona no sólo indica que uno se abre a su naturaleza y que puede hacerla crecer, ni sólo que uno está abierto a su intimidad, sino que ella misma es dialógica, está abierta, y a quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. La respuesta a esta apertura permite a cada persona fraguar su destino» (I, p. 300). La persona humana es coexistencia (con Dios, con los demás, con el ser del Universo) e intersubjetividad (apertura a las demás personas y a Dios).

El segundo volumen de este tratado de Antropología filosófica (aunque siguiendo la indicación del autor sería mejor denominarla Antropología trascendental) está centrado en el estudio de la naturaleza y esencia humanas. Como ya apuntara en la primera parte del tratado es preciso aplicar al hombre la distinción real entre esencia y acto de ser. El acto de ser personal es irreductible a lo común a todos los hombres, mientras que la naturaleza humana es del ámbito del disponer de la persona y no del ser personal. A su vez, se distingue entre naturaleza y esencia humana; la primera es el modo de ser dado al hombre, mientras que el segundo es el modo de ser adquirido por el hombre gracias a los hábitos. Por otro lado, la naturaleza y esencia humana se distingue radicalmente de la vida animal, porque el ser humano posee un tipo de operaciones vitales radicalmente diversas a los propios de la vida animal. Esta idea de fondo es preciso tenerla en cuenta a lo largo de toda la exposición en la que se pasa revista a las diversas potencias y facultades en el hombre. Para el autor, las potencias y facultades humanas están jerárquicamente organizadas, de tal modo que las inferiores están al servicio de las superiores; y las facultades están al servicio de la persona.

En primer lugar se expone lo relativo al cuerpo humano que se diferencia del cuerpo animal en cuanto que el fin del cuerpo no es corpóreo: el alma humana. En efecto, «el cuerpo humano es incomprensible al margen de su engarce con lo que no es meramente orgánico o corpóreo: lo espiritual» (II, p. 18). Por ejemplo, la sonrisa no se entiende únicamente como una contracción de los músculos faciales, sino que es principalmente la expresión de algo no orgánico de

la persona (alegría, agradecimiento, etc.). Además, existe otra diferencia esencial entre el cuerpo humano del resto de los animales superiores: el cuerpo humano está desespecializado (como se manifiesta en las manos, rostro, aparatos fonadores que no están determinados a una única función); por lo tanto está abierto a la educabilidad de sus facultades. Esta distinción del hombre con respecto a los animales lleva al autor a plantear una crítica al modelo hilemórfico sustancial aplicado al hombre: porque el hombre (persona) sin el cuerpo sigue siendo persona (espíritu), de tal modo que el cuerpo es de la naturaleza de la persona, pero no es la persona; el cuerpo es para la persona, no la persona para el cuerpo.

A continuación se introduce el estudio de las potencias o facultades humanas. Para el autor, la pluralidad de potencias se explica por la diversidad de fines. Entre las facultades hay orden y subordinación puesto que «las inferiores nacen de las superiores y las superiores son el fin de las inferiores» (II, p. 45). Se presentan después los diversos tipos de facultades propias del hombre: vegetativas, sensitivas, locomotrices e intelectivas. Estas últimas tienen por sujeto al alma sola (no el compuesto humano) y por esta razón no dependen del cuerpo. Se introduce también la noción de hábito, central para la propuesta antropológica del autor. «Nuestra vida vegetativa» aparece desde el comienzo diferenciado de la vida vegetativa propia de los animales. La vida vegetativa consiste en una transformación de lo inerte en cuerpo viviente, con sus tres funciones básicas: nutrición, crecimiento y reproducción. En la vida vegetativa se aprecia que lo inerte material está en función de lo vivo, y no viceversa: lo inferior está al servicio de lo superior. De la misma manera se afirma que el fin del sistema nervioso no es el crecimiento meramente vegetativo, sino el crecimiento cognoscitivo sensible. Por otro lado, el crecimiento de la vida animal es limitado, mientras que en el hombre el crecimiento es ilimitado tanto desde el punto de vista biológico como personal. Los capítulos siguientes se centran en los sentidos externos e internos y en los sentimientos, que son radicalmente distintos de los animales, de modo que el hombre se distingue de los animales no sólo por ser «racional» sino también en estos niveles inferiores a la razón.

Llegamos así a los capítulos centrales de la exposición: el estudio de las facultades específicamente humanas: el entendimiento y la voluntad. Dichas facultades cabe estudiarlas desde una triple perspectiva: en estado de naturaleza, es decir, tal como las recibimos como dotación creatural; inteligencia y voluntad en acto; y, finalmente, inteligencia y voluntad como hábitos. Veamos detenidamente cada una de ellas. La inteligencia y voluntad en estado de naturaleza, es decir, antes de ejercer actos y hábitos, son facultades pasivas. Tanto una como otra son espirituales: en primer lugar porque son susceptibles de crecimiento irrestricto (siempre se puede conocer y amar más y mejor) y nada mate-

rial crece de manera ilimitada. Además, el objeto de esas facultades son universales, irreales o negativos, y nada de lo material cumple esas características. Por otro lado, el obrar de esas facultades no depende intrínsecamente del cuerpo, y las dos poseen un carácter reflexivo: la inteligencia conoce su conocer y la voluntad quiere su propio querer. Con los actos cognoscitivos y volitivos se enriquece la esencia humana, pero no la persona humana, es decir, el acto de ser personal. Para el autor, activar las facultades superiores a través de los actos es humanizarlas, más aún, personalizarlas. Por último, los hábitos intelectuales y volitivos son perfecciones intrínsecas, de índole espiritual, ínsitas en las potencias humanas susceptibles de un crecimiento irrestricto. Gracias al hábito intelectual podemos conocer nuestros actos cognoscitivos tanto a nivel teórico como práctico. Mientras que los actos de la inteligencia son manifestaciones del acto de ser personal en la naturaleza humana, los hábitos son el crecimiento de la naturaleza. Es preciso recordar la distinción entre naturaleza (modo de ser dado al hombre) y esencia (modo de ser adquirido gracias a los hábitos).

Termina la segunda parte del manual con una nueva referencia a la dualidad humana entre esencia y acto de ser, dando un importante paso adelante. Para el autor, «desde el conocer el entendimiento agente es el acto de ser personal; desde el querer, la persona es amor, acto que se desborda en la voluntad», de tal modo que «entendimiento agente y amor son una única realidad alcanzada por recorridos distintos: la persona. El núcleo del saber y del querer coinciden» (II, p. 282).

En el tercer volumen del Curso se cierra la visión global de la Antropología trascendental, y está dedicado al núcleo personal y sus manifestaciones. Hasta ahora se habían estudiado la naturaleza y esencias del hombre, pero se trata de abordar el ser personal que es superior al nivel esencial estudiado hasta ahora. El núcleo personal es incognoscible por la persona humana de modo directo, porque la intencionalidad cognoscitiva versa siempre sobre lo inferior, y la persona es lo más alto, la misma luz cognoscitiva. Abordar el ser personal no es posible desde las caracterizaciones comúnmente aceptadas. Por ejemplo, la persona no es el «yo», porque el «yo» es la idea que uno forma de sí: pero esa idea no es persona. El «sujeto» tampoco es el ser personal porque implica fundamento, independencia, suficiencia que se supone cerrada. Tampoco es correcto decir que la persona humana «subsiste», sino que es mejor decir que «co-existe-con». La persona posee una subsistencia, pero derivada, puesto que no subsiste al margen del Creador. Aquí radica el carácter abierto y dialógico propio de la persona humana. Si el conocer sólo versa sobre lo inferior, únicamente un cognoscente superior en relación conmigo (Dios) puede revelar al hombre quién es el mismo hombre.

Desde esta perspectiva es preciso rectificar el planteamiento clásico acerca de la persona. La persona no es sustancia, porque ésta es incomunicable mientras que uno de los radicales personales es la apertura. Está abierta a las demás personas humanas, al ser del universo y a Dios. En el primer capítulo de este volumen pasa revista a los diversos radicales personales: la libertad (la persona no sólo posee libertad sino que es libertad: ésta es propia de todas las facultades humanas y no sólo de la voluntad; y si tenemos libertad en las facultades que previamente ya somos libertad); el carácter de «además» (el acto de ser humano dice relación al Acto de ser divino: por eso no subsiste sino que «co-existe», no sólo «es» sino que «es además»); la persona es don y aceptación; es intimidad (apertura a uno mismo); irreductibilidad; novedad radical, etc.

Los restantes capítulos se dedican a la explicación de las diversas manifestaciones del ser personal, donde se aplican las ideas ya expuestas con anterioridad. Esas manifestaciones son: la ética, el lenguaje, el trabajo y la cultura, la economía, la familia y la educación, la sociedad, etc. Se cierra el tratado con un capítulo dedicado a Dios en donde se ahonda en la vía antropológica para acceder a Dios (también se menciona la vía metafísica —Dios como fundamento— y la ética —Dios como bien último). El acceso a Dios desde la antropología es un acceso personal y libre puesto que «sólo sabe personalmente acerca de lo divino el que libremente quiere saber, porque lo personal es del ámbito de la libertad, no del plano de la necesidad» (III, p. 246).

La originalidad de estos planteamientos acerca de la Antropología trascendental resulta difícilmente ponderable en estas líneas. Se abren sugerentes líneas de desarrollo especulativo así como una cosmovisión omniabarcante de la realidad; este aspecto resulta especialmente encomiable en un tiempo de fragmentación del saber y de razón débil. Sin embargo, es preciso una explicación más detallada que se encuentra presente en otras obras (algunas de ellas inéditas) del profesor Polo, puesto que la radicalidad de esta propuesta puede despertar una cierta reserva. Por ejemplo, parece manejarse una concepción de la metafísica un tanto reductiva, porque se trata de una ciencia del ser, pero restringida a los principios de identidad, causalidad y no contradicción (ser del Universo, el ser divino o ser de la criatura en dependencia del Creador): si la metafísica es ciencia del ser y de los trascendentales (tanto del acto de ser del Universo como del ser personal) de modo irrestricto sería posible seguir considerándola —junto con la tradición aristotélica— como ciencia primera en el orden natural.

Por lo demás, la consideración de la Antropología trascendental posee la virtud de subrayar la irreductibilidad de la persona humana, que se «eleva» en dignidad sobre toda realidad creada. Pero resaltar excesivamente la singularidad personal puede privarnos de puntos de referencia necesarios para nuestra auto-



comprensión como personas. Nuestro conocer (también cuando se vierte sobre nosotros mismos) es analógico, es decir, que procede de lo semejante a lo desemejante. Si incidimos en la desemejanza de la vida humana con respecto de los otros tipos de vida: ¿no acabamos perdiendo de vista lo que tienen en común ambas?; si el acto de ser del Universo es tan diverso al acto de ser personal ¿no perdemos de nuestro horizonte comprensivo lo que es el ser, en sí mismo considerado? En mi opinión, puede resultar más constructivo ampliar de manera irrestricta la metafísica como ciencia del ser, mostrando mejor las analogías —sin obviar las desemejanzas— entre el llamado acto de ser del Universo y el acto de ser personal.

Todas estas cuestiones son suscitadas por la atenta lectura de este novedoso tratado de Antropología. Su análisis y estudio, desde luego, no dejará indiferente al amante de la buena filosofía, y ofrece un amplio margen de diálogo con otras tradiciones filosóficas, tanto clásicas como contemporáneas. Pero precisamente por su originalidad puede suscitar algunas perplejidades al lector menos avezado en la sistematización filosófica como la llevada a cabo por el autor.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

Gerd THEISSEN-Annette MERZ, *El Jesús histórico. Un manual*, Sígueme, Salamanca 1999, 712 pp., 17,5 x 25, ISBN 84-301-1349-5.

A la hora de emitir un juicio sumario sobre el valor de un libro es importante discernir si las indicaciones bibliográficas hacen justicia al contenido del volumen. En este caso, el horizonte de expectativas que abren esas indicaciones es amplio y preciso a la vez. Entre los autores del mismo figura G. Theissen, Profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Heidelberg, y conocido por sus estudios históricos del Nuevo Testamento y, de modo especial, por sus sugerentes investigaciones sociológicas sobre el mundo de Jesús y del cristianismo primitivo. El título indica de manera precisa el contenido del libro: no se trata de conocer al Jesucristo narrado por los evangelios, que refleja la fe post-pascual de sus discípulos, sino de investigar la imagen de Jesús que podemos conocer a través de los procedimientos de una encuesta histórica. Para conocer al Jesús narrado por los evangelistas, la investigación debe hacer explícito lo implícito de los evangelios: género y formas literarias, destinatarios, etc. Para conocer al Jesús histórico, los evangelios dejan de ser «monumento» para ser «documento» y como documentos son tratados según el método histórico: se compulsan con