

cuentan con un punto de referencia obligado. Creo además que no sólo interesará a los que siguen las publicaciones sobre el filósofo de Königsberg, sino que hallará sin duda una acogida muy favorable entre los teólogos deseosos de comprender la historia de la teología de la fe y el alcance de las diversas teorías modernas sobre la misma fe y sobre la religión.

César IZQUIERDO

Jacinto CHOZA y Jorge VICENTE ARREGUI, *Filosofía del Hombre. Una antropología de la intimidad*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid, 2ª edición, 1992, 24 x 16,5, 506 pp.

Este libro que en pocos meses ha agotado ya su segunda edición, se presenta como una adaptación para estudiantes del manual del profesor Jacinto Choza, *Antropología filosófica* (Rialp, Madrid 1988). Pero presenta con respecto a aquel algunas novedades importantes, como son el capítulo I, donde se establecen las bases de estudio de la filosofía del hombre; el capítulo VIII, en donde desde una perspectiva lingüística se accede al estudio del pensamiento humano, y el XIII, acerca de los fines y el término de la vida humana. El resto del manual está también modificado parcialmente en aras de la sistematicidad más acordes con un manual universitario. Sin embargo, las líneas de fuerza de la argumentación que vertebran las páginas del libro son similares.

El autor principal de este libro, ha completado sus estudios filosóficos en Oxford, donde ha recibido una decisiva formación en la filosofía analítica del lenguaje, iniciada por Wittgenstein y continuada por sus mejores discípulos como son los profs. Geach y Anscombe, a cuyos estudios se alude con frecuencia. No obstante, el manual posee también un enorme bagaje filosófico de la tradición aristotélico-tomista que el autor conoce en profundidad, en gran parte a través de los autores anglosajones recién citados. Esto, sin olvidar las numerosas referencias históricas a filósofos clásicos y contemporáneos que hacen de este manual un valioso y rico mosaico de pensadores, cuyo objeto central de su reflexión filosófica ha sido y es el hombre. En efecto, el entramado central de toda la argumentación es el misterio de la realidad humana, abordado en toda su rica complejidad y amplitud temática.

Un manual de estas características era necesario. La exposición en ocasiones parece seguir el esquema general de algunos manuales clásicos de

psicología racional, comenzando por la caracterización de la vida y sus grados, para culminar con la vida humana, tanto en su vertiente individual como cultural. Pero se trata tan sólo de una presentación metodológica y sistemática de un contenido más rico y profundo, en donde se entrecruzan diversos planos de estudio y metodologías diferenciadas. De esta forma, el libro gana en riqueza de contenidos, pero, sobre todo, consigue un objetivo propuesto explícitamente desde el comienzo y ciertamente difícil de alcanzar en un trabajo de estas características: me refiero al hecho de que el lector se siente «reconocido» en la realidad «objetivamente» presentada en estas páginas. La realidad que se convierte en objeto de estudio no es ya algo distante del sujeto que lo estudia, porque resulta a su vez implicado subjetivamente en aquello que de modo objetivo se presenta. Todo ello contribuye a que este manual resulte completo, riguroso, y, además, apasionante.

Como apunté anteriormente, el capítulo I se dedica a establecer el estatuto científico de la Filosofía de Hombre: «La Antropología filosófica —afirma el autor— es el saber que tiene por objeto al hombre y que (...) se constituye como una síntesis en el plano filosófico de los conocimientos aportados por las ciencias biológicas, humanas y sociales» (p. 22). La necesidad de dicha síntesis viene dada por el hecho de que el hombre no sólo es una mera exterioridad objetiva (plano empírico-positivo característico de las ciencias experimentales), sino que además es sujeto de una ciencia que se tiene a sí mismo como objeto (plano lógico-reflexivo), y como tal no es objetivable. Pero el estudio sobre la realidad humana quedaría incompleto si se prescindiera del plano de la interioridad subjetiva (plano fenomenológico-existencial); esto es, si se intentara realizar una ciencia prescindiendo del yo personal y de su existencia concreta estaríamos estudiando a un individuo que exteriormente se comporta como un hombre, pero se nos escaparía su realidad más íntima. En otras palabras, la propia existencia individual se convierte en tema y fuente de la filosofía. Con todo, el estudio completo y acabado de lo que es el hombre quedaría desvirtuado si prescindiéramos de la perspectiva de la interioridad objetiva, que supone un salto al análisis fenomenológico-ontológico sobre la realidad última y más esencial del ser humano: ¿qué significa «ser hombre»?

Pues bien, la antropología filosófica debe estudiar al hombre desde estos cuatro planos, realizando una síntesis de los diversos saberes acerca del hombre. Dicha síntesis se presenta, indudablemente, como una tarea compleja y difícil, pero posible por la unidad del hombre, a pesar de que esa unidad se nos presenta necesariamente de modo fragmentario. Por esta razón, no cabe hablar de «un método» de la Antropología filosófica, sino

de diversos métodos que se entrecruzan atendiendo a la pluralidad de planos epistemológicos.

En este mismo capítulo, se trata del problema del etnocentrismo y del relativismo cultural. La inclusión de este punto reviste una importancia capital para establecer desde el comienzo la posibilidad de llevar a cabo una reflexión acerca del ser último del hombre, que supere el juego de perspectivas de cada cultura. Ciertamente, la filosofía, como el lenguaje ordinario o cualquier otra manifestación social, es un producto cultural que crece en unas precisas coordenadas espacio-temporales; pero esto no niega el carácter metacultural que se alcanza gracias a la reflexión filosófica, porque en Filosofía no se trata de enunciar explícitamente lo que nuestra cultura entiende por real o verdadero, sino de averiguar qué es lo real y qué es lo verdadero en sí. Además, como acertadamente apunta el autor, si el relativismo cultural, como descalificación del etnocentrismo, se afirma como verdad última e inapelable, se convierte en contradictorio (pp. 33-34).

El punto de partida de la antropología filosófica se sitúa en el hecho de que el hombre «no es un animal más un alma, sino un determinado animal» (p. 52). De este modo se rechaza desde el comienzo una posible visión dualista del hombre y se encuadra dentro del marco más general de la Filosofía de la Naturaleza, pero entendiendo «naturaleza» en un sentido amplio, como punto de partida de procesos teleológicos. Uno de esos procesos teleológicos es la vida: el punto de partida de la filosofía del hombre no versa sobre la autoconciencia, sino sobre qué es un ser vivo.

De este modo, nos introducimos en el capítulo II, sobre la vida y sus grados. Ahondando en la tradición aristotélica se establece que la «vida» significa capacidad de realizar operaciones por sí y desde sí mismo. De esta forma, el ser vivo se constituye en causa final de sus operaciones, que es precisamente lo propio de las operaciones inmanentes. Ser vivo converge con «ser que realiza operaciones inmanentes». Inmanencia significa «permanecer en»; el ser vivo es aquel que permanece a través de los cambios y en el cual los efectos permanecen igualmente en el sujeto.

Los grados de vida se corresponden estrictamente con los grados de inmanencia (o grados de intimidad): vida vegetativa, en su estrato más elemental y primario, en donde se realizan las funciones vitales básicas (nutrición, crecimiento y reproducción); vida sensitiva, en donde aparece ya un cierto conocimiento sensible mediante el cual el ser vivo «interioriza» el mundo exterior; vida intelectual donde el hombre no sólo es capaz de apropiarse de una realidad exterior, sino que además, mediante la reflexión es capaz de objetivarla, esto es, conocer la realidad no «para mí» sino en

sí misma. Ciertamente, la vida intelectual alcanza su plenitud en la reflexión absoluta.

No es posible extenderse con detalle en el contenido de los capítulos siguientes: «La noción de psique» (Capítulo III), «La corporalidad y sensibilidad» (Capítulo IV), «El proceso perceptivo. Experiencia vital e identidad subjetiva» (Capítulo V) en los que se analiza con profundidad la sensibilidad humana, desde una perspectiva aristotélica abierta a otras tradiciones filosóficas junto con las aportaciones de la psicología experimental. El capítulo VI «Deseos, tendencias e instintos, las constantes etológicas del hombre» se dedica al análisis de la dinámica tendencial humana, contrastando con nitidez las tendencias instintivas básicas (propias de la vida animal) y la dinámica tendencial humana que integra y modula libremente los instintos, deseos e impulsos, en un sistema moral y cultural, mediante el control «político» (no despótico) de los mismos.

En el capítulo VII, «Sentimientos, emociones y pasiones. La dinámica de la afectividad» se integra el mundo de la afectividad humana dentro del complejo marco de la estructura de la subjetividad humana. El tratamiento del problema es claro, sistemático y riguroso. La articulación entre el mundo de la subjetividad y el mundo de la objetividad exterior es posible en la unidad sustancial humana. En este acertado tratamiento, se evita el dualismo entre sentimiento y razón, en favor de la intrínseca constitución esencial del hombre, en donde se deben integrar, afectos, pasiones, razón y voluntad. Cuando el individuo logra, mediante la educación y la formación personal, la integración de estos planos el hombre ha alcanzado su madurez. El sentimiento, desde este punto de vista, revela nuestro estar en el mundo de un modo previo a la dicotomía intelectual entre sujeto y objeto. No existe un conocimiento «afectivo» enfrentado al conocimiento intelectual: son sólo dos momentos del mismo conocimiento específicamente humano.

Un detenido análisis y discusión merece el capítulo VIII, «Lenguaje y pensamiento», quizás el capítulo más original y novedoso. La introducción en el universo humano del conocimiento intelectual de mano del lenguaje, resulta ciertamente sugerente, y de plena actualidad; en efecto, la filosofía del lenguaje contemporánea se ha constituido como la condición de posibilidad de la reflexión filosófica: no se trata ahora de hacer filosofía sobre el lenguaje, sino desde el lenguaje.

Una vez estudiada la diferencia entre el lenguaje animal y el humano, el autor pasa a analizar las diversas teorías acerca de las relaciones entre lenguaje y pensamiento. La primera teoría que se expone es la del lenguaje

como mera expresión (o signo) del pensamiento. Según ésta, el pensamiento se forjaría en la intimidad de la persona al margen del lenguaje, siendo después expresado mediante un código lingüístico: las palabras serían signos de los conceptos y los conceptos son signos de las cosas. Esta concepción es, según el autor, de corte empirista y representacionista: los conceptos no serían más que imágenes mentales de las cosas. Esta teoría resulta insuficiente, y acaba reduciendo el pensar a un proceso mental, a un lenguaje mental meramente privado. La crítica de Wittgenstein a los lenguajes privados, sigue aquí teniendo actualidad.

La segunda teoría expuesta al respecto es la del relativismo lingüístico, en la que el lenguaje aparece como el elemento determinante del pensamiento, de tal modo que la estructura lingüística tiene un efecto necesario en el modo en que percibimos la realidad. Esta teoría también resulta equivocada, en cuanto que sobrevalora lo lingüístico sobre lo intelectual.

La tercera teoría expuesta, y que el autor comparte, es aquella que afirma el lenguaje como vehículo del pensamiento. Las dos interpretaciones anteriores comparten el supuesto de que la relación entre el pensamiento y el lenguaje es puramente accidental y contingente, cuando en realidad, el lenguaje no expresa sólo ni determina desde fuera el pensamiento, sino que lo contiene intrínsecamente. Saber el significado de una palabra, como también comprender un concepto, es poseer la habilidad para usarla en un contexto determinado: saber qué significa una palabra es saber usarla correctamente. Esta propuesta es muy acertada, dando entrada al saber práctico en el aprendizaje y uso del lenguaje. Saber una lengua no es poseer una colección de significados o conceptos asociados a imágenes acústicas, sino tener además las reglas de uso de esos significados. En este sentido, es cierto que «comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla» (p. 276).

No obstante, la interpretación de la primera de las teorías expuestas puede ser matizada. En efecto, en esta exposición se asocia la teoría del lenguaje como signo de los conceptos, que a su vez son semejanzas de las cosas, a la tradición empirista y representacionista. Pero esta afirmación se encuentra literalmente ya en Aristóteles (*De Interpretatione* 16a 2-7) y fue retomada por Tomás de Aquino en su comentario al *Peri Hermeneias*. Ésto no implica necesariamente la existencia de un lenguaje privado, pues precisamente el nacimiento del lenguaje se enraiza, dentro de la tradición aristotélico-tomista, en la naturaleza social del hombre. Por otro lado, hablar del concepto como imagen mental resulta equívoco: en la tradición escolástica se distingue netamente entre imagen sensible y concepto abstracto, siendo ambos irreductibles. En esta tradición se habla, en efecto, del

concepto como signo de las cosas, pero se trata de un «signo formal» cuyo ser se agota en el mero re-presentar esencia de la cosa: se trata de un mero ser intencional, a diferencia de la imagen, que cuenta con un soporte material. En definitiva, la concepción clásica ha de ser enriquecida con las aportaciones apuntadas por el profesor Vicente Arregui, pero al mismo tiempo ha de ser correctamente interpretada.

El resto de este interesante capítulo se dedica a la explicación desde una perspectiva analítica de las diversas operaciones del entendimiento humano, las relaciones entre abstracción y juicio, así como la naturaleza y alcance universal del conocimiento humano. Nos llevaría muy lejos la exposición y valoración de estas páginas, certeras y sugerentes a un tiempo.

En los capítulos siguientes «Autoconciencia e inconsciente» (capítulo IX), «La voluntad. Praxis y poiesis» (capítulo X) y «Libertad y liberación» (capítulo XI) se completa la constitución esencial del hombre en su reflexividad consciente y en su obrar. En el tratamiento de estos temas introduce nuevas perspectivas de estudio, incorporando lo válido de la tradición. Particularmente interesante resulta el análisis de la libertad humana.

Después de distinguir los distintos sentidos de la libertad (fundamental, psicológica, moral y política) analiza cada uno de ellos por separado, mostrando a su vez la articulación de los diversos sentidos. El fondo que articula todo el problema de la libertad humana es el de interpretar correctamente la libertad no como pura autonomía de fines, ni como un determinismo psicológico. Según la tesis determinista, el hombre siempre actuará movido por el motivo más fuerte. De esta forma, la actuación libre del hombre es una ilusión, porque en realidad la libertad se ve determinada por un factor externo al propio sujeto. Por el contrario, la libertad autónoma de corte kantiano, emancipada de todo aquello anterior a ella misma (la verdad y el bien) parece caer en una mera arbitrariedad e indeterminismo. Pero el hombre libre no es el que carece de determinación sino aquel que es capaz de determinarse a sí mismo.

El sujeto que es capaz de autodeterminarse hacia el fin es más libre, porque depende menos de lo circunstancial, para convertirse en protagonista y agente principal de su propia existencia. No es un sujeto cuya biografía sea pasiva (un ser al que le pasan cosas) sino eminentemente activa, es decir, un ser que hace cosas, y que se hace asumiendo su propia acción. Desde este punto de vista, el hombre que se posee plenamente es capaz de autodonarse; el sujeto que es capaz de poseer su futuro se hace capaz de prometer, proyectándose por encima del tiempo. La fidelidad aparece así como la expresión máxima de libertad.

Pero ¿cómo se produce esta autodeterminación? ¿cómo la voluntad es capaz de determinarse «desde dentro»? si el conocimiento práctico (particular y contingente) fuera algo meramente deducido del conocimiento teórico (universal y necesario), no habría capacidad de error. Sin embargo, en la verdad práctica la certeza absoluta no es posible, y siempre la deliberación permanece abierta sin concluir de suyo. Por tanto, cuál sea el peso de los motivos que me llevan a obrar depende, en última instancia, de la voluntad. Por eso, la decisión libre en cuanto que la voluntad no está determinada desde fuera, aparece como si estuviera en el vacío, o como si surgiese de la nada y fuera gratuita, cuando en realidad surge de la propia determinación. Sólo así se comprende que la noción de acción libre coincida con la de persona, en cuanto que ésta es el ser que aparece aportando novedades y que da gratuitamente.

Para concluir, los dos últimos capítulos «Persona, naturaleza y cultura» (capítulo XII) y «Los fines y término de la vida humana» (capítulo XIII) completan la visión global del hombre. La naturaleza humana es vista desde una perspectiva teleológica, como un proyecto abierto que ha de ser determinado en el trascurso de la vida. La determinación y realización de ese proyecto en el tiempo constituye la cultura, en donde el hombre alcanza su autorrealización y el sentido de su existencia articulando los fines religiosos, morales y profesionales.

En definitiva, el manual que nos presentan los profesores Jorge Vicente Arregui y Jacinto Chozas es el resultado de una acertada y completa síntesis tanto a nivel histórico como epistemológico de los distintos saberes acerca del hombre. Es un manual completo, que asume lo mejor de la tradición filosófica, abriéndose a las aportaciones del pensamiento contemporáneo y de las ciencias experimentales. A pesar de su carácter sincrético, propio de todo manual, se encuentran también presentes originales y sugerentes perspectivas de estudio.

J. A. GARCÍA CUADRADO

*Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, publicado bajo la Dirección del Centro «Informática y Biblia», Abadía de Maredsous. Traducción castellana de Miguel Gallart, revisada por Isidro Arias, Ed. Herder, Barcelona 1993, 1682 pp., 16,5 x 24,5.

La característica que define este nuevo diccionario bíblico viene señalada en el título: es un diccionario «enciclopédico». Pero, al mismo tiempo,