

Esto no empaña, como ya he advertido, el valor que tiene como obra de consulta y fuente primaria de información. Por este motivo está llamada a jugar sin duda un importante papel en la enseñanza, también en nuestro país. Quizás represente incluso un último esfuerzo por presentar una Historia de la Filosofía con pretensiones de totalidad: ¿será posible algo parecido dentro de medio siglo, cuando 50 ó 60 nuevos pensadores más merezcan un lugar en la Historia?

De momento nos servirá mucho tener esta obra entre las manos, pero también será útil (están implicadas tantas cuestiones vitales de sentido y de método) pensar en el futuro.

Juan Luis LORDA

Rafael ALVIRA DOMÍNGUEZ, *Reivindicación de la voluntad*. EUNSA (Pamplona, 1988).

«La historia de la filosofía es mas rica en análisis del intelecto que de la voluntad» (p. 9). Consciente de esta falta, el prof. Alvira emprende la tarea de «aclarar qué se entiende por conocimiento, qué se entiende por voluntad, qué *modulaciones* tiene el uno y la otra, y qué relaciones hay entre los modos del conocimiento y los de la voluntad» (p. 9). El libro que presenta al lector como resultado de su investigación filosófica está formado por una colección de trabajos, ya publicados la mayoría separadamente, que tienen en común ese *leiv motiv*.

En la líneas que siguen no se pretende presentar el libro, sino hacer unos breves apuntes, apenas esbozados, para poner de manifiesto el interés que tiene su contenido en orden al trabajo teológico. Contiene sugerencias de amplias repercusiones, de las que aquí se señalarán algunas.

Como disciplina más directamente interesada, en primer lugar habría que señalar a la Teología moral. «Si la teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esa filosofía tendrá que ser antropología» (Juan Pablo II, *Discurso a los teólogos españoles en la Universidad Pontificia de Salamanca*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V, 3, 1982, p. 1052). Si estas palabras de Juan Pablo II se refieren al entero quehacer teológico, es indudable que afectan muy en primer lugar a la Teología Moral, necesitada, como ninguna otra disciplina teológica, de una antropología filosófica acertada y profunda. Es aquí donde, precisamente, las indicaciones del prof. Alvira son de gran alcance; él mismo señala que «no pocos problemas de la filosofía, particularmente de la filosofía moderna, y especial-

mente de la antropología, pueden tener su origen —en concreto— en una deficiente analítica de la voluntad» (p. 9). Aunque el libro no contenga una antropología sistemática, contiene, sin embargo, elementos suficientes para enriquecer el planteamiento moral tradicional, ampliarlo y hacerlo capaz de enfrentarse con éxito a diversos problemas planteados por la filosofía moderna.

Habitualmente la Teología Moral bascula alrededor del concepto de fin último, que es Dios captado por el entendimiento —iluminado, en su caso, por el *lumen fidei*—. El papel de la voluntad queda reducido, en gran parte —aunque no se pretenda—, a mero deseo del fin, y deseo que es unión entendida, casi únicamente, como posesión. Amar parece así siempre amar «algo», buscando poseerlo, satisfacer mi apetito —intelectivo, pero apetito— con la asimilación a mí de lo deseado. Es aquí donde la reivindicación de la voluntad entra, al subrayar que «amor, o voluntad pura, o voluntad en plenitud, consiste en admitir la alteridad y la unidad al mismo tiempo» (p. 68). «Si interpreto la voluntad como puro deseo (...), entonces veo que el unirme al objeto no me satisface, no me llena, no me hace feliz, en suma. ¡Y no puede satisfacerme! Al unirme absolutamente con el objeto del deseo se suprime la alteridad, y entonces no hay felicidad» (p. 69).

Se trata de entender que amar, propiamente y en plenitud, no es amar «algo» que busque unir a mí, poseer, sino amar a «alguien», afirmándolo. No se trata de eliminar la unidad —alrededor de la que gira gran parte de la teología moral ya elaborada—, sino de añadir, distinguiendo sin separar, la alteridad. «No puede haber *interioridad* si no hay, al tiempo, *interioridad*. Pero, así como la voluntad abre a la *alteridad*, estableciendo una *exterioridad existencial*, el intelecto actúa siempre en forma de *identidad* (...). Ahora bien, si no hay *otro*, existencialmente *otro*, no hay *amor*, y si no hay *amor* no hay interioridad. Puede haber subjetividad. Pero eso es otra cosa» (p. 233).

Por esta vía, levemente apuntada, se puede ver la unidad de la teología moral tradicional con los mejores hallazgos de la teología moral personalista; que, en muchos casos, adolecen de una firme fundamentación racional sistemática.

Así también puede iniciarse la solución a un problema tradicional de la Teología Moral: incluir la santidad, la contemplación, la mística, el amor como donación total propia, etc. dentro de la normal moral cristiana. Hasta ahora eso era difícil porque adolecía de un cierto intelectualismo descompensado; como consecuencia acarrea que el tratamiento sistemático de la santidad no «encajase» dentro de la moral, acabando en

tratados secundarios, difícilmente sistemáticos y algo desconectados de la normalidad cristiana completa, de manera que la teología de la perfección parecía tratar y dirigirse a un grupo de cristianos selectos. Sin una acertada inclusión de la voluntad en la vida moral, esta cae en un cierto pragmatismo —cosas que hay que hacer para alcanzar y poseer el fin deseado—; porque «el intelecto no puede *contemplar* sin el concurso de una «voluntad pura» (de otro modo el intelecto se desliza al pragmatismo, o a un cierto pragmatismo, casi inevitablemente), y eso no quiere decir que el intelecto pierda su especificidad» (p. 68).

De esta manera podría entenderse, con mayor concreción y profundidad, como el amor es el resumen de toda la moral cristiana que se sintetiza en el doble precepto de la caridad. Debiendo ser el amor como el de Dios («Sed pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» Mt 5, 48), que no ama «algo», un fin, sino «alguien», una persona, otro, un tú. Para desarrollar el tema de la caridad como *forma virtutum* puede ser también útil la articulación de facultades cognitivas y volitivas que esboza el prof. Alvira (cfr. pp. 18-28).

Otro punto afectado por las sugerencias del libro se refiere a la necesaria elaboración, fundamentada antropológicamente, de la teología del trabajo, de la acción humana en el mundo. Como la acción corresponde más a la voluntad que al intelecto, una moral descompensadamente intelectualista tiene dificultades para incluir el trabajo de forma armónica. «¿Verdaderamente *hay que* trabajar? (...) ¿No basta trabajar en general, *ser laborioso*, hacer algo para no caer en el vicio? A mi juicio el aristotelismo no sabe salir de aquí por su deficiente teoría de la voluntad y la consiguiente mala interpretación del significado de la historia. Si la perfección esencial (Primer motor, sustancia primera, Dios) no tiene voluntad, entonces el mundo se esforzará en asemejarse en sus acciones a ese ser puramente cognoscitivo. Pero entonces ningún trabajo tiene sentido *en sí*, pues trabajo supone voluntad, apropiante o creadora (...). El trabajo sería pretexto necesario, *lugar de paso* obligado para alcanzar el fin, y nada más» (p. 118). Es manifiesto en la historia el resultado de ese sobrepeso intelectualista: «Los 'contemplativos' abandonaban la practicidad, el mundo. Y los 'prácticos' sólo a duras penas podían engarzar su vida dentro de la contemplación. Podían aspirar, todo lo más, a dedicarle algún tiempo libre. La contemplación se integró en la practicidad sólo en lo relativo al comportamiento (...). Pero en el Medioevo no se desarrolla una teoría similar para integrar la contemplación en el trabajo productivo. Tal trabajo permanece, por tanto, como un obstáculo para la contemplación. Todavía Nietzsche piensa que el trabajo 'ateiza', y Marx lo da por supuesto» (p. 200).

Entender la voluntad en plenitud, con su papel esencial en la contemplación como garante de la alteridad, permite poner las bases para una solución adecuada: «Amar bien el mundo significa buscar un diálogo con las cosas y con los hombres tal que sirva para la perfección del mundo y del hombre en sí mismos. Perfeccionar significa acabamiento, plenitud» (p. 222). O de otra forma: «¿No es caso posible un trabajo en el que no pretendamos otra cosa que el bien del hombre? ¿Y no es acaso posible ver en la Naturaleza y en la sociedad, en las que realizamos nuestro trabajo, una imagen de Dios, de tal modo que nuestro trabajo se convierta en un diálogo con los hombres —en cuyo beneficio pensamos—, y con Dios? ¿No es un trabajo así realizado un trabajo moral y contemplativo?» (p. 188).

En la misma línea se pueden obtener consecuencias útiles para esa parte de la Teología Moral que es la doctrina social de la Iglesia. Aquí, si se da un valor excesivo —en solitario— al intelecto, la elaboración racional tiende a centrarse en el concepto de bien común; la sociedad aparece como un conjunto de individuos, siendo ella misma algo externo a la persona, necesario, pero externo. No se llega a entender muy bien cómo sea la persona el fundamento de la doctrina social, fundamento del que derivan los principios de solidaridad y subsidiariedad (cfr. Instrucción *Libertatis conscientia*, Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe, n° 73).

El problema de fondo se puede plantear así: «El hombre es imagen de Dios, pero que Dios no es individuo, y, por consiguiente, el hombre tampoco es simplemente individuo. Y precisamente entender eso a fondo es lo que puede hacer comprender el carácter radical de la sociabilidad humana y llevar a bosquejar un planteamiento político distinto. Pero la tradición aristotélica no entendió del todo el punto de vista clásico. Aristóteles mismo no fue capaz de ser fiel a su tesis de la esencial sociabilidad del hombre. Por un lado, dice que el hombre es un ser divino y, por otro, afirma que la divinidad es puro intelecto, es un individuo, no llega a ser una pluralidad (...). Aristóteles nunca fue capaz de resolver el problema que él dejó abierto: que, por una parte, el hombre debía ser esencialmente persona, pero, por otra parte, no se concluía claramente desde los principios de su teoría que realmente lo fuese» (p. 163).

Considerar la voluntad como facultad distinta y unida al intelecto ayuda a entender lo social como perteneciente a la persona, y no externo a ella. «Si el hombre no es persona, el hombre no es social, radicalmente hablando. Y, a su vez, me parece que ser persona es una paradoja.

La paradoja está en ser persona consiste, al mismo tiempo y en el mismo plano esencial, en ser *individuo* y ser *relación*. O sea, que no es

más esencial el ser individuo que ser relación y viceversa. Cuando Boecio dice que la persona es una «sustancia individual de naturaleza racional», lo de «naturaleza racional» se puede interpretar fácilmente en la línea intelectualista medieval, pero también se puede entender que ahí racionalidad significa el carácter del hombre que sale de sí mismo, y que sólo saliendo de sí mismo, es decir, trascendiendo su individualidad, tampoco lo sería; de manera que son los dos elementos los que cuentan» (p. 162 s.). Por lo tanto, se puede concluir que «si no hay sociedad propiamente dicha, tampoco hay hombres que sean verdaderamente humanos. El hombre es un ser social, esencialmente social» (p. 138). Siendo responsable de ello la voluntad, que introduce la alteridad en la esencialidad de la persona.

Hasta ahora todos los temas considerados caen bajo el interés de la Teología Moral. Para acabar, unas pocas palabras acerca de la relevancia que las investigaciones del prof. Alvira pueden tener para otras dos disciplinas teológicas: el tratado *De Novissimis* y el *De Trinitate*.

Para el primero, introducir con el justo peso propio a la voluntad, ayudaría a elaborar más plenamente el concepto de beatitud. En los tratados clásicos, aunque no excluya a la voluntad, sin embargo, el concepto está escorado hacia un cierto intelectualismo que depende de la centralidad de la noción de *lumen gloriae*. Ahora bien: «¿Es pensable una unión del intelecto con el intelecto puro, unión en la que consiste la eterna felicidad? ¿Cómo podría ser felicidad? ¿Es que la actividad intelectual es ya algo voluntaria? Y, ¿cómo se distinguiría una actividad pura intelectual de un intelecto puro —divino— al que quiere contemplar? Aporías, todas ellas, que derivan de un estudio deficiente de los modos de la voluntad y del significado de ésta? (p. 151).

Aquí no se trata de ver quién tiene el papel fundamental en la beatitud, si intelecto o voluntad; sino de integrarlos armónicamente en el concepto de contemplación: «No se gana demasiado con establecer o continuar la clásica disputa intelecto-voluntad. Es verdad que bajo ciertos respectos se puede considerar superior el uno a la otra (cfr. *De Veritate*, q. 22, a.11), pero también es cierto que los que se necesitan mutuamente están en un plano de igualdad. No es superior la voluntad al intelecto, o viceversa, sino que la contemplación es superior a las otras formas de actividad. Ahora bien, la contemplación incluye intelecto y voluntad. Y los incluye en forma pura: de ahí su superioridad» (p. 68).

Respecto del *De Trinitate*, es manifiesta la importancia que tiene poner a la voluntad en su lugar propio. «Si el cristianismo pone un nuevo énfasis en el tema de la voluntad, es tal vez porque la paraleliza con el amor, siendo el Espíritu Santo el gran Desconocido que el nuevo mensaje

nos ha enseñando. Pero el mayor uso que ahora de la voluntad se hace, no parece haber sido acompañado por un análisis mucho mayor de ella aunque, sin duda, hay páginas de gran valor especulativo sobre el tema. Aún así, el Espíritu Santo sigue siendo, seguramente, el gran Desconocido» (p. 56). Las afirmaciones contenidas en el libro que aquí son pertinentes se desarrollan en una doble vía.

En primer lugar hay que entender que «desde el punto de vista del cognoscente, el conocimiento implica siempre éxtasis» (p. 14); «el conocer, al ser acto y unitario, ha de ser extático» (p. 15; cfr. también pp. 29 ss.). Es decir: conocer es salir de sí, es apertura. Así el Hijo, el Verbo, es *otro* que el Padre. En segundo lugar hay que añadir a la voluntad que supone, mantiene y afirma la alteridad, al otro en cuanto *otro*, sin negar la unidad —que ya no es asimilación— ni anular la diferencia: «Es bien claro que nunca una persona divina podría borrar la diferencia con la otra, pues si la otra no fuese otra no podría amarla. A no ser que pensemos que la ama *para amarse ella* a sí misma. Pero eso ya es un querer instrumentalizante» (p. 72). De esta forma: «el principio es una unidad en la pluralidad, y una pluralidad en la unidad» (p. 163).

Lo expuesto son unas breves y escasas pinceladas, con el único interés de destacar el valor especulativo teológico del trabajo filosófico realizado por el prof. Alvira, hechas con el deseo de mover al estudio directo de su obra.

Tirso DE ANDRÉS ARGENTE

Rudolf SCHNACKRNBURG, *El Evangelio según San Juan, IV Exégesis y ex-cursos complementarios*, Ed. Herder, Barcelona 1987, 212 pp., 14 x 21,5.

El Autor nos explica en el prólogo que desde que apareció su comentario al IV Evangelio (1975) sus estudios han continuado publicándose, en ocasiones en libros homenaje o en revistas, no siempre accesibles a determinados lectores. Por ello ha considerado oportuno recopilar esos trabajos y publicarlos en un libro, complementario a los ya publicados. Introduce nuevas perspectivas, que no considera definitivas, ya que todo trabajo de investigación está siempre sujeto a nuevos logros y descubrimientos.

La primera parte trata del «Desarrollo y estado de la investigación joánica a partir de 1955». Se trata de una colaboración para la obra *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux-Lovaine 1977, dirigida por M. de Jonge. Intenta dar una panorámica de la investigación sobre el IV Evangelio en los últimos veinte años, emitiendo al mismo