

BIBLIOGRAFIA

respectivas ciencias humanas. El sesgo metodológico fundamental de éstas es la hermenéutica, «la interpretación de las dimensiones de la vida vivida sobre sus estructuras, en cierto modo naturales, en que el viviente toma clara conciencia de sus propios supuestos» (Cfr. p. 53).

Así dedica Haeffner un capítulo al lenguaje (Cfr. pp. 54-68), a la sociedad (Cfr. pp. 69-91), a la historicidad (Cfr. pp. 92-106) y a la corporeidad (pp. 107-26).

Como dimensiones destacadas de la corporeidad señala el espacial estar en el cuerpo y la sexualidad. Desde el punto de vista ontológico afirma que la ciencia natural puede analizar el cuerpo, pero que una teoría del cuerpo como tal no puede hacerse desde el plano científico-natural (p. 125).

La tercera parte lleva por título *El elemento espiritual de la realización existencial*. En ella se tematiza no las dimensiones básicas de la realización del ser humano, vistas en la parte anterior, sino la forma y maneras de esa realización, por cuanto que se trata de unos logros humanos específicos. Lo peculiar de la subjetividad humana está en el cómo de la realización: en que el ser humano no sólo es una realización, sino que vive esa relación de tal modo que le compete la forja de una segunda relación con la relación susodicha. La espiritualidad del hombre es su capacidad constitutiva frente a la relación de mismidad, cuyas formas esenciales llevan los nombres de conciencia y libertad (p. 129). En consecuencia, Haeffner dedica un capítulo a cada uno de estos dos temas.

En la última parte, el autor

afronta el tema de la persona humana, definida siguiendo a Kierkegaard como ya se ha venido insistentemente anunciando como una relación que se relaciona consigo misma, el tema del sentido de la vida y la tensión esencial entre finitud e infinitud, terminando la obra con un bosquejo de planteamiento del problema de la muerte e inmortalidad. Concluye la obra enlazando explícitamente con la teología.

Se trata en resumen de una obra seria y pese a su función didáctica, especulativamente bastante ambiciosa. Aunque se echan en falta algunos temas importantes, la obra ofrece una visión ordenada y amplia de los distintos temas antropológicos. Pese a lo discutible de algunas tesis, la obra es sin duda interesante y desde el punto de vista pedagógico formativa.

JORGE VICENTE ARREGUI

HELMUT THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona 1984, 279 págs.

Se publica ahora la traducción de X. Moll de la obra de Thielicke, *Leb en mit dem Tod* publicada en Tubinga en 1980. Se trata de un estudio, en última instancia teológico luterano, sobre la muerte, entendida como característica que marca toda la existencia humana. Se trata de entender nuestra vida desde la frontera de la muerte para ver cómo la muerte no puede ser comprendida sólo como suceso natural (cfr. p. 251).

La obra se compone de cuatro

BIBLIOGRAFIA

capítulos. El primero de ellos, *Vista de conjunto del problema* (pp. 13-53), es introductorio. Tras exponer cómo el planteamiento de Epicuro nos sigue dejando indefensos ante la muerte, y subraya cómo la muerte cuestiona el sentido de la vida del hombre, entendido éste como fin en sí mismo. Enfatiza la cualidad personal de la muerte humana. La muerte no es un puro cesar biológico de una existencia personal irrepetible. La irrepetibilidad de la persona y la orientación de la temporalidad se funda en la relación con Dios no en el conocimiento de la muerte. La irrepetibilidad personal se muestra en la muerte sólo si ésta es entendida como acontecimiento de nuestra historia con Dios (cfr. pp. 194-95).

En segundo lugar, describe fenomenológicamente cómo aparece nuestro conocimiento de la muerte en el caer en la cuenta de que somos temporales y del carácter específico de esa temporalidad dirigida. Así, el conocimiento de la muerte aparece por el pensamiento en el *ahora* que pasa. El futuro de nuestro fin califica el momento presente. La muerte se hace presente en toda la vida (cfr. pp. 32-35). La conciencia de nuestro destino mortal acompaña constantemente todo el tiempo de nuestra vida. La muerte no es sólo el morir, es una sombra que acompaña toda nuestra existencia. Sólo podemos vivir en el presente como momento cualificado en cuanto que sabemos que no volverá (cfr. p. 37). Ahora bien, este conocimiento se ve en la vida ordinaria continuamente reprimido.

Esta observación debería ser completada afirmando que la temporalidad aparece ya en la sucesi-

vidad de los actos y que la temporalidad se inscribe en la corporalidad. La visión de Thielicke, en la medida en que parte exclusivamente de un análisis de la conciencia humana, parece suponer que el hombre es su autoconciencia.

En el segundo capítulo, *La muerte como natural y como innatural* (pp. 54-93), trata de mostrar la imposibilidad de comprender la muerte humana como un proceso natural biológico. En la muerte hay algo que repugna a la naturaleza humana, como ya señalara Santo Tomás. Pero no se puede olvidar que también la naturaleza humana, por su carácter biológico, posibilita la muerte. Desde este punto de vista la muerte no es antinatural. «La muerte es en cierto modo algo según la naturaleza, pero en otro sentido es también contra la naturaleza» (*De Malo* 5,5 ad 17).

Thielicke trata de mostrar cómo una definición objetiva y biológica de la muerte no da cuenta de las dimensiones esenciales y específicamente humanas de la muerte. Estas son: 1) La definición biológica de la muerte prescinde del hecho de que la muerte sea el fin de una individualidad (cfr. pp. 61-63); 2) No considera que la muerte es la caída total en la falta de relación, la pérdida de todas las relaciones en que nos experimentamos como hombres. Ahora bien, esta interrupción de relaciones sólo se convierte en pérdida de algo único si el hombre ha experimentado su propia individualidad (cfr. pp. 63-66); 3) La definición biológica de la muerte deja fuera el carácter personal de la muerte humana. El proceso del morir humano sólo se puede describir adecuadamente en primera per-

BIBLIOGRAFIA

sona diciendo 'yo muero' y no simplemente 'uno muere'. La muerte me pertenece a mí, no es un proceso objetivable (cfr. pp. 67-70); 4) La existencia humana sabe de sí misma y por tanto ha de asumirse a sí misma. Esa conciencia es un conocimiento del futuro y, por eso, también del límite mortal de nuestra vida. Es el fundamento decisivo de que la muerte sea algo que el hombre debe realizar. Algo respecto de lo cual el hombre permanece como sujeto. Por eso, como señala Heidegger, la muerte es una posibilidad de ser que tiene que asumir la propia existencia (cfr. pp. 70-71); 5) «Que nuestra vida, por el conocimiento de la muerte, es un anticipo existencial de 'toda la existencia', que así se le abre la posibilidad total de ser, y que le está pendiente la posibilidad extrema de la existencia, la de darse por perdido, esto es la marca específicamente humana de la relación con la muerte» (p. 72).

Si es cierto que la muerte humana examinada existencialmente no puede ser descrita apropiadamente sólo como un proceso biológico, de ello no se sigue que el hombre sea sujeto propiamente respecto de su propia muerte. Para Thieliicke, en la medida en que se tienen en cuenta estos factores que hacen que la muerte humana no sea sólo muerte biológica, aparece la muerte humana como absurda e irrepresentable. Lo que la hace irrepresentable y absurda es la conciencia de la propia individualidad (cfr. pp. 87-90).

En el tercer capítulo, *La imagen del hombre y la comprensión de la muerte* (pp. 94-153), mantiene la tesis según la cual el intento de las ideologías de desposeer a la muerte

de sus cualidades más esenciales y propias se funda siempre en una comprensión, dualista del hombre: se divide al hombre «en un yo propio, que sobrevive a la muerte como una substancia inmortal, y un yo impropio que, como receptáculo que es de aquella substancia, pasa, y no hay inconveniente de que pase, hasta incluso *debe pasar*» (p. 94). Con esta tesis se expone el pensamiento de Platón (cfr. pp. 94-101), Nietzsche (cfr. pp. 101-9), Hegel (cfr. pp. 124-29) y Marx (pp. 129-33). A esta serie añade un interesante estudio sobre Kolakowski (cfr. pp. 133-36), para acabar con la peculiar interpretación de este dualismo que aparece en el *Fausto* de Goethe (cfr. pp. 137-50).

En el cuarto capítulo, *La comprensión bíblica de la muerte* (pp. 154-226), se estudia la comprensión de la muerte personal en la Sagrada Escritura, desde una perspectiva luterana.

Tras exponer varias cuestiones, Thieliicke afronta directamente la cuestión de la inmortalidad y la resurrección manteniendo la tesis de que la inmortalidad no puede ser concebida en absoluto como una propiedad substancial de la persona. Del mismo modo que la justificación es extrínseca, la inmortalidad es extrínseca. Al igual que, no puede haber una participación real y substancial de la gracia, la inmortalidad es puro regalo absolutamente gratuito sin fundamento ontológico.

En esta obra se contienen ideas y tesis valiosas e interesantes así como penetrantes análisis. Se trata sobre todo de los aspectos polémicos contra el biologismo y el falso optimismo dialéctico. La muerte no

BIBLIOGRAFIA

deja de ser un acontecimiento personal, que nos enfrenta con Dios y que nos sume en la angustia. También se contienen serios desenfoques y faltas de apreciación. Desde el punto de vista filosófico, hay que añadir la limitación intrínseca que supone el rechazo de la metafísica.

Puede resultar difícil demostrar la inmortalidad del alma como una propiedad ontológica, pero el problema puede y debe plantearse. No se puede afrontar el tema de la muerte sin tener en cuenta la **inmortalidad del alma**, que pertenece al orden natural.

Thielicke pone de manifiesto con mucha destreza la irreductibilidad de la muerte humana a un proceso biológico. Pero la perspectiva fenomenológico-existencial adoptada, el análisis de la existencia humana y el análisis de cómo aparece esa existencia a la propia consciencia, siendo válida para mostrar la irreductibilidad de la muerte a un proceso puramente biológico, puede ser complementada con una perspectiva metafísica. Es cierto que la muerte es, o debe ser, algo personal en cuanto que termina con una **existencia irreplicable**, pero no está nada claro que la muerte sea algo que el yo realiza como sujeto.

Así, en resumen, los aciertos parciales innegables de Thielicke, sobre todo en su *pars destruens*, se inscriben en un planteamiento parcial desde el punto de vista filosófico.

JORGE-VICENTE ARREGUI

MAGRIS, A., *L'idea di destino nel pensiero antico*, vol. I: Dalle origini al V sec. a. C. vol. II: Da

Platone a s. Agostino (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Magisterio, serie III, nr.15), Udine, Del Bianco Editore, 1984-1985, pp. 940.

La literatura filológica e histórico-filosófica no había ofrecido hasta ahora una obra que presentase en un arco de tiempo tan vasto el desarrollo del importante tema del destino y de otros puntos que a él se refieren (libertad, acaso, fortuna, providencia, predestinación) en todo el pensamiento de la Antigüedad, comprendidos los ecos y las transformaciones que sufren en la reflexión teológica cristiana. Haber colmado esta laguna es el mérito fundamental del amplio trabajo de Magris.

Al afrontar el discutido problema de la relación entre divinidad y hado en los poemas homéricos, Magris sostiene que el problema está mal puesto, o mejor, puede ponerse como tal solamente en el pensamiento post-platónico, mientras que en la visión arcaica el «destino» y la «voluntad divina» coinciden fundamentalmente sin que exista entre ellos una verdadera concurrencia de funciones y mucho menos una relación de subordinación. Tal indistinción entre destino y divinidad tiende a configurarse, según Magris, en el «pesimismo trágico» típico de la visión arcaica. En la base del «pesimismo arcaico» se encuentra el pensamiento de la «ambigüedad divina» según el cual los dioses, en su designio inescrutable, confieren a los mortales el bien y el mal; por su parte el hombre sólo puede aceptar estos «dones» de los dioses que son, para él, un destino inexorable. De aquí la concepción