

tanto ha influido, no sólo sobre los juristas y los yusfilósofos italianos de la actualidad, sino también en el desarrollo y configuración de la doctrina de la experiencia jurídica, doctrina que está recibiendo cada día nuevas adhesiones, reiterados impulsos y constantes interpretaciones enriquecedoras.

B. DE CASTRO.

BENZO MESTRE, Miguel: *Sobre el sentido de la vida*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971. 214 págs.

Preguntarse por el sentido de la vida es preguntar por el sentido del hombre mismo y de la vida. Y sabido es que el tema del hombre es el tema por antonomasia de la Filosofía y de la Historia, porque, como decía Dilthey, «estudiar la Historia universal equivale a estudiar la historia del Hombre». Y el sentido de la vida depende de la concepción que se tenga del hombre. Por eso afirma muy bien un ilustre pensador de nuestros días que basta que un error se produzca en el punto de partida en la concepción del hombre y de la vida para que al punto de llegada se derrumbe toda una civilización. Una errónea concepción a este respecto conduce inevitablemente a las consecuencias más funestas y a las revoluciones más sangrientas.

Si, como nosotros la entendemos, en sentido aristotélico-tomista, la naturaleza no es algo estático sino «principio primero e íntimo de las operaciones propias de cada ser» (Santo Tomás, *De ente et essentia*), la naturaleza del hombre es «tendencia», «dirección», y en este sentido bien puede hablarse del «sentido» de la vida como «aspiración». Así lo hace el autor, docto filósofo y teólogo, que en este libro nos expone la meta de la vida humana según las distintas antropologías contemporáneas que se presentan el problema fundamental: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es la meta de su existencia?, ¿a qué aspira?

El libro que presentamos es un libro de antropología filosófica, introducción para una antropología teológica que es en la que se encuentra, en definitiva, el sentido cristiano y auténtico de la vida.

¿Está, pues, plenamente justificada la legitimidad de la pregunta por el «sentido de la vida»? Dos grandes tendencias pretenden dar la respuesta: humanismo e inhumanismo junto a los que se sitúan, «más o menos conscientemente, todas las expresiones intelectuales contemporáneas». El inhumanismo tiene «su raíz última en la progresiva tecnificación de la cultura», pero sus causas inmediatas «han sido, sin duda, los tres grandes descubrimientos antro-po-excéntricos: el descentramiento local en la astronomía renacentista; el descentramiento temporal en el evolucionismo del siglo XIX, y el descentramiento psicológico en la psicología profunda del siglo XX». Consecuentemente con esto, para el inhumanismo «no existe ruptura ontológica entre el hombre y el resto del cosmos, y en particular, entre el hombre y los demás animales»; elimina la interioridad en su doble aspecto de conciencia del yo y de liber-

tad; despersonaliza al hombre convirtiéndole en un «animal sensitivo» para el que los conceptos de «persona» y «valor» (y no digamos trascendencia) carecen de todo significado. Por el contrario, el humanismo afirma que en el hombre hay un aspecto absolutamente irreductible a lo infrahumano, porque el hombre tiene una naturaleza racional, espiritual, tiene una subjetividad que se realiza, «puede» hacerlo, mediante la libertad (que le niega el inhumanismo). Porque es por la «razón» (mediante la que conoce) y por la «libertad» (por la que elige) como el hombre es «persona» y fundamenta ontológicamente una ética de la responsabilidad. Y si forma parte del universo, se diferencia esencialmente de los demás seres del cosmos, porque «por su condición de persona, el hombre es entitativamente superior al resto de los seres» y nunca medio sino fin, y aunque muchos aspectos del hombre estén sujetos a transformaciones producidas por factores biológicos, sociológicos e históricos, «su condición de persona es un carácter universal y permanente que lo define». La afirmación de un Ser Personal Absoluto (que para el inhumanismo carece de sentido), que en Principio y Fin del hombre, da sentido cristiano a la vida de éste como un «*motus creature rationalis ad Deum*».

Dentro del humanismo están, según el autor, el «personalismo» de Max Scheler y Buber; el existencialismo de Sartre y psicoanálisis socialista de Erich Fromm. Y son inhumanistas la reflexología de Pavlov, el conductismo de Watson, el neopositivismo de Wittgenstein, el estructuralismo de Lévi-Straus y el marxismo científico de Althusser, que califica de pura ideología al humanismo (pág. 10). Pero el humanismo —dice Benzo— «no tiene por qué rechazar en principio muchas de las afirmaciones de la antropología científica, pero mantiene que con ellas no se agota la totalidad del ser humano, sino que los aspectos en ellas señalados se refieren a un "centro" que los trasciende» (pág. 31).

Como ejemplo típico de inhumanismo considera nuestro autor el libro *El azar y la necesidad*, de Jacques Monod (al que dedica el Apéndice I), que reduce al «puro azar» la explicación última de la vida misma. En un segundo Apéndice, muy breve, se refiere Benzo Mestre a la actual controversia en torno al zoologismo desencadenada por K. Lorenz con su libro *Das sogenannte Böse* (traducido al inglés con el título *On aggression*), al que siguen D. Morris (*El mono desnudo* y *El zoo humano*) y R. Andrey (*The territorial imperative*, traducción castellana *El instinto de dominio*), quienes afirman que se da en el hombre una tendencia innata a agredir a sus semejantes, no frenada por los mecanismos inhibitorios que poseen muchos animales. Por el contrario, a estas interpretaciones se oponen otros antropólogos como Montagu (*Hombre y agresión*), J. Lewis y B. Towers (*¿Mono desnudo u «homo sapiens»?*), que niega que el comportamiento humano se reduzca a las características de la conducta animal.

Estudia seguidamente el autor, en otros tantos capítulos, el sentido de la vida en el joven Marx, en Freud y en J. P. Sartre, de cuyos autores hace una acertada selección de los textos más significativos de antropología filosófica. Pero es extraña —dice— una coincidencia a este

respecto entre ellos sobre el dualismo esencial que divide las tendencias humanas y del que derivan todas las demás: el dualismo entre el ansia de vivir intensamente y el ansia de seguridad, es decir la dualidad «intensiva de vida-seguridad». Porque para todos estos pensadores —dice— «el drama central del hombre es el de que cuanto más intensamente desea vivir, tanto más se ve abocado a correr mayores riesgos. Y, por el contrario, si intenta eliminar los riesgos, ha de renunciar a una vida interesante y personal».

Cada uno de los autores mencionados se mueve en esa tensión bipolar. El joven Marx contrapone el ansia de autorrealización humana en un trabajo que sea satisfactorio, autónomo y comunitario, a la exigencia de subsistir a un nivel animal. Freud enfrenta el ansia de felicidad al ansia de evitar todo sufrimiento. El hombre, para Sartre, está solicitado por dos tendencias contrarias: la de adquirir y conservar la lucidez de la conciencia, por una parte, y la de retornar a la seguridad e inmovilidad de las cosas. Otros autores como Otto Rank, Karen Horney y el citado Erich Fromm, sobre todo este último, formulan ya con precisión el dualismo «intensidad-seguridad», estimando Benzo Mestre que Erich Fromm tiene razón (contra Freud) cuando afirma que el impulso básico del hombre es el de vivir lo más intensa y personalmente posible, mientras que la tendencia a la inmovilidad, a la autodestrucción y a la agresividad en una desviación patológica que sólo se apodera del hombre dominado por un fuerte miedo a vivir o por un insoportable sentimiento de culpabilidad, más o menos consciente. Porque «vivir bajo el predominio de la tendencia de seguridad es vivir para la no-vida, es autonegarse, es vivir para lo inalcanzable, que es tanto como no vivir».

Por otra parte, mientras que una cierta intensidad vital es alcanzable por el ser humano, por el contrario, la seguridad intramundana es imposible porque la muerte hace que, en ese desesperado aferrarse a lo seguro, sólo se encuentre el vacío entre las manos» (pág. 156).

Ahora bien, la dualidad básica intensidad vital-seguridad, «tiene su expresión suprema en el modo de entender la salvación religiosa». De aquí la repercusión que esa perspectiva antropológica tiene en el plano religioso, clasificándose las religiones en estáticas y dinámicas según que predomine en la salvación religiosa el ideal de seguridad absoluta o el ideal de plenitud de vida.

Dedica el autor el capítulo VI del libro a estudiar *el sentido de la vida en las religiones estáticas* en las que, a su vez, distingue las populares y las elaboradas doctrinalmente. Entre las religiones estáticas, «dominadas por el ansia de una seguridad inmediata frente a las amenazas de la existencia», señala Benzo el hinduismo, gnosticismo, neoplatonismo, catarismo, y, con peculiaridades propias, el budismo. Para todas estas religiones, el hombre debe escapar de la vida mediante una contemplación en que pierda la conciencia del propio yo, y mediante la renuncia, en lo posible, a cuanto se relaciona con el cuerpo y la materia. Esta religiosidad estática «ha influido —dice el autor— en múltiples desviaciones del propio cristianismo, tanto manifiestas como larvadas». Porque se observa aún «la persistencia de los temas estáticos», con frecuen-

cia en forma de supersticiones mezcladas con creencias cristianas, así como el florecimiento de nuevas tendencias místicas, en sectas secretas con complicados ceremoniales.

Pero frente a esas religiones estáticas, el concepto cristiano del sentido de la vida es dinámico, «peregrino». «La esperanza bíblica no es la confianza en alcanzar un anhelado reposo total, un mínimo, sino más bien la esperanza de continuar la gran aventura de la vida, aunque sin las contrapartidas presentes del sufrimiento y la muerte» (págs. 191-92). Toda la religión bíblica es una exaltación de la vida como valor supremo. La peculiaridad exclusiva de la religión en ambos Testamentos «puede caracterizarse así: el sentido de la existencia humana es vivir en la tierra como un Héroe de la gente de la liberación integral del hombre, de la que Dios mismo es el supremo Héroe protagonista, y cuya meta es el pleno encuentro con ese Dios viviente». Así, el Dios de Israel se define como el Dios vivo. Jesucristo dirá de sí mismo que es la vida. Y ese concepto de vida hay que entenderlo con la máxima amplitud: vida física actual, concreta y real, vida feliz, vida recta que entiende y aspira a la vida eterna como una continuación transfigurada de la vida presente. Pero el sentido cristiano de la vida está en amor a todos los hombres indistintamente, anunciándoles ese Amor que es Dios. Esta primacía de la fraternidad como valor ético lleva consigo el que la Biblia no conciba la vida religiosa sino en el seno de una comunidad creyente, de un pueblo de Dios, que en el Antiguo Testamento será Israel, y en el Nuevo será la Iglesia.

Y a través de ese amor a los hombres —que es amor a Dios— el cristiano dará auténtico sentido a la vida presente y tendrá la suprema esperanza de que ésta le conducirá, le «dirigirá», a la vida imperecedera y eterna.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

COTTA, Sergio: *Itinerarios humanos del Derecho*. EUNSA, Pamplona, 1974. 156 págs.

Esta obra, cuyo interesante estudio introductorio y traducción se debe a Jesús Ballesteros, contiene seis estudios independientes, relacionados por su común referencia a problemas filosóficos-jurídicos, considerados desde el punto de vista cristiano.

El primero, «decisión, juicio y libertad», empieza diciendo que en el actual clima cultural una de las más difundidas justificaciones de la libertad viene ofrecida por la tesis según la cual el individuo se constituye mediante una sucesión de decisiones. De este modo se supone que la voluntad humana afirma su soberanía, ya que el ser libre pertenece a la esencia de la misma, que no reconoce superior.

Contra la tesis de la libertad soberana del hombre se han presentado tradicionalmente dos objeciones. La primera se basa en la imperfección del hombre. La segunda estriba en considerar la declaración de