

contienen las *dispense* de un curso impartido por el pensador turinés sobre Dostoievski, así como una serie de artículos sobre la antropología y la filosofía de la religión del novelista y pensador ruso. A la vez supone una clara muestra de lo que Pareyson llamaba la «confilosofía»: se trata no sólo de «hablar *de* él», sino de «hablar *con* él». También en las páginas de este Pareyson-Dostoievski aparecen referencias a otros autores rusos, como Ivanov, Chestov, Berdiaev y Evdokimov.

El resultado es un completo retrato en el que «Dostoievski constituye *en sí mismo* y al mismo tiempo un estupendo artista y un magnífico filósofo» (p. 40). Los personajes trazados por el escritor ruso se convierten de esta manera en portadores no sólo de ideas, sino también de interesantes desarrollos de antropología, ética y filosofía de la religión. A esto se une una importante situación coyuntural, pues Dostoievski se convierte en la «superación del nihilismo» y en un refutador de Nietzsche *avant la lettre*, según el profesor turinés. Él puede vencer el nihilismo con el cristianismo, tras haber descendido a los abismos de la nada. «Su pensamiento es —sostiene Pareyson—, sin duda, profundamente cristiano, y en este sentido es de excepcional importancia para la recuperación actual del cristianismo: hoy en día nadie puede ser seriamente cristiano sin tener en cuenta a Dostoievski, así como a Kierkegaard» (p. 295).

En este sentido, las páginas de Pareyson sobre Dostoievski podrían suponer también una profundización y vía de salida a su «ontología de la libertad». Este inacabado «discurso temerario» —como él lo llamaba— proponía la presencia de *il male in Dio*, esto es, lo que el maestro turinés consideró «un momento ateo de la divinidad», en el que el mal

entrara incluso a formar parte de la condición divina. De ahí lo de «temerario». En estas páginas, sin embargo, se ofrece una solución cristiana a esta confrontación con el nihilismo, de la mano de Dostoievski. En este sentido, me parece significativo el artículo sobre los *Los hermanos Karamazov* titulado «Dimitri confuta a Iván» (1991) en el que, a pesar de tratarse tan sólo de un esbozo y ser casi uno de sus últimos artículos, se contiene una alternativa al problema del mal y al dostoievskiano «sufrimiento de los inocentes» (sobre esto, puede verse mi artículo «Los Karamazov discuten. Dios y el mal en Dostoievski», *Espíritu* LIII [2004] 77-85), que sin embargo no se contiene en esta edición en lengua castellana.

Pablo Blanco

John F. Crosby, *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Encuentro (Colección Ensayo Filosofía), Madrid 2007, 368 pp., 11 x 18, ISBN 978-84-7490-865-7.

John F. Crosby (1944) es uno de los discípulos más destacados de Dietrich von Hildebrand (1889-1977) —al cual va dedicada esta obra—, aunque también debe su trayectoria intelectual al pensamiento de filósofos como Newman, Scheler y Wojtyła, entre otros. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Steubenville (Ohio, USA), si bien también ha ejercido su docencia en la Universidad de Dallas y en la Academia Internacional de Filosofía en Liechtenstein.

La presente obra está estructurada en tres partes. La primera trata de la interioridad misma. La segunda se dirige a explicar cómo gracias a la trascendencia se puede desarrollar la interioridad de la persona. Y, ya en la última parte,

«Interioridad y Teonomía», traza un perfil de la finitud humana, con la peculiaridad de que se trata de una finitud que no menoscaba lo infinito que hay en el hombre sino que, más bien, encuentra en lo finito algo infinito, a saber, la *imago Dei*. Crosby llama *teonomía* de la persona humana al alcance insospechado de la *similitud* que parece haber entre la condición de la persona humana y la divina.

Adentrándonos un poco más en su obra, Crosby divide la primera parte en cuatro capítulos: La interioridad de las personas humanas tal como se revela en la conciencia moral; Incomunicabilidad; Subjetividad y sustancialidad.

En la primera parte se propone mostrar la unidad de la persona humana, una unidad que ya desde su interioridad es capaz de llegar a la comunión interpersonal (trascendencia) y atisbar de modo diáfano la dependencia de Dios (*teonomía*), sin convertirse (o mejor, sin con-fundirse) en Dios, tal y como llegaron a creer no pocos autores del romanticismo alemán. Además, Crosby usa métodos que nos recuerdan a fenomenólogos como Pfänder o el mismo Scheler, los cuales trataron de esclarecer esencias por la vía negativa, es decir, señalando primero lo que no es, contorneando así la silueta de lo que queda para aproximarse, cada vez con mayor nitidez, al objeto.

La incomunicabilidad es un rasgo de la interioridad personal, que es sinónimo de irrepitibilidad, esto es, de que la persona no comparte su ser con otro. Esta expresión, aparentemente negativa, es clave para la comprensión de la persona humana. Sabiendo que no somos la única persona que existe, nos sentimos, por otro lado, como si así fuera. Cuando caemos en la cuenta de

que nuestro ser posee «cierta absolutez», recuperamos el sentido propio de nuestra condición de persona. Pues bien, dicha absolutez coincide prácticamente con la incomunicabilidad personal.

Los capítulos 3 y 4 se adentran en la subjetividad humana con una finura poco habitual. Para Crosby la subjetividad es la experiencia de la interioridad, del *selfhood*. Se trata de la existencia como sujeto. Esta vida consciente de la interioridad propia es la riqueza que nos proporciona la subjetividad humana, esa *maravilla de las maravillas* que tanto gustaba decir a Husserl.

La segunda parte, *Interioridad y trascendencia*, contiene tres capítulos: Subjetividad y objetividad; Interioridad y trascendencia en relación al bien; lo bueno y lo malo en sentido moral.

En esta segunda parte el autor, apelando al concepto de intencionalidad, define a la persona en cuanto sujeto y objeto de actos intencionales. La intencionalidad implica una polaridad de sujeto y objeto, una dimensión subjetiva y objetiva. En la parte intermedia de su obra Crosby se centra más en la dimensión objetiva, pues la dimensión subjetiva, cuya dirección se enderezaba hacia la interioridad, ya ha sido bosquejada en la primera parte. Ahora emprende la dirección opuesta, esto es, la dirección que va del sujeto al objeto, hacia lo trascendente. La perspectiva que mira a la persona como objeto de actos intencionales es la perspectiva del recibir los actos: «Al referirme a la objetividad de la interioridad personal (...) no sólo me refiero a la capacidad de vivir en actos dirigidos a objetos, sino también a la capacidad de recibir esos actos» (p. 195). Scheler rechazaría esta perspectiva pues para él la persona está libre de toda objetivación, no así el yo. Por eso Scheler recurre —como única forma de

experimentar a las otras personas sin objetivarlas— a la empatía o a la simpatía y a la experiencia de otros en cuanto que co-sujetos (como lo desarrolla en la última sección de su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*). De ahí que Crosby parece dar un paso más allá de la filosofía scheleriana. «Hay una prueba que se puede dar para legitimar el tomar a las personas como objetos de determinados actos intencionales. Todo el mundo sabe que los demás pueden ver en mí lo que a mí se me escapa, por lo que pueden ayudarme (...). Pero si los demás sólo me pudieran entender como yo me entiendo, quedando excluida por principio toda afirmación crítica, todo juicio sobre mí, me estarían confinando dentro de mis límites naturales, no me serían de ayuda para superarlos y así superarme a mí mismo (...). Lo que yo veo en el otro al objetivarlo puede ser su propia verdad, y tratarse de hecho de una verdad que el otro ha de recibir de mí; por tanto, no tiene nada que ver con despersonalizar al otro» (pp. 197-198). De este modo, aunque la persona se puede convertir en objeto intencional, esto no significa que sea un mero objeto.

La última parte aborda la finitud humana, que se descubre en su interioridad finita. En esta interioridad —que está teñida de «cierta absolutez»—, nos hacemos cargo de que no podemos ser personas divinas. Si así fuera, la persona se reduciría a ser parte del todo. Hay ocho indicios en los que la condición de persona se manifiesta como finitud, que son: la pluralidad de las personas y la parcialidad de cada una de ellas, su relación con el tiempo, la suspensión entre la potencialidad y la actualidad, la unidad de persona y naturaleza en las personas humanas, la distancia entre el ser y la conciencia, la condición limita-

da de su libertad, la unidad que forman la pertenencia a sí y el recibirse a sí mismo, y por último, la autotranscendencia que hace despertar la interioridad. Son todos indicios de la finitud que dejan adivinar el misterio de su apertura a lo infinito en sus paradojas. Tales indicios no son constitutivos de la persona humana, «sólo ayudan a establecer una condición de persona limitada» (p. 344). A fin de cuentas, tal finitud señala exclusivamente la condición humana de la persona, no la condición de la persona como tal.

Alberto Sánchez León

HISTORIA

Eugenio ROMERO-POSE, *Anotaciones sobre Dios Uno y Único* («Studia Theologica Matritensia», 11), Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007, 150 pp., 16 x 23, ISBN 84-96318-39-7.

Es de todos bien conocida y apreciada la figura del que fuera obispo auxiliar de Madrid D. Eugenio Romero-Pose, fallecido en 2007, sobre todo por la gran labor teológica que desarrolló al hilo del estudio de los Padres de la Iglesia, a los que siempre vio como verdaderos «maestros en la fe y como ejemplo de teología orante». En la presente obra póstuma se recogen una serie de estudios suyos anteriores en los que desarrolla una verdadera teología trinitaria a partir de textos de la primera patrística, fuentes de las que sabe extraer todo su contenido teológico y proyectarlo en la elaboración de una reflexión actual y poderosamente sugerente sobre lo esencial: el Dios vivo y verdadero, uno y único.

En una primera parte se agrupan dos estudios en los que, frente a la di-