

Recensiones

El Tractatus De Anima atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus. Estudio, edición crítica y traducción castellana. Edición a cargo de C. Alonso del Real y M. J. Soto Bruna, Pamplona, Eunsa, 2009, 378 pp.

El avance de los estudios medievales exige a los investigadores acercarse cada vez más a la génesis de las distintas doctrinas y al desarrollo histórico de las bibliotecas medievales. Es por ello que *El 'Tractatus de Anima' atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus* brinda un acceso directo a una de las obras que cumplió un papel importante en el desarrollo de la cuestión del alma en el siglo XII. En éste libro se encontrará el texto latino que era de difícil acceso en sus ediciones anteriores (Loewenthal, 1891; la edición parcial de De Vaux, 1934; Muckle, 1940); texto que fue el producto de una investigación a cargo de Concepción Alonso del Real, quien revisó los manuscritos y realizó un nuevo aparato crítico; también presenta la primer traducción castellana de esta obra. Por otro lado, el Estudio Preliminar fue llevado a cabo por María Jesús Soto Bruna. Creo que es importante destacar que fue de ambas investigadoras la publicación de otra obra del mismo autor, el *De processione mundi* (Eunsa, 1999).

El Tractatus de Anima es una consecuencia de la ebullición bibliográfica que se produce en Toledo del siglo XII; en él encontrará el lector la búsqueda de una asimilación de todo aquello que se ha ido reuniendo en las nuevas bibliotecas, no solo por la pura novedad sino que halla en estos tratados un valor. Por ello el autor nos dice: «me he ocupado de recoger simultáneamente y unitariamente cuanto he hallado en los filósofos expuesto racionalmente sobre el alma. Esta obra, desconocida sin duda para los latinos hasta ahora, puesto que estaba tan recónditamente oculta a su lengua en documentos de lengua griega y árabe, sin embargo ahora por la gracia de Dios, aunque no sin muchas penalidades, se ha traído al conocimiento de los latinos, para que los fieles [...] comprendan también por la razón -no ya sólo por la fe-, qué deben pensar sobre ella» (§ 2).

La obra sigue a grandes rasgos el *De anima* de Avicena, obra que Gundisalvo había traducido al latín. Entre otras de las fuentes del *Tractatus* se pueden destacar el *Fons Vitae* (Ibn Gabirol), obra en la que Gundisalvo había participado en su traducción; el *De differentia animae et spiritu* (Costa Ben Luca), y el *Liber de definitionibus* (Isaac Israeli). Gundisalvo recurre a la doctrina del hilemorfismo universal contenido en el *Fons vitae* para explicar la constitución del alma y su relación con el cuerpo. Por otro lado, en lo referente al tratamiento de las autoridades, es interesante comprobar que Gundisalvo utiliza textos de los distintos autores, pero solamente citará de manera explícita a Platón, Aristóteles y Boecio. Al momento de mencionar a los «nuevos» autores siempre citará con el genérico: *los filósofos*

El *Tractatus* cuenta con diez capítulos, en los que trata casi la totalidad de las doctrinas que encontró en los autores anteriores. En el primer capítulo se pregunta si hay alma (*an sit anima*). Para ello recurre a la distinción entre los cuerpos animados y los inertes, y la necesidad de recurrir a un principio del movimiento, por eso, es en el mismo capítulo en el que se pregunta por el modo en el cual el alma mueve al cuerpo. En el capítulo dos se pregunta por el alma (*quid sit anima*). Entre los capítulos 2 y 7 se pregunta sobre el origen del alma: «si el alma es creada o increada», «si se han creado una o muchas», «si fueron creadas desde el principio» o «si el alma es creada desde la nada o a partir del alma». En el capítulo 8 se pregunta por la inmortalidad del alma. El capítulo 9 realiza una exposición sobre el conocimiento tanto sensible, tanto de los sensibles internos como externos. Y finalmente, en el capítulo 10 expone la cuestión del conocimiento racional.

Respecto a la doctrina general de la obra, Gundisalvo aprovecha el carácter neoplatónico de la interpretación aviceniana de Aristóteles para introducir los elementos de la psicología peripatética en la tradición latina. De este modo, al definir el alma, nos encontramos por primera vez en el mundo latino con una defensa de la utilización de Aristóteles («el alma es perfección primera de un cuerpo físico, orgánico, potencialmente viviente», § 30) y Platón, («el alma es una sustancia incorpórea que mueve al cuerpo», § 20). Si bien las referencias directas son a Platón y Aristóteles, las referencias textuales se corresponden más bien con Costa Ben Luca o Avicena. Respecto a esto hay que destacar que Nemesio de Emesa en el *De natura hominis* rechaza esta síntesis al oponerse a la utilización de una integración de ambas posturas. En el mundo latino esta obra había sido traducida por primera vez en el siglo XI y nuevamente en el siglo XII bajo el nombre y la autoridad de Gregorio de Niza.

De este modo, Gundisalvo sigue a Aristóteles para definir al alma en su relación con el cuerpo y en este sentido, el nombre *anima*: «no se le ha puesto por su esencia, sino porque rige los cuerpos y se refiere a ellos [...], el alma es lo que anima a los cuerpos y los hace sensibles y los mueve con movimiento voluntario» (§ 9). Sin embargo, optará por la perspectiva neoplatónica al momento de considerar la dimensión espiritual del alma, aunque siempre utilizando el aristotelismo para poner límite al espiritualismo neoplatónico, de tal modo que puede negar la preexistencia del alma y la transmigración al afirmar el rol primordial del cuerpo en la individuación del alma (cf. §§ 44-59).

Histórico esta obra tiene el valor de que en ella se encuentra la primera formulación de lo que E. Gilson denominó como *agustinismo avicenizante*. Esta doctrina consistía en una fusión de la teoría de la iluminación agustina con la estructura cosmológica aviceniana y la afirmación de un intelecto agente separado. Más allá del debate sobre la existencia o no de tal corriente, resulta atractivo el planteo de Gundisalvo en la cuestión del intelecto, ya que ve en la doctrina del intelecto separado y el carácter intelectualista un modo de encontrar a Dios a partir de la filosofía: «La inteligencia, tiende a la contemplación del creador, puesto que Dios es la luz, la propia inteligencia es inundada con una claridad tan grande de la luz divina, que esa luz inaccesible, así irradiada, parece que se refleja en la propia inteligencia, como la luz en un espejo»: (§ 209). Y esta doctrina la ve compatible con la afirmación de san Pablo: «ahora vemos a través de un espejo» (I Co 13, 12), y con el salmista «Señor, con tu luz veremos la luz» (Sal 35 [36], 10).

El *Tractatus* aún no presentará los rasgos sistemáticos de las obras escolásticas del siglo XIII, pero sin embargo desarrolla recopilando los contenidos de las obras no tanto con el fin de ser fiel a la fuente sino al lector. Gundisalvo utiliza las obras encontradas en las bibliotecas árabes no como el arqueólogo que intenta llevar al museo lo que encontró perdido en algún desierto, sino que tiene la intención de un filósofo que cree que la verdad es algo vivo, y que debe ser transmitida e integrada en la sociedad que vive.

F. O'REILLY

Gabriel J. ZANOTTI, *Existencia humana y misterio de Dios*, Tucumán, UNSTA, 2009, 66 pp.

La figura del filósofo argentino Gabriel J. Zanotti es suficientemente conocida en nuestro medio y en los países de habla castellana por sus importantes estudios sobre epistemología de la economía, en particular sobre el pensamiento de L. von Mises y su escuela. En esas obras, así como en la profunda investigación sobre la *hermenéutica realista* (2005), se pone de manifiesto el temperamento genuinamente científico-filosófico de Zanotti y su robusta preparación nutrida desde fuentes tomistas y fenomenológicas, en diálogo con las corrientes actuales de pensamiento.

Pero el mismo autor ha publicado también numerosas obras en la *forma* – tan abundante en el medio argentino– de ensayos breves, pero incisivos sobre muchos temas relacionados con la vida humana, sus interrogantes, el sentido de su existencia. Y con un estilo muy ameno, que dialoga también con la literatura y la cinematografía contemporáneas, presenta páginas de meditación muy apropiada para filósofos y no filósofos, con el fin de llevar a estos últimos hacia el interés por la sabiduría. Son, podría decirse también, obras apologéticas en el sentido más noble del término puesto que presenta las razones filosóficas que preparan para la fe.

A esta serie de interesantes libros pertenece el que aquí presentamos, que con un lenguaje que podría decirse del mundo cotidiano va llevando al lector a temas insoslayables para la vida humana. Se trata de un ensayo claramente humanista puesto que contrariamente a algunas corrientes contemporáneas, invita a una reflexión sobre el yo, no en su sentido meramente gnoseológico sino sobre todo existencial, y recorre brevemente pero con la debida densidad los temas de la autoconciencia, de la libertad, de la corporeidad y de la relación con el otro.

El lector filosóficamente preparado advierte aquí la confluencia de temas de Husserl y Descartes con lo vivo de las filosofías de la existencia abiertas a la trascendencia y a la realidad del mundo.

La segunda parte está dedicada al Misterio de Dios, haciendo dialogar razón y fe en una unidad dinámica. La tesis central es que el misterio de la vida humana no puede develarse sin la radicación existencial en el misterio de Dios. Se considera en particular los temas de Dios como vocación universal del hombre, como el creador de su existencia, como fuente de libertad, de la esperanza. Un toque de particular originalidad me parece entrever en el hecho de ver en Dios «el hogar» de la vida humana y en la explicación del

sentido de su providencia. El autor se muestra en estas páginas como muy sensible a la temática del sufrimiento y del mal, pero manifiesta los rasgos de un auténtico filósofo cristiano, que conjuga el rigor filosófico con la esperanza y la confianza plena en Dios, lo que Zubiri llamaba «la radicación» en Dios, que es la característica ontológica más decisiva de la vida humana.

Recomiendo por lo tanto este hermoso libro puesto que está escrito no sólo con el pensamiento sino con la vida, con sus luchas, sufrimientos, esperanza y amor.

El libro está precedido con un bello prólogo de Horacio Muñoz Larreta, cuyos juicios comparto plenamente. Es muy probable que los lectores que no conozcan otros libros de Gabriel J. Zanotti se sientan motivados para su lectura y el acceso a sus obras de investigación.

F. LEOCATA

Oscar H. BELTRÁN, Héctor J. DELBOSCO, Juan F. FRANCK, Juan P. ROLDÁN (eds), *Contemplata aliis tradere*. Miscelánea homenaje al profesor Juan R. Courrèges en su 75° aniversario, Buenos Aires, Dunken, 2007, 567 pp.

El presente volumen es un homenaje a la figura de un verdadero maestro, el profesor Juan Roberto Courrèges. Al decir de los editores, pretende ser «un reconocimiento que representara los fuertes lazos de gratitud que nos unen a él por tantos motivos» (p. 7); y es que «es una noble costumbre académica entregar a nuestros maestros un fruto del estudio y de la reflexión que ellos han alentado y encendido en nosotros» (p. 7).

La voluminosa edición está compuesta por 44 artículos de diversa índole (historia de la filosofía, antropología, metafísica, gnoseología, epistemología, moral, filosofía de la naturaleza y teología), «al estilo de pequeñas enseñanzas o reflexiones, pero con un fondo común: el de ser un sencillo testimonio de la fecundidad que ha tenido a lo largo de más de 40 años la docencia de Juan R. Courrèges» (p. 7).

Los numerosos trabajos son presentados en tres secciones. En la primera, figuran personalidades del país y del extranjero; en la segunda escriben colegas y discípulos suyos con cierta trayectoria en el ámbito universitario; y en la tercera, presenta sus trabajos una generación más reciente de sus alumnos. La variedad de los temas tratados reflejan la amplitud de intereses del homenajeado.

Oscar Beltrán es quien abre esta serie de trabajos con su “Semblanza de un maestro”. Con finos y sencillos trazos, el autor nos da a conocer el ideal que dio sentido y entusiasmo a la vida del profesor Courrèges: el amor a la sabiduría. En él, nos dice Beltrán, podemos encontrar una madura síntesis de «rigor intelectual, fe religiosa y eutrapelia» (p. 10), en otras palabras, un hombre al servicio de la Verdad, y por eso, «ninguna región del universo sapiencial le era extraña» (p. 11). No sólo consagró su esfuerzo en hacer brillar en su inteligencia el reflejo de la Verdad, sino que además generosamente trabajó para que ese brillo iluminara a otros, y esto, ciertamente, no buscando la «originalidad», sino «instalado en la monotonía de la docencia, lejos de los congresos, las jornadas, los simposios, los viajes, los concursos y la fiebre por acumular una página sobre otra» (p. 15). Quiso ser un transmisor de la *philosophia perennis*, «suficiente para mantener ocupados a profesores y alumnos» (p. 15). Su enseñanza no ha querido ser sino manifestación de la verdad que lo impulsó, y por la que se sintió llamado a transmitirla a los demás.

Héctor Delbosco profundiza el tema de la docencia como una vocación. Más de una vez, nos dice el autor, escuchó al profesor Courrèges insistir sobre el valor de la docencia, incluso, frente a las demás actividades académicas. El trabajo de Delbosco nos muestra, a partir de la tradición, la primacía insustituible de la contemplación en la docencia. Las enseñanzas de San Agustín y de Santo Tomás al respecto son muy ilustrativas; «*contemplata aliis tradere* es la atinada fórmula que expresa esa tan armónica combinación» (p. 146). La enseñanza cabalmente entendida es desbordamiento, es plenitud, es abundancia de lo contemplado. Es un error, por tanto, menospreciar la docencia en función de la exaltación de la labor investigativa. La investigación no es sino un medio para alcanzar la contemplación de la cual se nutre, como de su fuente, la enseñanza.

Mons. Blanco es quien abordará la naturaleza de la investigación. Ante la dificultad de elaborar una definición de la investigación, intentará establecer una adecuada caracterización. En Santo Tomás encontrará el autor «la mejor manera de caracterizar la investigación» (p. 18) como *inquisitio rationis*, fórmula que será explicitada a lo largo del artículo.

Investigación y docencia, con sus propios métodos, tienden como término *ad quem* a la Verdad. La noción de verdad, nos dice Juan José Sanguinetti, está atravesando una profunda crisis. Verdad, relativismo y fundamentalismo son tres realidades estrechamente vinculadas y que el autor se propone ahondar. El relativismo, como un cáncer de la inteligencia, se expande con distinta intensidad en los diversos ámbitos de la cultura. Los efectos del relativismo

se dejan ver y sufrir, entre otros, en el ámbito de la educación universitaria. «El abandono de la idea de la tradición y la pérdida del potencial crítico de la filosofía» (p. 524), dice María Carolina Riva Posse, son dos características negativas del relativismo en la universidad. El resultado de esta enfermedad de la inteligencia es un «sujeto débil, sin identidad, ausente» (p. 524). Luego de una sucinta descripción de los estragos del relativismo, sobre todo en las universidades católicas, las cuales terminan perdiendo «su identidad, su propuesta frente al resto de las versiones sobre la vida y la realidad» (p. 519), la autora propone como remedio «la opción fundamental de acercarse a lo real usando adecuadamente la razón y obedeciendo a su naturaleza de apertura al significado de las cosas» (p. 524).

Será el trabajo de Marcelo Imperiale el que nos conduzca a la reflexión acerca de los presupuestos epistemológicos y metafísicos del «escepticismo», el «relativismo» y el «realismo objetivo» como actitudes frente al problema de la verdad. Estas diversas posturas ante el problema de la verdad suponen una metafísica de fondo que les da sustento. El autor analiza dos respuestas contrarias: la posición escéptico-relativista de Gianni Vattimo y la concepción clásica, propia del realismo objetivo, conforme a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. El realismo objetivo implica la trascendencia de la inteligencia, esto es, su natural ordenamiento a lo real. El conocimiento es asimilación, «esto equivale a aseverar que nuestro intelecto es capaz de recibir inmaterialmente las semejanzas de todos los objetos inteligibles reflejándolos como un espejo en su inmanencia intencional» (p. 304). De ahí que el «alma puede ser todas las cosas», al decir de Aristóteles. De este modo, el intelecto «no está constreñido al conocimiento de los conceptos recibidos *ad modum recipientis* -esto es, humanamente- en el intelecto humano» (p. 306). La consecuencia principal, que remarca Mario E. Sacchi en este trabajo referente a esta última alternativa, consiste en que el hombre se agotaría y consumiría en su conciencia subjetiva, sin reconocer ligadura alguna fuera de su propia subjetividad.

Pero, sabido es que no basta conocer la verdad y evitar aquello que nos aleja de su servicio, entiéndose aquí el relativismo. Es necesario perseverar en su noble servicio. Alberto Berro presenta su “Elogio a la fidelidad”, como la virtud del servidor y del buen administrador. La fidelidad ha sido el rasgo que ha querido resaltar en la figura del profesor Courrèges: «fue el pensar en él y para él lo que engendró este elogio» (p. 128). De modo fervoroso, conciso y profundo, el autor despliega la riqueza y belleza de esta virtud lamentablemente a veces tan olvidada. La magnanimidad es otra de las virtudes que deben acompañar a quien sirve a la Verdad. Marisa Mosto dedica su trabajo

al tema de la magnanimidad, la cual, transformada por la templanza, es servicio; superando así la dialéctica liberación y dominio -personificados en el Fausto de Goethe y en Josef K. de Kafka- como característica social de la modernidad y la posmodernidad.

Verdad, investigación, docencia, fidelidad y magnanimidad se encuentran en estrecha relación con la tradición. Courrèges fue un gran conocedor y transmisor de la tradición filosófica cristiana. El volumen presenta múltiples artículos dedicados a los grandes maestros de la tradición. Entre ellos destaca la figura de Santo Tomás de Aquino. Carlos Hoevel discurre sobre la actualidad de Santo Tomás, trayendo a colación distintas facetas del pensamiento del Doctor Angélico. Olga Larre de González realiza su aporte refiriéndose a la cosmología teológica del Comentario a las Sentencias. Santiago Argüello lo hace desde la reciente *Lectura Romana*, manifestando la centralidad de la *imago Dei* en la antropología tomista. En relación a la libertad, Juan Cruz Cruz dedica su estudio al tema de la necesidad en la libertad en la medida en que, para Santo Tomás, el «acto voluntario perfecto no se circunscribe al acto formalmente libre, sino que reviste necesidad» (p. 38), aunque una necesidad distinta de la que goza el acto imperfecto. Martín Echavarría aborda el tema de ley natural -central en el pensamiento moral del Angélico- como impresión de la luz divina en nosotros y la sindéresis como memoria del bien evitando así la «dicotomía moderna entre heteronomía y autonomía» (p. 484). Gabriel Zanotti dedicará su trabajo a la distinción esencia-acto de ser y su relación con el ser y la nada. Respecto a las fuentes que nutrieron el pensamiento del santo doctor, Thomas Rego nos muestra la deuda del Angélico con Platón y Aristóteles en lo que hace a la constitución de las sustancias, y Beatriz Reyes Oribe destaca, en la cuestión del libre albedrío, la influencia del pensamiento de San Anselmo. No debemos pasar por alto el trabajo de Claudio Torea dedicado a Avicena. No trata al autor como fuente del pensamiento tomista. Por el contrario, tratará el tema de la creación como «'Abda'», esto es, como creación inmediata, distinguiéndola de otro término usado por Avicena: "Jalq", creación mediata. Las implicancias de estos términos en relación a la materia prima y al estatuto ontológico del posible serán objeto de su artículo.

Entre los grandes maestros de la tradición cristiana que tanto alimentó a fray Tomás y a todo el pensamiento cristiano descuella la figura del gran San Agustín. Jorge Barros desarrolla la «tríada de la bondad» (p. 103), modo-especie-orden, fundamental en el pensamiento metafísico y moral del obispo de Hipona. Sabiduría XI, 21 («todo lo dispusiste con medida, número y peso»)

constituyó la materia inspiradora del santo en la «tríada de la bondad» que se continuará en las propiedades trascendentales *unum-verum-bonum*. En relación al bien, y como una voz elocuente de la tradición, Álvaro Perpere Viñuales dedica su espacio al Bien ontológico y al bien moral en el pensamiento de San Máximo el Confesor, analizando las nociones de «preferencia» y «uso».

Gran motivador de la renovación de los estudios sobre la tradición filosófica y teológica cristiana fue León XIII, sobre todo con su *Aeterni Patris*. Juan A. Levermann trata la importancia que esta carta encíclica tuvo en sí misma y como clave de comprensión del resto de las encíclicas sociales de su pontificado. A su vez, siguiendo a Gilson, nos descubre la doctrina tomista subyacente. Etienne Gilson, reconocido intérprete de la tradición, tan caro para el profesor Courrèges, será objeto de estudio de Ignacio Aguinalde, quien dedica su trabajo al pensamiento de Gilson respecto del evolucionismo de Darwin y de los neo-darwinianos.

Numerosos son también los artículos dedicados a la historia de la filosofía, tanto moderna como contemporánea. El conocimiento de la historia de la filosofía es de gran utilidad para el conocimiento de la verdad y su transmisión, ya sea porque nos presenta la verdad a la que han llegado algunos hombres, ya porque aprendemos de sus errores, ya porque profundizan y enriquecen aspectos de la realidad que desconocíamos.

Respecto al pensamiento de la época moderna encontramos el trabajo de Lía Noemí Uriarte Rebaudi que nos introduce en algunos temas centrales de la doctrina cartesiana a partir del *Discurso del Método*. Juan Pablo Roldán profundiza un aspecto especial del pensador francés. A partir del análisis de un fragmento de la IV Meditación Metafísica, el autor ve un «sorprendente redescubrimiento -único en su época- de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la libertad y el origen del mal, aunque acompañado de elementos heterogéneos explicables por la problemática de la época» (p. 300). Con el fin de evitar los extremos del arbitrarismo de Descartes y el necesitarismo de Spinoza, Leibniz desarrollará una metafísica en la que deberá depurar su concepción de la relación entre la armonía de las esencias posibles y la existencia, «de tal manera que, a través de la idea de incompatibilidad, quede un lugar reservado a lo meramente posible» (p. 472). Éste será el tema abordado por Agustín I. Echavarría. Otros autores correspondientes al período que abarca la modernidad tratados en este volumen son Francisco de Vitoria y Juan Amós Comenio. Sergio Raúl Castaño centrará su esfuerzo en la noción vitoriana de poder público. En este sentido, mostrará cómo la potestad de

régimen se reviste de una «necesidad inderogable» (p. 139) para la existencia misma del Estado, «comunidad autosuficiente por la participación del bien común político y, por ende, perfecta en el plano temporal» (p. 139). Clara Inés Stramiello profundizará la propuesta pedagógica de Comenio contenida en su ideal pansófico o de sabiduría universal, que se expresa en la frase «enseñar todo a todos» (p. 338). La pansofía «es la ciencia total o sabiduría universal, que se basa en la unidad de todo lo creado, a la cual todos deben acceder a través de la educación para lograr el fin de la vida natural y acceder al sobrenatural» (p. 338).

En cuanto a la filosofía contemporánea, María José Binetti abordará el pensamiento del danés Kierkegaard. En desacuerdo con aquellos autores que interpretan su pensamiento como una tragedia dialéctica que resultaría en el inevitable «hundimiento del yo en una conciencia irreconciliable» (p. 407), afirmará que, no obstante esta dialéctica desesperada, existe en su pensamiento una «intuición totalizadora y una decisión de unidad que sostiene por entero la existencia humana» (p. 407). La identidad personal se concreta en la presencia de sí mismo delante de Dios y junto a los otros. La relación libertad humana-Dios, es también uno de los ejes temáticos del pensamiento de Sartre. María Paola Scarinci de Delbosco nos descubrirá el proceso de paulatino alejamiento entre los dos términos antedichos -hasta llegar a la oposición- en el pensamiento de Sartre. Es en *Le Diable et le bon Dieu* donde la absolutización de la libertad humana, proporcional al vaciamiento del cielo, manifiesta a su vez el sinsentido de la tierra. Entre quienes han influido en el pensamiento de Sartre encontramos a Heidegger. El P. León Elders, del seminario de Rolduc (Holanda), ocupará su trabajo en el pensamiento metafísico del filósofo alemán. Su intento de reestablecimiento de la metafísica, según el autor, encuentra serios obstáculos, en particular en cuanto a la teología natural. El ensayo de Elders describe las propiedades del ser según Heidegger, su relación con el hombre y la cuestión de Dios. Abocados ya a los temas metafísicos, Juan F. Franck desarrollará el influjo de las críticas que Rosmini hiciera a Hegel en cuanto al principio de contradicción como identidad del ser y la nada en el devenir, en el idealismo italiano, sobre todo de Spaventa y Gentile. José Félix Cerrone, analiza, en el contexto de la Teoría del Objeto Puro de Millán Puelles, la singular situación de estos objetos: «aunque poseen una verdadera aptitud para ser, en sí misma esta aptitud no es, ontológicamente, nada, sino que se reduce a una mera objetualidad intelectual» (p. 456). Por último, entre los autores contemporáneos tratados en nuestra edición, encontramos al austríaco Victor Frankl. Claudio César García

Pintos nos presenta, de la mano de Frankl, una visión tridimensional del hombre, a saber, «biológica, psicológica-social y espiritual» (p. 171), que asume y supera muchos abordajes psicológicos propuestos en la actualidad. El peligro de comprender al hombre desde una perspectiva reduccionista puede llevar a graves errores en el campo de la ética. Así, Bernard Schumacher propone analizar y refutar algunos autores pertenecientes a la corriente utilitarista contemporánea que reducen la consideración de la persona «en base al ejercicio de determinadas propiedades, sobre todo la conciencia de sí la capacidad de moralidad» (p. 336). Como consecuencia de este grave error, Peter Singer y Tristram Engelhardt, sostienen que la experimentación en determinados seres humanos debe permitirse, pues no se trataría de personas.

Entre los temas ampliamente desarrollados y problematizados por la filosofía contemporánea encontramos la relación entre los diversos ámbitos del saber. Referidos a esta temática, Cristián Carman despliega los aportes de la epistemología contemporánea a las relaciones ciencia-fe. Ignacio Silva estudia la interpretación filosófica de la física cuántica de Werner Heisenberg, sobre todo en relación al problema ontológico y de la causalidad que plantea. Y Ralph McInerney traerá a colación la antigua disputa entre la poesía y la filosofía; ambas se deben a la contemplación de la verdad, aunque por diversos caminos. Gustavo E. Ponferrara nos muestra cómo la contemplación de la belleza del orden de la realidad «aparece como una primera manifestación de la lógica» (p. 65). Desde entonces, la lógica no será una simple «Cenicienta» de la filosofía, sino que ha merecido la atención de notables pensadores atraídos por su fuerte principalidad. Sin embargo, a pesar de la rigurosidad lógica de la filosofía, para C. S. Lewis, en lo que hace a la comprensión de las realidades más altas, encuentra una limitación, que es salvada mediante la alegoría y el mito. La primera nos expresa lo invisible a través de lo visible; el segundo soluciona parcialmente el dilema que se produce entre conocer y experimentar. Tal es la temática suscitada en el trabajo de Leonardo Caviglia. Por su parte, basada en el pensamiento de Santo Tomás, Patricia Schell profundizará el conocimiento experiencial. El conocimiento es fuente de la afectividad, pero a su vez, la afectividad es fuente de un nuevo conocimiento: conocimiento por connaturalidad, por un cierto padecer, fundado en el amor que nos une con las realidades más altas, especialmente con Dios. La conexión entre el conocimiento y la afectividad encuentra su fundamento en la mente.

Dos artículos tratarán de la Verdad «más alta», esto es de Dios. Por un lado, Azucena Adelina Fraboschi, dándonos a conocer cómo en el siglo XII, coexistiendo dos culturas –la monástica y la escolástica– no sin recelos, des-

confianza y sospechas, la abadesa Hildegarda de Bingen, con gran «osadía», llama a Dios «Filósofo», ciertamente, «el filósofo por excelencia, el solo sabio, Sabiduría creadora y ordenadora del universo» (p. 160). La consideración de la abadesa, respecto de la filosofía es favorable, si bien ordenada a la Sabiduría divina. Por otro lado, Ignacio Andereggen dedica su trabajo al conocimiento de sí mismo en la Persona de Jesucristo según el Magisterio de la Iglesia y la teología de Bartolomé Xiberta, interpretando a Santo Tomás.

Por último, teniendo en cuenta la actividad del profesor Courrèges como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, los editores han querido incorporar dos trabajos al respecto. Por un lado, el artículo de Javier R. González en el que manifiesta la influencia de la figura del *caballero andante* de la literatura caballeresca en los primeros conquistadores, exploradores y pobladores americanos. Por otro lado, Hebe Carmen Pelosi, centra su artículo «en las relaciones internacionales culturales argentino-francesas» (p. 274). La autora propone, como ejemplo de este tipo de relaciones culturales, el análisis de la visita de la Compañía de teatro Madeleine Renaud-Jean Louis Barrault, que tuvo lugar por primera vez en 1950.

Los 44 trabajos recogidos en esta edición son una muestra de la fecundidad de una vocación vivida con entusiasmo. La labor docente de Courrèges bien puede resumirse en «contemplar y dar a otros lo contemplado». Muchos estudiantes han sido enriquecidos por su trabajo y ejemplo. En enero de 2009, el eminente profesor dejó esta vida para contemplar cara a cara la Verdad que tanto buscó y amó. La presente reseña quisiera ser, entonces, un homenaje a la figura, ya ausente en persona pero presente en sus frutos, de Juan Roberto Courrèges, profesor de Filosofía.

M. PALACIOS

Adolphe GESCHÉ, *El Mal. Dios para pensar I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004, 198 pp.

El presente libro es el primero de una serie que lleva el título de Dios para Pensar. La serie consta de siete tomos, los cuales son: I - El mal; II - El hombre; III- Dios; IV - El cosmos; V- El destino; VI - Jesucristo; y finalmente, VII - El sentido. El libro consta de cuatro capítulos en los cuales aborda diversas perspectivas en relación al mal y a su problemática en torno al hombre y en torno a Dios. Aquí, como en el resto de la serie, aborda diversos

temas a los cuales plantea desde Dios para así llevarlos al extremo y ahondarlos con la máxima profundidad posible.

El primer capítulo, *Tópicos de la cuestión del mal*, presenta los distintos enfoques a partir de los cuales se puede comprender el mal, o más bien, enfoques desde los cuales se puede partir para intentar «entender» al mal. Gesché critica y desmiente varios de ellos por su irrealidad o su excesiva racionalidad para tratar un tema tan doloroso y que involucra desde esferas tan íntimas a los hombres.

El clásico argumento ateo por el cual no se puede concebir la existencia de Dios dado el mal en el mundo y su realidad visible es el *contra deo*. Este argumento defiende que la idea de Dios es incompatible con el mal en que vivimos, por lo cual se termina afirmando que «la idea de Dios» es la de un Dios excelso y distante que no comparte absolutamente nada con el Dios Cristiano encarnado. El argumento *Pro Deo* es aquel que intenta salvar a Dios de las consecuencias de que el mal exista e intenta hacerlo inocente de todo, por lo cual el hombre y su libertad se vuelven los responsables absolutos del mal. A partir de ello, el autor afirma la necesidad de tratar el tema del mal *In Deo* dado que las soluciones anteriores dejaban a Dios al margen, así como al hombre puesto que «al orillar a Dios, se ha eludido un problema humano» (p. 27). «Que la cuestión pase por Dios no es simplemente algo que esté permitido o que sea interesante, sino algo que resulta necesario, que pertenece a la naturaleza y a la exigencia misma de la cuestión. Si hay una cuestión teológica, es ésta. Y mucho más teológica que filosófica. El reto de la teología es el llegar al fondo de la cuestión del mal, cuestión humana, que llega hasta hacer de ella una cuestión de Dios. El verdadero dolor que sale del hombre, me parece pertenecer en primer lugar a Dios» (p. 30).

Por último, el autor piensa que el escándalo del mal es un problema o clamor en donde el reclamo del hombre coincide con el de Dios, puesto que el mal es irracional e inadmisible; por tanto supone y exige que, desde el principio, sea Dios mismo el que se levanta contra él antes de cualquier otro. Dios es la respuesta *in persona* contra el mal, puesto que el mal plantea un *Cum Deo contra malum*. Dado que el hombre conquista su libertad en Dios, la cuestión se torna aquí un *Ad Deum*, donde la pregunta por el mal se dirige hacia Dios el cual es un Tú, una presencia, en donde se hace posible una respuesta. Con la pregunta dirigida a Dios, se descubre una alteridad. «El hombre es fundamentalmente el ser que necesita de la alteridad para comprenderse y medirse» (p. 33). En este encuentro de alteridades es en donde el hombre encuentra el soporte para la lucha con el mal, en un Otro y su respuesta.

El segundo capítulo, *Dios en el enigma del mal*, define al mal desde una perspectiva vital y existencial como una realidad terrible, «más terrible aún por el hecho de que lleva a una perplejidad que no es posible eludir» (p. 51). El mal es trazado en el *Génesis* como un imprevisto, una sorpresa, a la cual el hombre consciente y que a su vez le precede. «Para el génesis, si nos atenemos a una lectura hermenéutica del texto, el mal es lo que no estaba previsto» (p. 53). El mal es un accidente que viene de un personaje desconocido en el texto, el Demonio-serpiente. El texto propone no afirmar una culpabilidad inmediata sino que es una declaración de inocencia que abre a la responsabilidad, por no ser culpable. Afirma luego el autor que «paradójicamente, la desculpabilización (en primer grado) libera a los actores para el combate» (p. 56). El hombre se ve así librado de una complicidad inmanente de la cual podría no salir nunca, lo mismo que Dios. El autor sostiene el lugar irracional y enigmático del mal, el cual se ubica en el lugar del Demonio o la serpiente en el texto bíblico. El mal es completamente injustificado, se lo designa como lo inadmisibles y despiadado, es el exceso. El mal desorienta al hombre respecto a su finalidad (cf. p. 59), lo des-finaliza. «La exposición narrativa, apoyada en la Escritura, nos ha enseñado a dirigir sobre el mal y sobre el pecado una mirada distinta a la que solíamos tener hasta ahora» (p. 68). El mal se presenta como una seducción, que tiene lugar en Eva y que indica que «todo culpable es víctima de de unas sollicitaciones, de una herencia, del peso de unos condicionamientos sociales y psíquicos que hemos de tener en cuenta y de los que debemos intentar liberarlo» (p. 66). A partir de ello, traza la necesidad de des-moralizar el mal, liberarlo de la culpa porque «cuanto menos culpable es uno, tanto mejor armado está para ser responsable» (p. 71). Esto no quita el aporte rico y profundo que ha hecho la teología cristiana al concepto de sentido y destino del hombre, puesto que el pensar al mal como pecado rompió con el fatalismo griego. Si se lo concibe al hombre como culpable es porque fue libre y responsable, pero teniendo en cuenta que hay una dimensión del mal de la que el hombre no es culpable en primer grado y, por lo tanto, no debe caerse en el peligro del moralismo de culpabilidad, ni en uno de culpabilización, ni justificación.

El tercer capítulo, *El pecado original y la culpabilidad en occidente*, retoma temas ya tratados en los capítulos anteriores pero resaltando la necesidad de rescatar la verdad liberadora en la denuncia contra el mal. Analiza la culpabilidad en la teología y teodicea en relación al mal, teniendo en cuenta de que la psicología y el psicoanálisis han ayudado al hombre a liberarse de fantasmas alienantes y muchas veces mortíferos; recorre la historia de la teología en torno

al tema; y propone sacar a la luz el enigma del mal y los textos bíblicos donde se muestra la responsabilidad de solidaridad y de libertad del hombre en el pecado. La tradición judeo- cristiana le da un nombre al mal y se sitúa en las antípodas de dos grandes tendencias de explicación de la inserción del mal en el mundo: las cosmogonías orientales donde los dioses son responsables del mal, por lo cual la naturaleza es antológicamente mala; y los esquemas míticos de herencia griega donde el hombre es *el* responsable del mal, los mitos de Sísifo y Prometeo. Al contrario, la tradición cristiana considera que hay un mal que nos precede, no somos iniciadores absolutos, y por mas que el hombre sea víctima, no se elude la esfera de responsabilidad del mismo.

El cuarto capítulo, *Las teologías de la liberación y el mal*, expone los aportes que realizó la teología de la liberación en torno al tema del mal, cómo contribuyó la misma a captar el *mysterium iniquitatis* con el que el hombre se enfrenta día a día, y finalmente, describe algunos olvidos de la teología.

Gesché detalla las dos grandes tradiciones cristianas sobre el enfoque del mal, la paulina, cuyo énfasis se encuentra en torno a la falta del hombre y centra su atención en el culpable; y la lucana, del Evangelio de Lucas, en donde el mal no es debido a una falta sino que es padecido, el mal-desgracia es soportado y que por lo tanto centra su atención en la víctima. Estas dos tradiciones conllevan su práctica concomitante, mientras que la tradición paulina propone la penitencia, la confesión, la expiación; la tradición lucana conlleva la creación de instituciones caritativas, de ayuda y beneficencia. La primera apela a una transformación del corazón, y la segunda apunta a la acción. Los dos planteos se equilibran mutuamente en la práctica al envolver desde distintos puntos de vista las dos caras del mal en la realidad: la subjetiva y la objetiva. Pocas tradiciones se han centrado en el mal como desgracia, o mal-desgracia como lo llama el autor, sino que occidente en su mayoría ha tratado al mal-culpable haciéndose cargo del culpable y olvidando a la víctima en un primer lugar (cf. p. 127). Esto ha llevado a una concepción de la falta y la culpabilidad muy estrecha y paralizante, y a una «pastoral del terror» (cf. p. 128), la cual, a pesar de su misericordia, ha hecho estragos.

El autor también analiza cómo la tradición occidental siempre buscó el origen o causa de los hechos, dando lugar a las ciencias y su desarrollo, cuando la palabra causa tiene generalmente un sentido judicial, y es esta tendencia podría compararse con la de tentar de buscar siempre al culpable. Retomando la tradición de san Agustín y la distinción que hizo en torno al mal, entre mal de pena y mal de falta, Gesché concluye que a pesar del esclarecimiento de esta distinción, la misma ha llevado a concebir todo mal como causado por algún

culpable o en su defecto un mal como castigo por la culpabilidad anterior, castigada en el presente, con lo cual toda forma de mal es una desgracia. Esta distinción y la concepción posterior no contemplan el mal inocente, el inmerecido. Frente a esto, el autor analiza que justamente es el mal-desgracia al que la modernidad se encuentra más sensible (p. 131). El mal que cae sobre el inocente sin ser «merecido» por una falta anterior es el que constituye el escándalo. Esta es la concepción que toman las teologías de la liberación y por lo cual su propuesta se vuelve valiosa. Resaltan el mal desgracia poniendo el énfasis en la dimensión inocente del mal que es padecido por muchos inocentes con respecto a ese mal. En la tradición cristiana el mal se considera combatible, en dos sentidos, en cuanto algo permitido y posible. Pero en cuanto al mal desgracia, que es un mal objetivo y que padecemos «inocentemente», se torna más difícil la lucha y el combate con esta realidad injustificable. En este punto, el autor retoma las tesis de las Teologías de la liberación y resalta el hecho de que fueron ellas las que proclamaron la necesidad de combatir este mal con la praxis y teoría de la salvación. Es necesaria no sólo la conversión y practica interior de cada persona, sino también una práctica exterior, concreta e histórica, encarnada (cf. p. 139), para lo cual también tiene que realizarse una lectura histórica y material. «Se trata de buscar cuales son las condiciones concretas e históricas, sociales y económicas, culturales y coyunturales de la pobreza, del hambre, de la injusticia y hasta de las catástrofes naturales» (p. 140).

Muchas veces acontece que ante una innovación teórica o un descubrimiento o re-descubrimiento, siguen teniendo peso las estructuras antiguas, las cuales limitan y coartan la nueva lógica. Gesché sostiene que «del encuentro entre las dos concepciones del mal, en donde el análisis que se hace del mal-desgracia se sigue realizando en parte con los instrumentos conceptuales o teológicos que funcionan (bien o mal...) a propósito del mal interior y subjetivo, pero que no tienen precisamente su lugar operativo» (p. 142). Esto puede llevar a continuar tratando el mal desgracia con culpabilismo, o también, con una gran tendencia justiciera. Afirma el autor: «Seamos claros. Es evidente que hay que luchar por la justicia y que para ello hay que denunciar las situaciones de injusticia y hasta a los que se considera como culpables o responsables de ellas. (...) La justicia es quizás la virtud, no solo mas difícil de definir sino la más difícil de practicar con... justicia. (...) En la búsqueda de la justicia uno se convierte fácilmente en justiciero y hasta en persecuidor» (p. 147).

Gesché señala que el rol del cristiano en la sociedad implica el denunciar, pero cuestionándose si en la denuncia debería apelarse a la culpabilidad o a la responsabilidad. ¿Es posible atribuirle todo un hecho a un culpable y

pensar que siempre la causa sea una subjetividad perversa? Esta actitud cae en el riesgo de culpabilizar al otro, pero también a uno mismo, hacerse culpable de todo y cargar con ello. Por eso Gesché plantea diversas propuestas de combate desde varias perspectivas. La perspectiva *Psíquica*, puesto que no debe pensarse de modo individual en la responsabilidad o culpabilidad de los hechos puesto que el mal-desgracia generalmente tiene un carácter trans-personal y colectivo, y debe combatirse de la misma manera. El pecado original auxilia en la comprensión de ello, dado que puede darse la responsabilidad sin la culpabilidad individual, y al cual debe imponérsele un combate solidario. La salida *Estética*, que posibilita otro prisma a partir del cual ver las cosas: la estética toca «unas cuerdas distintas de las de la racionalidad, la moral y la acción» (p. 153). La salida *Litúrgica*, como recuerdo, memoria y como fiesta de anticipación, espera de un nuevo cumplimiento, en donde la *memoria passionis* es *memoria Dei*, citando a san Agustín. La perspectiva *Escatológica* refuerza la necesidad de esperanza utópica pero teniendo en cuenta que el fin del hombre es trans-histórico y trascendente. Sin dejar de lado que la misma historia humana encierra una dimensión sobrenatural y trans-historizada (cf. p. 160), y teniendo en cuenta la esperanza cristiana, nuestro deseo no siempre conciente del paraíso, es como la lógica de la salvación y la esperanza a pesar del mal se hace posible. Es necesaria una trascendencia, aunque no se llegue a pensar en un Ser trascendente, puesto que el hombre pierde el aliento si sólo piensa en la realización histórica de su destino, el hombre es un ser terreno y celestial, y prescindir de alguna de las dimensiones podría ser una evasión o un peligroso olvido. La salida *teo-lógica* establece una crítica a las teologías de la liberación a partir de una «concepción insuficientemente crítica de Dios» (p. 163).

Finalmente, la última condición de combate es proponer una salida *Patética*, la cual implica concebir al hombre como un «zoon pathetikon, un ser de carne y sangre, de sensibilidad y afectividad; (...) es un ser que sufre, que tiene pasiones, es un ser sensible» (p. 165). El hombre necesita de una gran emoción o pasión que lo movilice, se necesita «un pueblo trascendido» para que se movilice a hacer grandes cambios. «El hombre no puede movilizarse sin sentirse llevado en todo su ser por un sentimiento que lo desborde» (p. 165). Es necesario no caer en la pura racionalidad que lleva a miradas excesivamente éticas y ser sensibles a la dimensión simbólica que hay en el hombre: «El símbolo anticipa. Mientras que la realidad esperada no siempre está ahí, y mientras que la razón y las manos se cansan, lo patético que hay en nosotros, evidentemente más sensible a lo simbólico, descubre ya apasionadamente lo que está delante. (...) La fuerza de la patética simbólica consiste en ver de una sola ojeada la totalidad

de un proceso, mientras que la racionalidad descompone demasiado los elementos» (p. 166).

El quinto y último capítulo del libro, *Odisea de la teodicea. Dios en la objeción del mal*, recorre los orígenes y discursos filosóficos que dieron origen a la teodicea como tal en donde era necesario justificar a Dios para que ello no pusiera en riesgo la salvación del hombre. «Los discursos de la filosofía y de las teologías han funcionado oportunamente. Dios existe tal como debe ser (bueno, justo, etc.); por tanto, yo estoy virtualmente salvado» (p. 170). La teodicea postula entonces una antropodicea en donde luego se fundará la esperanza de «salvación» ante la muerte de Dios. El problema del mal en las teorías modernas de la «muerte de Dios» ha conllevado una gran carga sobre el hombre, dado que la objeción del mal se vuelve contra él. Gesché afirma que con el programa de Feuerbach de recuperación de atributos del hombre se ha caído también en una superresponsabilidad y una súper-culpabilización puesto que «una vez que el hombre ha sustituido a Dios, ha de cargar en su alforja una pesada herencia» (p. 173). El hombre al hacerse Dios, se convierte en blanco de todas las objeciones que anteriormente recaían en él.

Gesché afirma que la teodicea clásica «pertenece a otra época» y que no ha podido responder a las exigencias de las filosofías y teologías de la muerte de Dios. Esto se dio porque la época clásica sólo tenía necesidad de argumentos de pura razón y ahora se vive el mal como una objeción existencial y social; y porque hoy en día la humanidad apela a un nuevo recurso a lo sagrado, luego de la muerte de Dios y del hombre, en donde la teodicea tiene que volver con una fuerza renovada. «La teología clásica faltó finalmente tan sólo porque ignoró la reivindicación de la fe y porque de este modo, al hacer de esta cuestión una simple cuestión de la razón, acabó olvidándose de que se trataba de Dios y del creyente» (p. 176). La objeción se encuentra en el seno mismo de la fe, por tanto, Gesché intenta responder a la misma desde la fe, Dios y su naturaleza, ahondar en Dios para que no se vuelva una necesidad de responder racionalmente, sino un camino de fuego que hay que atravesar para acercarse a Él, humildemente. «Un grito nos lleva mas lejos que una reverencia falsamente halagadora» (p. 177). «Creo que una teodicea que encuentra a Dios en el recoveco de su contradicción y de su escándalo es la única que puede cumplir con su deber» (p. 179). Este es el desafío de la *Odisea de la Teodicea* y del hombre en cuanto ser creado libre. «Afirmo que la objeción no es blasfemia, que esos lugares de Kenosis y de 'ausencia' de Dios acaban revelándose, a diferencia de ciertos lugares de gloria, como lugares de epifanía de Dios» (p. 181). La objeción es real, y muchas veces de allí se puede escuchar la mejor respuesta.

Adolphe GESCHÉ, *El Sentido. Dios para pensar VII*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004, 206 pp.

El presente libro es el último de una serie que lleva el título de *Dios para Pensar*. La serie consta de siete tomos, los cuales son: I - El mal; II - El hombre; III - Dios; IV - El cosmos; V - El destino; VI - Jesucristo; y finalmente, VII - El sentido.

A lo largo de la serie Adolphe Gesché expone su dogmática entorno a diversas temáticas con una prosa atrapante y desafiante. El autor recorre diversos temas siempre refiriéndolos al hombre y llevándolos al borde, a exceso, al extremo, lo cual implica también el pensarlos desde Dios. Es por ello que la serie lleva el título "Dios para pensar", aquí se piensa el sentido en el exceso, en Dios.

Olegario González de Cardenal expone en el prólogo que "el libro (...) ofrece una respuesta hermenéutica, con Husserl, Levinas y Ricoeur en el fondo, describiendo los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente aparece como revelación y reto, don y pregunta" (p. 11). La obra consta de un itinerario, entrelazado con el método fenomenológico, de análisis de las situaciones personales en las que la persona se encuentra emplazada por el sentido. El objetivo del libro es mostrar aquellos lugares teológicos en donde el sentido se hace presente y llevar el resultado a la teología para brindarle al análisis una profundidad radical.

El sentido es algo que acontece sin más, no necesita ninguna otra justificación, y la teología "ofrece aquí su colaboración, que no consiste en ser arbitro del sentido sino la de ofrecer un lugar donde también es posible que el sentido se produzca" (p. 20). La teología y su experiencia le aportan a la cuestión del sentido todo el universo que constituye a la fe cristiana en relación al don y la donación, la gratuidad y la gracia. Es por ello que el autor propone como substrato de todo su análisis la *teología del don*, donde todo debe ser vivido en una libertad gozosa en donde la transformación de las cosas le otorga a la realidad un rostro nuevo. La teología del don va a ser un pie fundamental en el análisis de la antropología del sentido. En la misma línea se puede ubicar otra de las categorías que constituye una bisagra fundamental en el pensamiento del autor, *el principio del exceso* - una clave fundamental del mensaje cristiano por lo cual no puede olvidarse que "todo don, todo sentido, es un exceso" (p. 32).

Los lugares que propone Gesché para aproximarse al sentido y que constituyen la estructura del libro son: la libertad, la identidad, el destino, la esperanza y lo imaginario.

El primer capítulo del libro, denominado *La libertad como invención y creación*, examina y analiza el sentido como fruto y don de una actividad propiamente humana, la libertad. La libertad, abordada por la teología, va a ofrecer una nueva perspectiva de análisis a la clásica griega. El concepto de libertad puede ser abarcado a partir de diversas perspectivas, pero Gesché proyecta el análisis a partir de la novedad que la religión judeo-cristiana le otorga a la misma. "El hombre es un ser creado libre" (p. 31), afirma, por lo cual la libertad deviene una cualidad originaria del hombre, que involucra un llamado y una vocación personal; es un don que nos permite y nos invita a participar del mismo designio de Dios. La libertad como origen del hombre ubica al hombre de modo eminente como Persona, le otorga el valor y lugar central en la creación y le brinda el placer de hacer que la vida resulte posible y deseable. Asimismo, la libertad considerada dentro de la concepción de un Dios que se ha desposeído y vaciado por nosotros, el Dios de la Kenosis, que también se convierte en un *Dios ausente* por momentos, alude a la necesidad de "mantener, incluso ante Dios, una distancia para que seamos nosotros-mismos" (p. 36). "Que el hombre sea así parcialmente un enigma para sí mismo y para los demás, esto es lo que le salva de estar totalmente absorbido y apresado por una mirada. Y sin duda es bueno que nosotros sigamos siendo, al menos en parte, un enigma para Dios" (p. 37).

Las afirmaciones sobre la trascendencia de Dios pueden ser exagerados o abrumantes para el hombre, es por eso, que Gesché advierte también aquí sobre el peligro de afirmarse en una pseudo-trascendencia así como de sobre-determinar a Dios en el peligro de otorgarle atributos fuera de medida. Por ello afirma que la antropología puede y debe actuar como un alerta de la teología al poder "denunciar" signos o indicios de haber caído en un error. "A menudo un error teológico es ante todo y esencialmente un error antropológico" (p. 39). La relación entre ambas ciencias es reciproca dado que la teología también le realiza un aporte fundamental a la antropología, dado que nos sitúa en el origen de nosotros mismos y de nuestra libertad. "El verdadero sentido de la afirmación de Dios consiste, según eso, en darnos acceso a nosotros mismos" (p. 45). El verdadero valor de nuestro ser en tanto que hombres nos viene dado en todo su sentido al ubicarnos frente a la Alteridad, frente al Gran Otro que nos sitúa en nuestro origen.

El segundo capítulo, *La identidad como confrontación con Dios*, entrelaza e impone la necesidad de formular el binomio, alteridad- identidad, para comprender verdaderamente el sentido. El autor propone una antropología de la identidad, fundada sobre el pensamiento de Levinas, en donde el otro es aquel

que por su misma alteridad me llama, me alienta, me convoca y me hace salir de mi propio hermetismo y encerramiento. El concepto de identidad se vuelve un concepto fundamental para la antropología y, por lo tanto, también para la teología. El otro es aquel que me nombra, que me identifica y me anuncia. Gesché sostiene que "cuánto más elevado sea aquel que es mi "otro", cuando mayor sea la alteridad, ¿no se afianzará más mi propia identidad?" (p. 72). Por eso, cuando el Otro es Dios, "la heteronomía se vuelve teonomía" (p. 71) y "esta teonomía funda nuestra autonomía, es decir, la fundamenta en nuestra misma creación como definición querida de nuestro ser" (p. 80).

Nuestra responsabilidad es responder al llamado, a la alteridad que nos convoca. Alteridad que se ofrece como un don, libremente, y que, gracias a ese don, el hombre encuentra el mismo corazón de la gracia en su humanidad. El hombre solo puede responder a esa gracia actuando libremente: "Esta es la grandeza de la intuición cristiana – no hay que tener miedo a decirlo que, por una parte, no deja al hombre en el desierto, sin ninguna señal ni referencia, y que, por otra, al mismo tiempo le dice que él sigue siendo un ser libre para escogerse y hacer su destino, un destino que, en este sentido, depende de él. (...) La afirmación de la existencia de Dios (...) se convierte en una provocación para que yo sea yo mismo" (p. 90).

El tercer capítulo, *La identidad como confrontación con Dios*, abarca la noción del sentido a partir del destino. "En el fondo la pregunta que cada hombre ha de contestar es la del destino que desea darse a sí mismo" (p. 91). El tema del destino es delicado de tratar, no todos los hombres pueden plantárselo y muchas son los hombres aplastados, desesperanzados y excluidos, "golpeados por una desdicha que ni siquiera puede hablar" (p. 91), cita Gesché a Shakespeare. El destino habla del deseo del hombre de darse un deseo, para lo cual deben analizarse diversas condiciones que pueden actuar como motor del mismo o como resistencias. A pesar de las mismas, "el hombre (...) pretende vencer todo aquello que tiende a presentarse ante él como expresión de fatalidad" (p. 92). Por ello, por este deseo de vencer al Destino es que Gesché analiza diversas posiciones antro-po-teológicas en donde guía la reflexión a partir de una Palabra que nos es dada y que engrandece nuestro destino. El hombre desea dar a su vida una tarea y orientación que marcará toda su vida, su existencia única, pero a su vez, teme el fatalismo. Por ello, ha sido de gran ayuda el aporte del psicoanálisis para superar los condicionamientos negativos y transformarlos en condiciones positivas, haciéndonos dueños de nuestra propia vida. El autor indica que el exceso y nuestra parte irracional (sueños, deseos, mitos, arte, amor) son aquellas rea-

lidades que constituyen la posibilidad del proyecto humano. "Sólo las palabras de exceso son capaces de hacer que el hombre sea un ser deseante" (p. 111), movilizado. El hombre es un ser de deseo de confines y de absoluto, de sueños y de visión, de excesos. Es esto lo que abre las puertas de la pasión del hombre y lo moviliza a buscarlo, aquello que lo despierta y lo llama. Para concluir este capítulo, Gesché afirma que la Teología y las Escrituras le ofrecen al hombre un destino teologal, una esperanza de eternidad y de participación en la vida misma de Dios, que se trata de un don que nos viene de afuera, una alteridad que nos visita sin cesar, y en donde el hombre "descubre que le ofrecen una cosa distinta de aquello que él puede darse a sí mismo" (p. 125). Nuestro destino se puede construir en Dios, puesto que él mismo ha descendido a nosotros. "(La teología y la fe) al proponerle una antropología teologal (al hombre), le presenta al hombre una antropología de destino, una antropología abierta al exceso" (p. 129).

El capítulo cuatro, *La esperanza como sabiduría*, continúa la temática en torno a aquello que se inscribe en el corazón del hombre, y le da sentido. Por ello, la fe vuelve a iluminar el campo antropológico puesto que le aporta a la esperanza el hecho de ser una esperanza fundada. La fe es la convicción que nos permite esperar, la fe sostiene y garantiza la esperanza. La esperanza, a partir de esta perspectiva, nos invita a recorrer nuestro pasado iluminándolo y nos invita a la apertura e invención de nuestra vida en el sentido. Gesché advierte y recapitula sobre las grandes tentaciones y el gran peligro que muchas veces hace al cristiano encerrarse en "las trincheras de las propias referencias" (p. 147), en las propias seguridades y esquemas, lo cual bloquea la salida inventiva, creativa. Por ello, siguiendo la línea del exceso que viene acompañando todas las temáticas tratadas, Gesché afirma que no se puede vivir sin utopía ni locura (cf. p. 135), entendiendo a esta locura como una búsqueda del corazón humano por encontrar una trascendencia que pueda ser efectiva en el mundo. La búsqueda se orienta al salir de encerramientos, una salida a la interpretación, la cual abre a nuevos mundos y a la imaginación.

Por último, el autor dedica el capítulo final al *Imaginario como fiesta del sentido*, introduciendo una perspectiva realmente interesante y rica. El imaginario es el lugar de desborde que "excede a las reglas de la racionalidad y donde entra en juego el sentimiento y la pasión, lo inalcanzable y lo soñable, lo imposible como necesario y lo inconquistable como suplicable" (p. 11). Hablar sobre el sentido necesita tanto del campo racional así como del imaginario. El imaginario forma parte de la tradición, las narraciones en las que el hombre se arraiga, la vida que se remueve en la sensibilidad, afectividad y

emociones. El mundo de lo imaginario es la apertura de la lógica, la salida del encierro. El imaginario no nos saca de la realidad sino que a partir de los sueños permite penetrar mas en la vida y la inventiva. El mismo genera una apertura a situaciones inéditas y culturalmente diversas. En los espacios abiertos por la imaginación podemos construir mundos de hipótesis que la realidad fáctica no logra ofrecernos. El imaginario es un fondo en el que podemos sumergirnos sin cesar, y que nos eleva a partir de un mundo que nos habita y visita. Es un lugar abierto en nosotros. Por ello, proyecta un imaginario literario a partir del cual se desprende una antropología literaria. La literatura es un auténtico lugar, locus, de epistemología del hombre. El recurso a la ficción libera el campo de despliegue del hombre en lo imaginario. Son relatos que me piden que penetre y en donde el hombre se puede situar libremente. Transgrede los hechos reales y libera el decir humano sobre realidades difíciles de comunicar. "Paradójicamente, lo real puede alejarnos mucho más de lo humano que el recurso al arte y a lo imaginario" (p. 162). La literatura posee un verdadero poder de descubrimiento y muchas veces la ficción nos enseña infinitas cosas sobre el hombre con mayor amplitud y mejor que la antropología racional.

Gesché propone luego un imaginario teológico, en donde confluye lo dicho con anterioridad pero ya en relación a los textos bíblicos. La Iglesia invoca y utiliza todos los años en la liturgia mitos, relatos, que recorren al Antiguo y Nuevo Testamento. Ellos conforman el simbolismo e imaginario del que parte la fe. Son los relatos que repetimos y recitamos de modo actual cada año, con sentido renovado y formando parte de nuestra vida. Cada año interpelan, llaman, cambian. Revelan algo nuevo, se actualizan. La teología puede convertirse en una *Antropología de la Revelación* en tanto que el hombre necesita de una Alteridad y un relato que lo trascienda. El imaginario y las narraciones que lo componen muestran aquello del hombre no dicho, el enigma, que solo puede comprenderse a partir de la trascendencia. El mundo puede ser un mito, una epifanía, una leyenda, que necesita ser leída. La teología que incorpore los relatos sobre el mundo y el hombre, tiene una palabra que decir sobre el hombre a partir de la trascendencia. En el exceso y en el horizonte abierto el hombre puede pensarse de modo más radical. Esta es la lectura de la teología que lleva a cabo Gesché, la cual implica indudablemente una *Antropología de la Revelación*.

P. CALVO

Edgardo MORALES, *Los Sacramentos, Divinos Misterios. Acciones de Cristo, Obra del Espíritu y de su Iglesia*, Buenos Aires, Editorial San Benito, 2007, 159 pp.

El Pbro. Edgardo Morales, Doctor en Teología y Ciencia Patrística, y profesor en el Seminario Arquidiocesano de Tucumán nos presenta un estudio teológico y contemplativo sobre los Sacramentos en general, los Divinos Misterios. Él mismo expresa cuál es el camino que elige para mostrar el contenido: *la realización sacramental de los Misterios de Cristo por la acción del mismo Cristo, el Espíritu y la Iglesia, siguiendo como paradigma la acción de las Divinas Personas tanto en la «Teología» como en la «Economía»* (p. 88). Un importante objetivo adicional es ayudar a «comprender la mentalidad de los cristianos orientales con los que, en este punto, estamos en plena comunión» (p. 23), con clara intención ecuménica, ayudando al conocimiento recíproco.

A lo largo del libro abundan las citas de los Padres de la Iglesia y de otros escritores eclesiásticos, tanto occidentales como orientales, entre los que destaca el Pseudo Dionisio Areopágita. Sin embargo, dada la búsqueda de comprensión de la tradición oriental, se incluyen también muchos teólogos ortodoxos, como Gregorio Palamás, Nicolás Cabasilas y Dumitru Staniloaë. Es amplio y muy instructivo el continuo recurso al Magisterio actual de la Iglesia, en particular al Catecismo de la Iglesia Católica y a la Exhortación Postsinodal *Sacramentum Caritatis* (2007). Finalmente, utiliza también la Filosofía en aquello que aporta a la profundización de la Teología Sacramental. Son interesantes las referencias a la teoría del signo y del símbolo, a la explicación de la materia y forma y al fundamento nominalista de la eclesiología de los reformadores del siglo XVI, que afirma que la Iglesia (concepto universal) sólo existe cuando la asamblea celebrante (entidades particulares) está reunida.

Para la exposición del tema, Morales se sirve de cuatro capítulos introductorios, en los que desarrolla los conceptos fundamentales para el resto del libro, y de otros dos capítulos, los más extensos, en los que explica la obra conjunta de Cristo, el Espíritu Santo y la Iglesia en los Sacramentos.

En primer lugar, se nos presenta la distinción entre *oikonomía* – *dispensatio* y *teología* – *dispositio*. Por medio de la primera y a través de los Sacramentos que a ella pertenecen, el hombre es introducido en la vida intratrinitaria, por la participación de la Naturaleza Divina.

Ya que es necesario «enraizar la reflexión teológica sobre los sacramentos en general en la misma actividad divina intratrinitaria» (p. 26), y que el fin de los Divinos Misterios es la introducción en la Comunión Trinitaria,

ésta se estudia a continuación. Se ubica entonces el tema de la *pericoreis*, comunión interpersonal intratrinitaria, «que es a la vez, distinción, interpenetración y presencia de las Personas divinas entre sí» (p. 33).

Pero la realización de los Divinos Misterios no tiene como paradigma ni la acción intratrinitaria ni la creación, sino la Encarnación del Verbo. Los Sacramentos son acciones de Cristo, acciones teándricas, cuya obra propia en el hombre «consiste en transformarnos en Él» (p. 45).

Los Sacramentos, actos de Cristo, son también del Espíritu Santo, que lleva a plenitud la obra comenzada por Él, en continuidad con su misión sacerdotal. El papel del Espíritu en los Sacramentos se manifiesta en sus misiones: congregar a los corazones por la fe, poner en Comunión con Cristo para formar su Cuerpo, hacernos «resplandecer... como hijos ante el Padre y al Padre ante nosotros» (p. 63).

Luego de establecer y estudiar estos conceptos básicos, es posible desarrollar los aspectos de la actuación sacramental por la obra de Cristo, del Espíritu y de la Iglesia. Para esto es necesario avanzar «en los elementos humanos y sensibles que cooperan, por voluntad divina, en la realización en el tiempo de estas realidades eternas» (p. 82). Esta mediación material incluye múltiples facetas adaptadas tanto a la realidad divina (que se busca transmitir) como a la realidad humana (hacia la cual se busca transmitir). Así, se llega a los cuatro constitutivos de los Sacramentos: el signo exterior sensible, la realidad contenida en esos signos, la institución por parte de Cristo, y la realización celebrativa por el ministro adecuado.

Los Sacramentos instituidos por Cristo y celebrados en la Iglesia son eficaces y por ellos se realiza la divinización del hombre. Así se introduce un tema fundamental en la teología de los Divinos Misterios, la finalidad de la obra de creación y de re-creación: el hombre en comunión con Dios, divinizado. Se llega así al último aspecto del libro, el triple efecto de los Sacramentos: la gracia, el carácter sacramental, la celebración eclesial de los sacramentos.

Para terminar, dada la riqueza contenida en las citas que se nos proponen en este trabajo, sería muy útil para el lector que, en una próxima edición, se incluyera un índice de autores y de citas.

E. J. ROSAZ