

Recensiones

Guillermo A. JUÁREZ, *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación. Córdoba, Ediciones del Copista, 2008, 644 pp.

El libro del Padre Guillermo Juárez no necesita nuestra recomendación. Todos los lectores podrán constatar el alto valor de esta investigación cuyas conclusiones están sólidamente fundadas sobre una lectura rigurosa de textos patrísticos y medievales. Los lectores notarán, así mismo, desde las primeras páginas, que este libro requiere una atención constante, pues su lectura es exigente. Esta dificultad proviene del mismo tema que reúne la teología trinitaria, la doctrina de la creación y la antropología teológica. Esta convergencia requiere una profunda reflexión metafísica, la única capaz de suministrar los instrumentos apropiados para una tal síntesis en autores cuyo pensamiento no tiene precisamente la reputación de ser fácil. Sin embargo, a lo largo de los capítulos, los lectores descubrirán que este libro no les ofrece solamente una reflexión erudita sobre la historia de las doctrinas, sino que suministra, en realidad, una verdadera clave para la inteligencia teológica del misterio cristiano en la escuela de Santo Tomás de Aquino. Es por eso que, al inicio de este libro, quisiera llamar la atención sobre los principales desafíos de esta investigación y presentar su tesis central, haciendo notar igualmente algunos aspectos de su método ejemplar y de sus aportes originales.

El propósito central de este libro es explicar la enseñanza del *Scriptum super Sententiis* de Santo Tomás de Aquino sobre la presencia de Dios en todas las creaturas y sobre la presencia especial de Dios en los justos. Más precisamente, este libro muestra las relaciones de estos dos “modos” de la presencia de Dios en la explicación que da de ellos la primera enseñanza universitaria de Santo Tomás de Aquino. A primera vista, este tema podría

parecer muy limitado porque concierne a un punto particular de la doctrina sobre Dios en un autor determinado. Pero se trata, en realidad, de un tema muy vasto que, desde un acercamiento de teología especulativa, nos conduce al corazón de la inteligencia del misterio de Dios. La “especulación” encuentra aquí una de sus más altas realizaciones. Es una *contemplación* de la inteligencia creyente que busca dar cuenta de la presencia de Dios Creador y del designio de su gracia en favor de las creaturas a las que él llama a su comunión. Tal acercamiento especulativo no puede ser separado de las condiciones concretas de la inteligencia humana, en particular, del progreso de la reflexión teológica realizado en la historia. Es por eso que la materia de este estudio es muy extensa. El Padre Juárez muestra que Santo Tomás se ha aplicado a recoger los frutos de la tradición proveniente de San Agustín, y ha sabido aprovechar la profundización doctrinal efectuada por los doctores cristianos que lo han precedido. El sondeo histórico no es un fin en sí mismo sino que constituye una etapa necesaria para captar en profundidad la doctrina especulativa de Santo Tomás de Aquino. Los lectores constatarán que este sondeo es efectuado con un excepcional conocimiento de los instrumentos del pensamiento escolástico. Este conocimiento permite al Padre Juárez presentar el pensamiento de los maestros medievales con rigor y justeza, sin proyectar sobre ellos concepciones extrañas y con un dominio admirable de los textos estudiados. De este modo, el recorrido histórico del pensamiento nos hace comprender *desde adentro* la progresiva maduración de la tradición doctrinal de la que Santo Tomás de Aquino ha ofrecido una expresión teológica “segura”.

El *quid* de la cuestión tratada por este libro concierne a una realidad esencial de la fe cristiana, que se encuentra en el centro de nuestros debates teológicos contemporáneos. Se trata de las relaciones que Dios mantiene con las creaturas en el orden de la naturaleza y en el orden de la gracia. Casi no hay necesidad de insistir sobre su importancia. La manera de tratar esta cuestión y la manera de responder a ella determinan el conjunto de la teología dogmática y moral hasta en sus consecuencias más prácticas. Los debates teológicos sobre lo “sobrenatural”, sobre la vocación del hombre a la visión de Dios, sobre la doctrina cristiana de la gracia y sobre la divinización, lo han mostrado de manera elocuente. La discusión ecuménica, tanto entre católicos y ortodoxos, como entre católicos y reformados, se interesa también directamente por esta cuestión. Del mismo modo, la renovación actual de la teología de la creación y de la escatología así como los recientes desarrollos de la teología cristiana de las religiones indican la importancia

del campo de reflexión comprendido en esta cuestión: ¿en qué consiste la presencia de Dios por su gracia y en qué se distingue de otros modos de la presencia de Dios?

La cuestión propuesta concierne al misterio de Dios que se comunica dando a todas sus creaturas una participación de su bondad y ofreciendo a los ángeles y a los hombres la participación en su bienaventuranza. Este libro ofrece una importante contribución sobre el obrar creador y salvador de Dios Trinidad, tanto de parte de Dios mismo (Dios que da el ser de la naturaleza y Dios que da la gracia) como de nuestra parte (nuestro ser de creaturas y la unión santa con Dios). La investigación del Padre Juárez invita a volver a dar toda su amplitud a la cuestión de las relaciones entre la creación y la gracia, sin reducirla a su dimensión antropológica. En efecto, el valor de este libro se debe, en gran parte, a su objeto formal, que considera la relación de las creaturas con Dios *bajo el aspecto de la presencia de Dios mismo*. Los resultados de esta investigación, en la medida en que se reconoce en Santo Tomás un maestro de la doctrina cristiana, son sumamente importantes para la inteligencia del diseño de Dios.

Mi lectura del libro del Padre Juárez me ha convencido de la profundidad de su propósito: examinando los modos de la presencia de Dios, Santo Tomás de Aquino desentraña y elabora la *matriz doctrinal* que preside todo lo que el teólogo dice sobre la creación, sobre el ejercicio de la providencia, sobre el envío del Hijo y del Espíritu Santo, sobre el retorno de los hombres a Dios por la gracia y las virtudes, y sobre la visión bienaventurada de Dios Trinidad. No se trata, por tanto, de un tema más entre otros, sino de la clave de una verdadera síntesis teológica.

El interrogante teológico, en este dominio, cristaliza habitualmente en torno a una cuestión en particular: ¿en qué consiste la presencia especial de Dios que “habita” en los santos o que “mora” en los justos, como el Señor Jesús mismo lo ha prometido a sus discípulos? Para dar una respuesta adecuada a esta cuestión, no es suficiente considerar solamente la inhabitación de Dios “en sí misma”, por decirlo así, sino que es necesario abarcarla en su relación con la presencia universal de Dios en todas las creaturas y por doquier. Tal es el propósito de este estudio. Esta singular formulación de la cuestión merece que sea comprendida en toda su precisión. En efecto, la mayor parte de los trabajos redactados sobre este tema concentran toda su atención sobre la inhabitación divina. Ellos no tratan más que secundariamente la omnipresencia de Dios, en el marco de la inhabitación divina. Ahora bien, a diferencia de estos trabajos, el Padre Guillermo Juárez ha

optado, muy juiciosamente, por un acercamiento inverso que considera en primer lugar la presencia de Dios en todas sus creaturas y en todos los lugares, dando a esta presencia toda la atención que ella merece. El aborda, a continuación, la doctrina de la inhabitación divina, a fin de determinar sus relaciones con la omnipresencia del Creador. Este aspecto, conjugado con la dimensión histórica del presente estudio y completado por la investigación de los presupuestos doctrinales y por la proposición final de síntesis, explica el plan de este libro en 19 capítulos.

Los dos primeros capítulos exponen la enseñanza de San Agustín en su *Epístola a Dárdano* y en su *De Trinitate*. San Agustín comprende la acción creadora de Dios como el fundamento de su presencia en el mundo y explica la inhabitación divina por la capacidad de conocimiento de Dios en los hombres santificados por la gracia que se acercan a Dios por la semejanza de una vida piadosa. Así, para dar cuenta de la omnipresencia divina, San Agustín hace referencia a Dios como principio eficiente del mundo. Y en su meditación doctrinal sobre la inhabitación divina, el doctor africano comprende a Dios como el fin y el “objeto” de la actividad teológica de los hombres, subrayando la causalidad ejemplar de las personas divinas. Además, la presencia ubicua de las personas divinas constituye el punto de partida de la reflexión agustiniana sobre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, y se encuentra en el punto de partida de la reflexión sobre la inhabitación. Estos temas ejercerán un rol decisivo en los desarrollos medievales que este libro examina. El capítulo segundo ofrece un profundo estudio de la noción agustiniana de “misión” del Hijo y del Espíritu Santo. En esta doctrina de la misión se concede un lugar importante al conocimiento de la persona enviada: la persona divina es enviada cuando es “conocida”. El Padre Juárez distingue dos elementos principales en la doctrina agustiniana sobre la misión invisible del Hijo y del Espíritu Santo: la procesión eterna de la persona divina y su presentación al conocimiento espiritual de la *mens*. El segundo elemento incluye la ejemplaridad de la persona divina (doctrina de la *imago Dei*), de tal suerte que, en San Agustín, el Hijo y el Espíritu Santo aparecen como la fuente ejemplar de los dones creados de sabiduría y de amor que presentan las personas divinas al conocimiento amante de la *mens*. El autor expone aquí el pensamiento de San Agustín en sí mismo, sin proyectar sobre él los desarrollos ulteriores de los maestros medievales. Pero la continuación de este libro manifiesta que los desarrollos medievales se enraizan profundamente en esta doctrina agustiniana.

No quiero extenderme demasiado, en este prefacio, sobre los capítulos siguientes que estudian la enseñanza de Pedro Lombardo, de la *Summa* atri-

buida a Alejandro de Hales, de San Alberto Magno y de San Buenaventura. Pero debo señalar que el Padre Juárez emprende allí un estudio original y profundo de estos autores. En efecto, él no se ha limitado a recoger los resultados de otros estudios, sino que ha emprendido personalmente un examen renovado y detallado de estos maestros. Los textos estudiados son de una gran complejidad y son objeto de análisis muy minuciosos. Estos capítulos contienen exposiciones muy instructivas para medir los progresos y las diferencias en la recepción de la herencia agustiniana. Aquí también, los textos son estudiados rigurosamente y en sí mismos, sin que su interés quede reducido a la influencia que ejercerán sobre Santo Tomás.

Para invitar a la lectura de estos capítulos, señalo ciertos elementos que merecen, a mi juicio, una atención especial. El Padre Juárez muestra el rol determinante que la *Summa* de Alejandro de Hales atribuye a la infinitud de Dios para comprender su ubicuidad. Estamos aquí en los orígenes del rol que la tradición franciscana reconocerá a la inmensidad de Dios para comprender la presencia de Dios en todas las cosas y en todos los lugares. Aún hoy el vocabulario teológico se hace eco de ello cuando, para designar este modo de presencia de Dios, ciertos teólogos, hablan de “presencia de inmensidad”. Esta *Summa* clarifica, además, las relaciones entre la Gracia increada y la gracia creada: la gracia creada es una disposición necesaria para la recepción de la Gracia increada. Esta explicación, formulada en términos de “disposición” (gracia creada) y de “perfección que colma” (Gracia increada), suministra una clave esencial de la doctrina de la gracia y de la divinización. En cuanto a la inhabitación, la *Summa* halesiana la explica por los actos humanos divinizados que nos hacen “disfrutar” de Dios como fin y “objeto”. Los dos capítulos consagrados a San Alberto Magno son, también, de gran interés, porque manifiestan la originalidad y el valor de la reflexión albertiniana que, aún hoy, continúa siendo frecuentemente desconocida. El Padre Juárez muestra que San Alberto explica la omnipresencia de Dios por la acción divina de creación y de conservación de los seres. Pero la principal originalidad de Alberto reside en su explicación de las relaciones entre la omnipresencia y la inhabitación desde la distinción de diferentes modos en la misma acción divina. En efecto, San Alberto distingue, por una parte, la acción divina de creación y de conservación que otorga los efectos de la naturaleza y, por otra parte, la acción divina que otorga los dones de la gracia que unen a Dios. Dicho de otro modo, la relación entre la omnipresencia y la inhabitación se explica aquí por una distinción de razón en el seno de la misma operación divina (eficiente y ejemplar). Explicando la inhabitación

por una razón especial de operación y de ejemplaridad de Dios, San Alberto abre una vía diferente a la ofrecida por la escuela franciscana. En fin, los dos capítulos consagrados a San Buenaventura muestran la madurez a la que llega con él la tradición franciscana. La ubicuidad divina es manifestada por el doctor seráfico, principalmente, por la infinitud y por la inmensidad de Dios. El lleva así la enseñanza de la *Suma* haiesiana a su acabamiento. En cuanto a la inhabitación, San Buenaventura no sigue la explicación que daba San Alberto, sino que da cuenta de ella por los efectos de la gracia que otorgan a los justos la unión con Dios como fin y “objeto” de conocimiento y de amor.

La segunda parte de este libro presenta un espléndido estudio de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino. Aquí se descubre el profundo enraizamiento de Santo Tomás en la tradición doctrinal que le precede, los numerosos elementos que retoma de sus predecesores y que organiza en una síntesis original. La comparación detallada con la enseñanza de los maestros franciscanos y con San Alberto permite reconocer la parte de legado así como los adelantos propios de Santo Tomás.

El Padre Juárez muestra que, para Santo Tomás, la omnipresencia y la ubicuidad divinas se explican por la acción de Dios como causa del ser de las creaturas, con una nota de inmediatez y de permanencia. El fundamento último de ello es la afirmación de Dios como *Ipsium esse subsistens*, principio y fin del ser de las creaturas (de su *esse* y de su esencia) y del obrar de las creaturas. Siguiendo a San Alberto, Santo Tomás explica la omnipresencia y la ubicuidad divinas a partir de la operación de Dios más que a partir de su infinitud (ésta era la perspectiva de los maestros franciscanos estudiados). La operación creadora y conservadora de Dios es la clave de bóveda que permite explicar la presencia de Dios en todas las cosas, en todo lugar, así como la extensión universal de esta presencia, garantizando a la vez la trascendencia de Dios.

Los textos de Santo Tomás de Aquino relativos a la inhabitación divina han dado lugar a interpretaciones divergentes que el Padre Guillermo Juárez recuerda en su introducción y de las que critica ciertas insuficiencias en varios lugares de este libro. La *tesis central* demostrada por el Padre Juárez es que el comentario de Tomás de Aquino sobre las *Sentencias* presenta dos “descripciones” complementarias de la inhabitación divina. Estas dos explicaciones difieren por sus puntos de partida así como por el aspecto según el cual ellas consideran a Dios mismo. La primera descripción, que el autor denomina “explicación ascendente”, considera la inhabitación divina a partir de los dones creados de la gracia por los que la criatura racional se une a Dios. Ella

considera a Dios como fin, “objeto” de conocimiento y de amor (frucción). La segunda descripción, designada con la expresión “explicación descendente”, considera la inhabitación a partir de las personas divinas como principio eficiente y ejemplar de los dones creados de sabiduría y de amor por los cuales los justos están unidos a Dios. Estas dos maneras de dar cuenta de la inhabitación divina —una parte del don creado de la gracia, la otra parte de la influencia del Hijo y del Espíritu enviados invisiblemente a los corazones— han dividido a los intérpretes de Santo Tomás de Aquino, que favorecen frecuentemente una en detrimento de la otra. El Padre Juárez muestra que estas dos descripciones responden a dos perspectivas distintas: ellas pueden ser desarrolladas separadamente como explicaciones de suyo autónomas o completas. Sin embargo, ellas no se oponen y deben ser miradas como complementarias. En efecto, cada una de ellas incluye elementos presentes en la otra, y desarrolla contenidos que están presupuestos en la otra. Santo Tomás recurre generalmente a la explicación “ascendente” para describir la inhabitación como tal, mientras que a la explicación “descendente” recurre cuando trata sobre la misión invisible del Hijo y del Espíritu (el envío santificante del Hijo y del Espíritu Santo a las almas). De una manera bien fundada y convincente, el autor sostiene que no hay una evolución fundamental de la doctrina de Tomás de Aquino entre el comentario a las *Sentencias* y la *Suma de Teología*. A pesar de las diferencias entre estas dos obras, que son respectivamente la primera y la última síntesis de teología de Santo Tomás, no se observa una ruptura sino más bien una perspectiva diferente. He aquí una conclusión importante de este estudio que atañe a la interpretación de los textos tomasianos. Santo Tomás no se ha pronunciado explícitamente sobre la razón de esta doble explicación de la inhabitación, pero ofrece los principios y los contenidos doctrinales para integrar el conjunto de sus elementos. Esto permite al Padre Guillermo Juárez elaborar una definición de síntesis donde cada palabra cuenta: «la inhabitación es la relación de presencia edificada sobre la conjunción de la criatura racional con Dios a la que ordenan los dones de la gracia que tienen como causa y razón a las procesiones divinas». Uno descubre entonces que la doctrina del hombre como “imagen de Dios” manifiesta, por parte del hombre mismo, lo que la doctrina de las misiones divinas revela por parte de Dios.

En estas explicaciones, conviene observar con cuidado las precisiones aportadas en el capítulo XVI, que conciernen a las relaciones entre el Don increado y los dones creados. El Don increado, que es Dios mismo (el Espíritu Santo), posee la prioridad de las causas eficiente, final y ejemplar.

Esta prioridad del Don increado en la obra de santificación es absoluta. Pero el don creado posee una prioridad dispositiva, por parte de la criatura. Esta enseñanza prolonga la de la *Suma Halesiana*. La prioridad absoluta del Don increado es puesta de relieve por la descripción “descendente” de la inhabitación, mientras que la descripción “ascendente” considera la inhabitación según la prioridad dispositiva del don creado. Estas explicaciones me parecen de gran interés para esclarecer la discusión teológica y ecuménica sobre la “gracia creada” y la “Gracia increada”.

La explicación de la relación entre la omnipresencia divina y la inhabitación constituye el momento culminante del estudio de las dos maneras de dar cuenta de la inhabitación. Los análisis del Padre Guillermo Juárez muestran que hay, en Santo Tomás, dos maneras de considerar la relación entre la omnipresencia y la inhabitación de Dios. En la primera, la omnipresencia y la inhabitación son consideradas como dos modos de presencia de Dios. Este primer “modelo” desarrolla el legado franciscano y corresponde a la explicación “ascendente” de la inhabitación; es el más frecuente en el comentario a las *Sentencias* y en las obras posteriores de Santo Tomás. En la segunda manera, que corresponde a la explicación “descendente” de la inhabitación, la omnipresencia y la inhabitación divinas son comprendidas como dos modos distintos de la influencia eficiente y ejemplar de las personas divinas: se trata de la influencia de las personas divinas sobre los dones de la naturaleza de los que ellas son el principio (omnipresencia), y de la influencia de las personas divinas sobre los dones de la gracia que nos unen a Dios como fin (inhabitación). En estos dos casos se observa una muy clara distinción entre la omnipresencia y la inhabitación, estando la inhabitación fundada sobre la omnipresencia a la que supone necesariamente.

En la última fase de su investigación, el Padre Juárez propone una coordinación de estos dos modelos por medio de principios que se encuentran en el mismo Santo Tomás. Esta coordinación reposa principalmente sobre dos temas. El primer tema es el de la “circulación” de las creaturas que salen de Dios y retornan a Dios. Santo Tomás lo ha podido encontrar en los autores franciscanos, en la *Suma halesiana* y en San Buenaventura. El segundo tema es la doble participación de las creaturas en la bondad divina, en virtud de una doble “procesión de la bondad divina en las creaturas”: la procesión de la bondad divina según los efectos de naturaleza y la procesión según los efectos de gracia que unen a Dios como fin. Santo Tomás ha podido encontrar este segundo tema en San Alberto Magno, que había integrado aquí la herencia del Pseudo-Dionisio Areopagita. Estos dos temas suminis-

tran el fundamento último de la explicación teológica de la distinción entre la omnipresencia y la inhabitación de Dios, es decir, de la relación de las creaturas con Dios según la naturaleza y según la gracia.

Este discernimiento teológico llega a la formulación de una explicación general de la relación entre la omnipresencia de Dios y su inhabitación en los santos. Esta explicación final se edifica sobre la relación entre los dones de naturaleza y los dones de gracia, a partir de la doctrina de las dos procesiones de la bondad divina y por medio del esquema más amplio de la "circulación" de las creaturas. El esquema de la "circulación" permite, en efecto, explicar la omnipresencia divina a partir de la operación de creación y de conservación de los seres. Este esquema permite, también, explicar la inhabitación divina a partir de la unión a Dios como "objeto" de conocimiento y de amor por los dones de la gracia. Por su parte, la doctrina de las dos procesiones de la bondad divina permite comprender mejor porqué los dones de la naturaleza están en el origen de la omnipresencia y porqué los dones de la gracia están en el origen de la inhabitación.

Este estudio de la presencia de Dios conduce así a desentrañar una verdadera "estructura teológica" que preside la inteligencia de toda la realidad a la luz de Dios Trinidad. Este es el proyecto mismo de la teología según Santo Tomás, para quien la "sacra doctrina" trata sobre todas las realidades "sub ratione Dei". El libro del Padre Juárez nos muestra la amplitud y la profundidad de este "sub ratione Dei" que es el objeto formal y propio de la teología cristiana.

Gilles Emery

Héctor José DELBOSCO, *El humanismo platónico del cardenal Bessarión*. Pamplona, EUNSA, 2008, 220 pp.

Nos encontramos en esta obra con un estudio sobre uno de los autores poco estudiados del humanismo del siglo XV. A decir verdad, a excepción de Valla, Maquiavelo, Erasmo, Moro y algunos más, pocos autores de esta época han merecido el interés de un libro entero. Además, muchos de estos estudios versan sólo sobre cuestiones de retórica, sobre historia eclesiástica o política, o sobre aspectos literarios. Esta obra, en cambio, es eminentemente filosófica, con inevitables aportes históricos para contextualizar bien el contenido.

La obra cuenta con una interesantísima "Introducción" (pp. 15-42) donde se asientan los presupuestos históricos del estudio de Delbosco. Allí,

más que nada, se relata la discusión habida a principios del siglo XX entre el famoso Benedetto Croce y Giuseppe Toffanin, entonces un desconocido profesor de historia literaria en la Universidad de Nápoles. Toffanin, a través de varios artículos y luego, de su *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días* (editado por Nova en Buenos Aires en 1953, traducción del original de 1933), defendió la novedosa teoría de que el humanismo y el renacimiento no fueron, como desde hacía siglos se entendía, una ruptura violenta y paganizante con un espíritu contrario al de la edad media, y un cambio del teocentrismo hacia el antropocentrismo. Toffanin defendió que tal visión no era compatible con los textos producidos en los siglos XV y XVI. Croce, que siempre se mostró a favor de una visión progresista de la historia, no concedió que su visión de lo moderno fuese reprochada, y contestó con una fuerte negativa. Con equilibrio, después de varios años, Delbosco no sólo reconstruye la disputa en tales años sino que también analiza el origen de tales visiones y opina que la postura de Toffanin cuenta a su favor con innumerables pruebas; y dice de la visión opuesta «cuanto más uno indaga en estos temas, más manifiesto se hace que esta concepción <de Croce y de los que comparten su postura> se basa en preconceptos que provienen más de una consideración ideológica que de una perspectiva teórica objetiva. Se trata de lo que puede denominarse como “esquema de lo moderno”» (p. 11). Las pocas palabras dedicadas a esta ya histórica discusión son muy importantes, porque hoy estos mismos esquemas interpretativos siguen en pie de manera sorprendente, a pesar de las fuertes diatribas de Toffanin y de otros; y así en la visión común y en muchos estudiosos el punto de vista defendido por Croce sigue siendo predominante. Además, ciñéndome más en la historia reciente, estas consideraciones son relevantes porque es escasa la bibliografía respecto a la discusión de Croce vs. Toffanin.

Después de esta introducción, que bien podría haber sido un primer capítulo, comienza el análisis de la obra y el pensamiento del cardenal Juan Bessarión, que es el núcleo de la tesis doctoral de Héctor Delbosco. Antes de meterse de lleno en el tema, un breve contexto histórico aclara la posición de Jorge de Trebizonda, Plethón, Teodoro de Gaza y otros autores, y por qué son relevantes para comprender a Bessarión. Primero explica el motivo de la defensa de Bessarión de la filosofía platónica: Jorge de Trebizonda, en su *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, aparecida en 1455, acusa a Platón de tres cosas: de ser un necio y un ignorante, de haber llevado una mala vida y de sostener un pensamiento incompatible con el cristianismo. Además, considera a Aristóteles como

óptimo, en mucho superior a Platón y, más aún, casi cristiano. Bessarión, gran conocedor de ambos colosos de la filosofía, defiende a Platón y lo compara crítica y objetivamente con Aristóteles. Aunque prefiere a Platón y no lo oculta, considera una gran injusticia menospreciar a su discípulo, a quien también dice rendir veneración. La obra principal estudiada es *In calumniatorem Platonis*, cuya primera versión es de cerca de 1459, pero también hay un pormenorizado análisis de otras obras y otros asuntos filosóficos. Así, se trata el tema de la inmortalidad del alma, del acceso filosófico a la noción de creación o de un único dios, del libre albedrío, de la preexistencia del alma y, finalmente, de la posibilidad de la concordancia entre los sistemas de Platón y Aristóteles, algo también querido y propiciado por otros humanistas, y entre ellos tal vez el más conocido por esto sea Pico della Mirandola.

Por último, se incluye una traducción del primer capítulo de esta obra: *Contra el calumniador de Platón* (pp. 169-213), donde Bessarión defiende la sabiduría de Platón en diversas áreas: en el modo de razonar, en su conocimiento de la matemática y de las cosas físicas, en su doctrina teológica, etc. Allí podemos encontrar este significativo fragmento:

Pues Platón era filósofo y en toda ocasión un verdadero maestro de filosofía. Sea que trate de las cosas divinas y separadas de la materia, o de las cosas físicas, sea de moral, o de religión, o de política, o de la capacidad de discutir y disertar o de cualquier otra cosa que trate, él conserva su carácter de filósofo y nunca se aparta de su misión. Trata cada tema de modo tal, que investiga y considera atentamente la verdad de cada cosa, su esencia, su dignidad. Pues ésta es la función particular del filósofo: la búsqueda y el hallazgo de la verdad. Ésta es la verdadera filosofía. Por amor y dedicación a ella se ha forjado el nombre de filósofo. De ella ha sido Platón un afanoso y ávido indagador. Respetó sus límites como era debido, cuando disertaba acerca de las cosas divinas y humanas. Lo cual también fue respetado con mucho cuidado por Aristóteles, discípulo de Platón (p. 195).

La traducción de la versión latina – con una mirada siempre vigilante sobre la primera redacción que Bessarión hizo en griego, lo que se ve en varias notas a pie de página – es muy cuidada, y sólo puede reprochársele el no abarcar los otros tres capítulos que completan la obra.

Aunque Delbosco insista en el carácter histórico y crítico del análisis de Bessarión sobre Aristóteles y Platón, el interés del libro es predominantemente filosófico. Puede verse, por ejemplo, en la exposición de la opinión de Bessarión sobre la compatibilidad de los planteos aristotélico y platónico acerca de la creación, ante lo que Bessarión no responde de modo tajante, por no haber encontrado suficientes elementos escritos que le permitan expedirse. Ante el problema planteado y sin una respuesta final por parte de Bessarión, Héctor Delbosco toma la palabra, dejando ya detrás a un Bessarión agotado, y hace un análisis metafísico muy pertinente (pp. 136-139).

La posición de Bessarión merece ser destacada en lo siguiente: aunque *In calumniatorem Platonis* es una defensa de Platón, siempre hace justicia a Aristóteles, considerándolo un autor ineludible. Esto, no obstante, no le impide tener contundentes palabras de alabanza hacia Platón, tales como:

Nadie, entonces, basándose en las palabras del adversario, proferidas sin razón alguna, tonta e irreflexivamente, piense que este sapientísimo varón debe ser condenado; antes bien cada uno según sus dotes, ya sea leyendo atentamente sus libros, ya sea escuchando las enseñanzas de otros, advierta la magnitud de su erudición, la excelencia de su ingenio, la fuerza de su elocuencia. Así llegará a comprobar fácilmente que nuestra defensa es verdadera y justa, y en cambio las calumnias del adversario son falsas, inicuas y dignas de un completo rechazo (p. 213).

Por último, Bessarión sostiene que Platón es superior en cuestiones divinas, y Aristóteles lo es en cuestiones terrenas, pero que en lo esencial ambos autores sostienen lo mismo. Este punto conciliarista, siglos después, no ha perdido ninguna vigencia, y es otro motivo por el que esta obra merece una bienvenida en su primera traducción.

Ignacio Pérez Constanzó

Josef PIEPER, *Introducción a Santo Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Madrid, Rialp, 2005, 182 pp.

Esta obra de Josef Pieper (filósofo alemán, 1904-1997) ha sido reeditada por Rialp en su colección Biblioteca del Cincuentenario, junto a otros

trabajos del mismo autor como *El ocio y la vida intelectual*, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, *Una teoría de la fiesta* y *Las virtudes fundamentales*, lo que da testimonio de la creciente valoración por la obra de este aclamado maestro y escritor.

En *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, fruto de lecciones universitarias adaptadas para la publicación, es el mismo Pieper quien fiel a su estilo diáfano se encarga de manifestar la índole particular de su trabajo. No consiste éste principalmente en una biografía del Santo -aún cuando los datos biográficos ocupen varias lecciones-; ni es un estudio sobre la Edad Media -sin perjuicio de que el marco histórico resulte imprescindible-. Respecto a ambos elementos el filósofo alemán reconoce abiertamente su dependencia de los trabajos de M.-D. Chenu, E. Gilson, F. Van Steenberghe y otros.

¿Qué es entonces lo que se propone Pieper? En sus palabras: resaltar la fisonomía intelectual que caracteriza a Tomás como el "Doctor Universal de la Cristiandad". En efecto, a lo largo de las doce lecciones, con una cadencia en lento *in crescendo*, se nos presenta el germen históricamente providencial que fructificará en la obra de toda una vida para Santo Tomás: coordinar lo natural y sabido con lo sobrenatural y creído. O bien, expresado en otras palabras, establecer la relación entre Aristóteles y la Biblia, entre la Filosofía y la Teología.

Precisamente este es el eje y punto al que tiende la obra hasta su última y culminante lección, donde se pone de manifiesto que el libro que nos ocupa tiene un lugar particular dentro del conjunto de la obra de Pieper. Pues, para el autor, Tomás de Aquino no es sólo su querido maestro, sino también el testigo privilegiado de la tradición occidental de pensamiento, según la cual, tanto el filósofo como el teólogo buscan dar una respuesta a la cuestión de cómo el hombre se conduce con el mundo en su totalidad y cómo, ante todo, se configura el hombre respecto a su último fundamento. Empresa en la cual no se puede dejar de lado ninguna información sobre el mundo y el hombre de que pueda disponerse, venga de la razón natural o de la fe. Y, sin embargo, sostiene Pieper, se tratará siempre de un conocimiento que tendrá un carácter fragmentario, en la medida que la cognoscibilidad de Dios y de las cosas es inagotable.

Por lo tanto, se puede decir que *Introducción a Santo Tomás de Aquino* presenta un doble interés. Por un lado, traza esta fisonomía intelectual que caracteriza a Tomás como el "Doctor Universal de la Cristiandad", es decir, como aquel maestro cuyo pensamiento es una síntesis (sin ser un sistema cerrado) que permite asumir todo lo real. Por otro lado, el presente es un

trabajo fundamental en la consideración de la obra filosófica de Pieper; porque sin duda, se pone aquí de manifiesto buena parte de la base histórica del concepto de filosofía que el pensador alemán ha elaborado.

Así, con esta última clave, es posible percibir las problemáticas y convicciones que Pieper asume en orden a expresar su profunda concepción de la Filosofía, la cual no es otra cosa que aquella actitud vital del hombre de apertura al todo; ese conocimiento contemplativo encendido por el amor, en donde se alcanza el sentido de lo real. Todo en lo cual uno puede ser introducido al vislumbrar su concreción ejemplar en la vida de Santo Tomás de Aquino.

Emiliano Vanoli

Francisco O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia en Soto y Medina*. Cuadernos de Pensamiento Español n° 32, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2006, 102 pp.

La monografía aborda en tres capítulos y con una buena base historiográfica el arduo problema de la duda y la opinión en el debate en torno de la conciencia moral, que ocupa gran parte de la reflexión teológico-moral de los siglos XVI y XVII. Como es sabido, la renovación en la reflexión escolástica que se genera en la Universidad de Salamanca durante el Siglo de Oro español resulta mejor comprendida a la luz de los textos de Tomás de Aquino, un referente obligado para la Escuela. En efecto, buena parte de las obras de la Segunda Escolástica, al tiempo que introducen importantes matices y novedades, en su gestación original no pretendieron ser más que rigurosas exposiciones, aclaraciones y comentarios a la extensa obra del Aquinate. Se produce de este modo un *progreso en la tradición* de mutua retroalimentación pues, al tiempo que el estudio de las obras del Aquinate genera nuevos contenidos, las cuestiones planteadas por estos autores obligan a volver a las fuentes y analizar con mayor rigor los textos de Santo Tomás.

Los lugares centrales para el estudio de la conciencia en Tomás de Aquino son *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 4, *De veritate*, q. 17 y *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13 y II-II, q. 19 aa. 5 y 6. Entre estos textos, el autor prioriza *De veritate*, cuestión 17 por considerar que es el *locus* donde se desarrolla con mayor extensión la problemática de la conciencia (*vid.*, p.

11). Si bien la doctrina del Aquinate respecto de la necesidad de obedecer siempre la conciencia se mantiene invariable desde su texto de juventud, el *Sententiarum*, hasta su obra de madurez, la *Summa theologiae*; su reflexión de madurez se enriquece con un análisis más riguroso respecto de la ignorancia en el caso de la conciencia errónea. De allí que un estudio comparativo, que abordara la prospectiva del conjunto de los textos tomistas comprometidos en la temática, podría haber enriquecido la investigación; si bien es verdad que hubiera ido en detrimento del carácter compacto y preciso que posee la versión actual.

De este modo, en el primer capítulo ofrece una presentación esquemática de la conciencia moral en la obra de Tomás de Aquino. Se analiza el problema de la determinación de la naturaleza y del sujeto de la conciencia. También se aborda el estudio de la obligatoriedad del juicio de conciencia y de la conciencia errónea. Finalmente se ofrece una división de la conciencia en función del asentimiento del sujeto y se expone la posición tomista frente al caso de la conciencia dudosa.

En el capítulo segundo se aborda el problema de la conciencia moral en uno de los fundadores — junto con Francisco de Vitoria — de la Escuela de Salamanca, Domingo de Soto. La figura del teólogo salmantino es particularmente relevante pues su reflexión se ubica en el vértice del cambio epocal que impulsa el descubrimiento del Nuevo Mundo y el tránsito al mundo moderno. Otro dato importante que no se debe perder de vista es el fuerte compromiso práctico de sus reflexiones, a menudo inspiradas en las consultas o inquietudes planteadas por importantes personalidades del gobierno civil y eclesiástico. De este modo, en la reflexión moral de los teólogos españoles el análisis de situaciones concretas y casos particulares adquirirá especial relevancia (*vid.*, pp. 31-33). Para el estudio de la posición de Domingo de Soto respecto de la conciencia moral, la obra analiza el manuscrito *De dubio et opinione*. Cabe mencionar que la investigación incluye este texto, de difícil acceso, tanto en su versión original latina (tomada de J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moral-systeme Von Vitoria bis Medina, Vorschungen zur Christlichen Litertur-und Dogmengeschichte*, n° 16, Paderborn, 1930) como en su traducción al idioma español.

La exposición de Domingo de Soto se concentra principalmente en el estudio de la duda, la perplejidad, la opinión y el escrúpulo mostrando las semejanzas con las líneas centrales de Tomás de Aquino, así como los aportes originales del teólogo segoviense. En este contexto, se presenta el marco teórico desde el cual se podrían resolver los problemas de duda de conciencia a la luz

de la doctrina de Soto, tomando como ejes de los principios de discernimiento de la acción la racionalidad y la seguridad (*vid.*, pp. 42-47).

Por su parte, el capítulo tercero aborda la cuestión en Bartolomé de Medina, teólogo que integra la tercera generación de la Escuela de Salamanca, junto con Domingo Báñez, entre otros. En este caso, el texto central de estudio para el tema de la conciencia moral lo constituye el comentario a la cuestión diecinueve, artículos quinto y sexto de la *Primae Secundae*. Lo interesante del comentario de Medina a la obra del Aquinate es que reúne también las enseñanzas de los varios maestros de la *Escuela de Salamanca* (Vitoria, Soto, Cano, Sotoymayor, Peña, Mancio, entre otros). De este modo, un estudio comparativo, y en prospectiva, permite ponderar las diferencias y variaciones en la interpretación de la Segunda escolástica, en lo que atañe al texto del Aquinate de referencia. En este marco, la investigación se concentra sobre el estudio de las similitudes y diferencias entre la enseñanza de Santo Tomás, los comentarios de la Escuela de Salamanca y la particular interpretación de Medina. Para ello, se aborda la definición y propiedades de la conciencia, el estudio de la conciencia dudosa, de la opinión y del escrúpulo.

La conclusión, breve y concisa, posee una alta dosis de claridad en la evaluación final de las similitudes y diferencias entre los teólogos de la Escuela de Salamanca estudiados, y la doctrina tomista. En este sentido, se indica que ambos teólogos coinciden en la definición de conciencia propuesta por Santo Tomás. Sin embargo, en opinión del autor, ambos autores soslayan la relevante distinción que ofrece el Aquinate entre la duda antecedente, concomitante y consecuente, y que en opinión de O'Reilly sería la clave de interpretación de las preguntas que orientan la exposición de los artículos quinto y sexto de la cuestión diecinueve de la *Prima Secundae*. En este punto, se constataría cierta laguna en las exposiciones de los maestros salmantinos que, de algún modo, habría influido en el desarrollo posterior del estudio de la duda y, en concreto, de la *regla magistral* — nombre con el que Medina denomina al criterio de *seguridad y racionalidad* que propone Soto para resolver las dudas de conciencia —. Por otra parte, ambos autores también coinciden en distinguir entre una duda especulativa y otra práctica. Personalmente, considero esta distinción un tanto problemática por cuanto podría conducir a la articulación de un marco teórico en el que se termine soslayando las consecuencias prácticas de, al menos, algunas dudas especulativas. En lo que atañe al estudio de la opinión probable, Medina parece distanciarse de la *regla magistral* y llega a admitir que en aquellas cuestiones en que las opciones *no son peligrosas*, se puede obrar incluso contra la propia opinión o conciencia, sin que ello suponga una mala acción (*vid.*, pp. 94-95).

Finalmente, cabe mencionar que la investigación incluye una acotada bibliografía específica con interesantes títulos para la consulta especializada del problema de la conciencia moral en el siglo XVI y XVII.

Mario Šilar

Hanna ARENDT, *Responsabilidad y Juicio*. Notas e introducción de Jerome Kohn. Traducción de Miguel Candel. Barcelona, Paidós, 2007, 273 pp.

En el año 2003 la Editorial Shocken Books publicó en lengua inglesa, bajo el título *Responsability and judgment*, una serie de importantes textos de Hannah Arendt, cuya compilación y edición estuvieron a cargo de Jerome Kohn. Último ayudante de Arendt en la New School of Social Research y gran colaborador en la ordenación del legado de Arendt para su posterior depósito en la Biblioteca del Congreso de Washington, Kohn nos presenta esta edición como parte de un proyecto general de publicar los escritos inéditos y dispersos de Arendt. Pues bien, el volumen que tenemos ante nosotros es la traducción al español de *Responsability and judgment* que el pasado 2007 publicó la Editorial Paidós.

El libro está organizado en dos grandes partes, ambas compuestas de cuatro trabajos. La primera, titulada *Responsabilidad* incluye: "Responsabilidad personal bajo una dictadura" (1964), "Algunas cuestiones de Filosofía moral" (1965-1966), "Responsabilidad colectiva" (1968) y "El pensar y las reflexiones morales" (1971). La segunda, titulada *Juicio* contiene: "Reflexiones sobre Little Rock" (1959), "El Vicario: ¿silencio culpable?" (1964), "Auschwitz a juicio" (1966) y "A casa dormir" (1975).

Salvo "Reflexiones sobre Little Rock", todos los trabajos compilados son posteriores a la publicación de *Eichmann en Jerusalén* y a las tormentosas controversias por él desatadas. En consecuencia, los trabajos parten: 1) de la impactante experiencia del *mal banal*, esto es, de la irrupción del mal como resultado de una sistemática asociación entre la más absoluta irreflexión y la capacidad para el mal en los seres humanos y 2) de los gravísimos problemas morales, jurídicos y políticos que ambas experiencias, la banalidad del mal y los argumentos esgrimidos en las controversias, planteaban.

Pertenecen pues a un momento del itinerario Arendtiano en el que esta prominente teórica de la política, impulsada por la necesidad de comprender los acontecimientos de su tiempo, se vuelve, cada vez más, hacia

la filosofía como ámbito del pensar y hacia las actividades del espíritu como “lo que hay que pensar”: si el “no pensar” puede, al parecer, convertirse en un factor político de primer orden, dado que deja a los hombres incondicionados frente al mal, urge una indagación imprescindible sobre el pensar, el juzgar y el querer (actividades que hacen a la vida del espíritu) y sus relaciones con la acción (materia prima de la política).

En los textos de la primera parte vemos a Arendt inmersa en la tarea de rehabilitar la moral y, con ello, la intransferible responsabilidad personal del actor. En palabras de Kohn, se trata, en última instancia, de «la lucha de Arendt por comprender el significado de la incapacidad de Eichmann para pensar».

Los textos de la segunda parte son ensayos de juicio realizados por Arendt referidos a hechos y problemas muy concretos de su tiempo: el problema de la segregación racial en los Estados Unidos, los juicios de postguerra, la controversia suscitada por la publicación de *El Vicario* de Rolf Hochhuth, la política de Estados Unidos en el sudeste asiático y el papel de la ciudadanía americana.

Cabe mencionar finalmente, la inclusión, a modo de prólogo, del discurso pronunciado por Arendt en Copenhague en 1975, al recibir el premio Sonning del gobierno danés por su contribución a la civilización europea.

En lo que sigue, presentamos una reseña más detallada de los tres trabajos que, a nuestro juicio, resultan fundamentales para todo aquel que quiera comprender la significación ético política que cabe al pensar y al juzgar en la concepción arendtiana

“Responsabilidad moral bajo una dictadura”¹(1964): este trabajo parte de la exaltada controversia desatada en torno a su *Eichmann en Jerusalén* y asume las cuestiones morales que en ella se suscitaron, cuestiones referidas a nuestra capacidad y derecho para juzgar lo que ha ocurrido. Arendt se centra en la objeción que advierte como un verdadero peligro desde el punto de vista moral:

en cierto modo esto es lo más sorprendente, puesto que a fin de cuentas nos hallábamos ante un proceso judicial [el juicio contra Eichmann] cuyo resultado era, invariablemente, el

¹ Según informa el editor, este texto sólo se conocía por «una versión mucho más breve radiada en Inglaterra y en Estados Unidos y publicada en 1964 en *The Listener*». La presente es, pues, la primera publicación del texto completo.

pronunciamiento de un juicio, *se me decía que juzgar es malo en sí mismo: nadie que no haya estado allí puede juzgar*².

Ciertamente, una vez publicado su reporte, crispadas acusaciones de arrogancia se lanzaron contra Arendt porque juzgaba por sí misma sin atenerse a lo que su entorno ya había prejuzgado, y porque se atrevía a juzgar acontecimientos del pasado en los que nunca estuvo presente. A juicio de Arendt, esta acusación tan asombrosamente generalizada, se debe a que «existe en nuestra sociedad un extendido temor a juzgar» (p. 51) que ha conducido a la renuncia, igualmente generalizada, a nuestra capacidad de juicio, como si con ello pudiéramos exonerarnos de toda responsabilidad personal. Se trata de un grave problema pues tanto las cuestiones legales como las morales, no obstante sus diferencias, presuponen la capacidad de juzgar.

Así pues, este texto contiene una denuncia y una defensa. Por un lado, Arendt denuncia este miedo generalizado, busca sus razones, devela sus presupuestos, el más grave de los cuales es la pretensión de que en realidad no somos agentes libres sino sólo piezas del engranaje de un gran sistema; objeta, en consecuencia, la tesis de una culpa colectiva, así como los intentos de ampararse en la razón de acciones realizadas en <cumplimiento de órdenes superiores>. Por otro lado, Arendt lleva a cabo una rigurosa defensa y postulación de la capacidad humana de juzgar reflexivamente, entendida como

una facultad humana que nos permite juzgar racionalmente sin dejarnos llevar por la emoción ni por el interés propio y que al mismo tiempo funciona espontáneamente, a saber, que no está atada por normas o reglas en la que los casos particulares quedan simplemente englobados, sino que, por el contrario, produce sus propios principios en virtud de la actividad misma de juzgar (p. 57).

Por ella, ante un particular, discernimos si es bello o feo, bueno o malo, justo o injusto. En términos kantianos se trata del juicio reflexivo a diferencia del juicio determinante. La condición *sine qua non* de este tipo de juicio es «la disposición a convivir explícitamente con uno mismo [...],

² *Responsabilidad moral bajo una dictadura*, p. 50. Las cursivas son nuestras.

entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón solemos llamar pensamiento» (p. 71).

“Algunas cuestiones de filosofía moral” (1965-1966): todos los tópicos tratados en “Responsabilidad moral bajo una dictadura” vuelven a presentarse aquí, pero elaborados esta vez mucho más analíticamente y en la forma apropiada para ser expuestos en sucesivas sesiones a sus alumnos³. Con mucha razón nos dice el editor que «en este texto, el lector tiene la oportunidad de escuchar a Arendt en su papel de profesora y, tal vez, de imaginarla ejerciéndolo» (p. 12).

Se parte del derrumbe moral constatado en el siglo XX: «Nosotros — al menos los más viejos de nosotros — hemos asistido al derrumbe completo de todas las pautas morales establecidas en la vida pública y privada durante las décadas de 1930 y 1940» (p. 77-78). Desde entonces, de la moral no quedó sino lo expresado en la palabra *mores*, esto es, un conjunto de costumbres, maneras, convenciones, tan sustituibles por otros como los hábitos de comportamiento en la mesa. Así, el acceso de Hitler al poder, supuso la sustitución de la moral existente por un nuevo orden moral, ciertamente criminal, demostrando que «nadie tenía por qué ser un nazi convencido para adaptarse y olvidar, de la noche a la mañana, por así decir, no su posición social, sino las convicciones morales que una vez la acompañaron» (p.78-79). Luego, derrotado Hitler, se sustituyó la moral del régimen por «un súbito retorno a la normalidad» (p. 79).

Según Arendt, el horror indecible e impensable experimentado ante lo acontecido, sumado al estallido de todas las categorías jurídicas y morales tradicionales, mantuvo adormecidas las cuestiones morales fundamentales. Finalmente, dos décadas después, tales cuestiones despertaron por impulso de los juicios de la postguerra contra los llamados criminales de guerra. Arendt ve que estos juicios, a diferencia de los juicios contra los criminales comunes, obligaron a todo el mundo a ver las cosas desde un punto de vista estrictamente moral, y esto en razón de: 1) el carácter enteramente nuevo, sin precedentes, del criminal

³ Este trabajo se compone de los materiales preparados por Arendt en función de dos cursos: el primero dado en 1965, en la New School for Social Research, titulado “Algunas cuestiones de filosofía moral” y, el segundo, dado en 1966 en la Universidad de Chicago bajo el título de “Basic moral propositions”. El cuerpo del presente texto está constituido por las lecciones preparadas para el primer curso mientras que, las principales variaciones elaboradas con ocasión del segundo, fueron incorporadas como notas al final del texto.

y del crimen que habían de juzgar, y 2) la estructura misma del proceso judicial pues la secuencia de acusación-defensa-juicio descansa en el supuesto de la responsabilidad y la culpa personal así como en la creencia en el funcionamiento de la conciencia humana. E insiste: las cuestiones morales y legales tienen que ver con acciones de personas concretas, no con sistemas ni organizaciones, y, por tanto, frustran las formas de desplazamiento de la responsabilidad personal.

Además, los juicios de postguerra se ocupaban de personas que no eran delincuentes comunes sino personas comunes y corrientes. Arendt insiste en que la cuestión moral no se planteó a partir de la conducta de los nazis, sino a partir de la conducta de quienes actuaron sin convencimiento y sin resistencia alguna al nuevo orden imperante.

A esta consideración añade Arendt el escándalo y las airadas controversias generadas por la publicación de su *Eichmann en Jerusalén* y de *El Vicario* de Hochhuth⁴ pues ellas develaron: a) la existencia de una increíble confusión moral generalizada y 2) una cierta tendencia a ponerse en el lugar del reo y desestimar como ilegítimo el lugar del juez, cuando de casos particulares se trataba.

A la luz de estos acontecimientos, Arendt analiza los supuestos de la concepción tradicional de lo moral (la existencia y autonomía de la conciencia humana, la pretendida autoevidencia de las proposiciones morales con su consecuente obligatoriedad, la amenaza del castigo que sigue a la falta, etc.). Dada la problematicidad de estos supuestos, indaga en sus articulaciones, devela incongruencias, analiza sus fundamentos; intenta, en definitiva, una rehabilitación de la moral pues sostiene: «el único nuevo principio moral proclamado en la época moderna resulta ser, no la afirmación de <nuevos valores>, sino la negación de la moral como tal» (p. 77), y esto a través de la entronización de la vida como el sumo bien.

Para ello, se remonta a los preceptos morales más antiguos (por ejemplo, el “conócete a ti mismo”) y descubre que ellos reposan en la experiencia enteramente subjetiva del yo pensante, según la descripción socrático-platónica de la actividad del pensar. Partiendo de Sócrates, pasando por Cicerón y llegando al cristiano Eckhart encuentra que «todos los criterios objetivos –verdad, premios y castigos en el más allá, etc. – ceden ante el criterio <subjetivo> del tipo de persona que deseo ser y con el que deseo convivir» (p.123). Así, la

⁴ En *El Vicario*, Hochhuth denuncia y acusa el silencio del Papa Pío XII ante los crímenes del régimen nazi, a pesar de la información que tenía al respecto.

conducta moral parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo, esto es, de la actividad del pensar. Al mismo tiempo, Arendt da cuenta de la tensión existente entre la actividad del pensar y la de actuar tal como se evidencia en el carácter enteramente negativo de la moral socrática: nos condiciona frente al mal, me ayuda a evitar hacer el mal, pero calla frente a lo que se debe hacer. Aún así, reconoce y exalta la relevancia política de la moral socrática en los momentos de emergencia histórica.

“El pensar y las reflexiones morales”⁵ (1971): en este caso, se parte no de la controversia en torno al libro *Eichmann en Jerusalén*, sino del impacto y de las perplejidades morales que produjo el caso del propio Eichmann. En él se había hecho evidente una capacidad humana para el mal, no contemplada por nuestra tradición de pensamiento moral. Ahora la realización del mal se presentaba insistentemente asociada con una sistemática y sostenida irreflexión. Eichmann hacía el mal irreflexivamente, en cumplimiento de órdenes recibidas que no cuestionaba, sólo obedecía. El resultado fue, considerando los objetivos propuestos, objetivamente exitoso. Y de la misma manera que no podían atribuírsele sentimiento o emociones viles como motor de sus actos, tampoco se registraban en él sentimientos de vergüenza, culpa o arrepentimiento, lo cual supone cierta reflexión sobre los propios actos.

Para designar esta forma de maldad que, resueltamente irreflexiva, conservaba, aún así, su carácter criminal e inmoral, Arendt usó entonces (1963) el concepto de “banalidad del mal”. Ahora (1971), en el presente trabajo, plantea la *quaestio iuris*: Arendt en posesión del concepto “banalidad del mal” se pregunta «¿con qué derecho lo poseía y lo utilizaba?» (p. 162).

Toda la tarea de justificación y fundamentación resulta ser una importantísima indagación sobre la actividad del pensar entendida como el diálogo silencioso del yo consigo mismo, su significación moral así como su implícita significación política.

La tesis central de Arendt sostiene que el principio fundante del pensamiento ético político occidental, tal como Sócrates y Demócrito lo enunciaron —<cometer injusticia es peor que recibirla>—, se origina y

⁵ Este trabajo publicado en 1971, en *Social Research*, nº 38, conforma, al mismo tiempo, los puntos 17 y 18 del capítulo III de la primera parte de la *Vida del Espíritu*, dedicada al pensamiento. Constituye también un capítulo de *De la historia a la acción*. Buenos Aires, Paidós, 2005. La traducción realizada entonces por Fina Birulés es la usada en el presente volumen. Este es, pues, el único ensayo cuya traducción no está a cargo de Miguel Candel.

sostiene directamente en la *actividad* del pensar, esto es, «el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados» (p.162). En tal sentido, Arendt sigue la distinción kantiana entre razón (*Vernunft*), facultad de pensamiento especulativo, e intelecto (*Verstand*), capacidad de conocer que surge de la experiencia sensible. Mientras la actividad propia del intelecto es la cognición, y su término es la verdad, la actividad de la razón es el pensamiento que está siempre movido por su deseo de *comprender* (como distinto del conocer) significados. Curiosa actividad que requiere retiro del ámbito de las apariencias (discurre en la invisibilidad), retiro de la participación en la acción (precisa quietud) y retiro de la compañía de nuestros semejantes para actualizar en *solitud*, la dialógica compañía de sí mismo. Y no se trata de un privilegio de unos pocos, sino de una actividad a la que está llamado y de la que es capaz todo ser humano:

Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces, debemos poder <exigir> su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, de inteligencia o estupidez que pudiera tener (p. 165).

Así, la indagación aborda la relación entre el pensamiento reflexivo, el juicio (la más política de las actividades mentales) y la acción; llama la atención sobre los peligros políticos de la actividad de pensar y de la decisión de no pensar; todo ello, a partir de una interpretación tan brillante como original de la figura de Sócrates.

Hasta aquí nuestra breve reseña sobre los tres trabajos más fundamentales y fundamentantes desde el punto de vista teórico de los que contiene *Responsabilidad y juicio*. Considerados en conjunto, los trabajos reunidos en este volumen, ponen de manifiesto el rasgo socrático del pensar arendtiano; un rasgo que, inevitablemente, convierte su obra en un lugar que más de uno experimenta como incómodo. En efecto, Arendt parece trabajar, es decir, pensar, siguiendo el modelo socrático: expone, examina, comparte, contagia a otros las perplejidades en las que se debate su propio pensamiento. No nos dice qué se debe pensar, no nos entrega soluciones o respuestas definitivas que pudieran exonerarnos de la tarea de pensar por nosotros mismos, por el contrario, nos entrega experimentos, ensayos de pensamiento que son en su intensa vitalidad, fortísimos incentivos para aventurarnos en la propia

experiencia del pensar. Por eso Hans Jonas, 25 años después de la muerte de Hannah Arendt, decía del pensar arendtiano: «fue de extrema importancia no sólo por sus contenidos, sino porque su manera de pensarlos nos obligó a seguir pensándolos con toda intensidad»⁶.

En tal sentido, parece muy atinado el gesto de Kohn quien inicia el libro dedicándolo a los que Hannah Arendt llamaba “los recién llegados”:

jóvenes reflexivos de diferentes países [que] han empezado a darse cuenta de que tener por hogar este mundo exige volver a pensar el pasado y recuperar sus tesoros y sus desastres como *sus* tesoros y *sus* desastres. [...] no encontrarán en ningún otro sitio una confirmación más definitiva de la dificultad y la urgencia de lo que se abre ante ellos que en estos escritos de responsabilidad y juicio (p. 9).

Coincidimos con él. Esta publicación es una muy buena oportunidad para conocer y frecuentar la experiencia arendtiana del pensar: rigurosa, independiente, insobornable, sostenida en una auténtica y personalísima necesidad humana de comprender. Y la necesidad de comprender que mueve al pensar no tiene fin y nunca produce resultados definitivos.

María Fátima Lobo

Fina BIRULÉS, *Hannah Arendt. Una herencia sin testamento*. Barcelona, Editorial Herder, 2007. 256 ppp.

En el año 2006 se cumplió el primer centenario del natalicio de Hannah Arendt. El aniversario dio lugar a una serie de publicaciones: artículos, libros, nuevas traducciones y nuevas ediciones de sus obras, y estudiosos de diversas comunidades académicas se reunieron para comunicarse y debatir los resultados de sus investigaciones. ¿Qué significa este manifiesto interés en la obra de Arendt? ¿Qué es lo que esta pensadora tan discutida y objetada por los académicos de ayer tiene para ofrecer a los estudiosos de hoy?

⁶ H. JONAS: “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en F. BIRULÉS (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 24.

La pensadora española Fina Birulés nos lo dice: «Arendt se está convirtiendo en punto de referencia» (p. 18). Birulés es una gran conocedora de la obra arendtiana en su conjunto. Ella la ha estudiado y ha promovido su divulgación y estudio en el mundo de habla hispana, de diversas formas: como traductora o acompañando las traducciones hechas por sus colegas con notas introductorias o estudios preliminares, publicando sus propios trabajos o compilando y editando obras colectivas⁷.

En esta oportunidad, Birulés nos presenta *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, nuevo libro de su autoría que resulta muy útil para entender por qué Arendt hoy puede constituirse en un punto de referencia, y no sólo para los estudiosos de los asuntos políticos, sino para todos los que anhelan comprender este mundo tan complejo y problemático que hemos heredado y hemos de compartir, la mayoría de las veces sin saber cómo.

El libro nos presenta una lectura integradora de los principales hitos del corpus arendtiano y es, en ese sentido, una interpretación de la empresa arendtiana en su conjunto. Tal interpretación presta especial atención a los motivos y propósitos que mueven el pensar de Hannah Arendt, tal como se refleja en la correspondencia existente entre sus preguntas e ideas fundamentales con su método y estilo tan independiente e inclasificable.

En consecuencia, Birulés procede a ofrecernos: «muestras de los “experimentos” de pensamientos arendtianos, destacando aquellos que tienen que ver con la tentativa de pensar la política, la acción, el sentido y la memoria». Con ello busca «que Arendt aflore como una pensadora que no sólo puede intervenir con voz propia en los debates contemporáneos, sino incluso cuestionar los términos en los que éstos se plantean» (p. 24).

El libro está organizado en cinco capítulos, precedidos por una introducción y seguidos por un epílogo y un detalle bibliográfico de gran utilidad referido a las fuentes y a la literatura secundaria.

En el primer capítulo aparece una de las tesis más interesantes con la que Birulés da cuenta de la unidad de la empresa arendtiana. Dicha tesis sostiene que «<El impacto de la realidad> le impuso un programa de reflexión que pervive de forma más o menos evidente en todos sus libros y artículos. Se trata de un programa estrechamente ligado a su pasión por comprender, a su voluntad de hacerse cargo de su tiempo» (p. 53). En tal

⁷Por ejemplo, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (2000), publicado al cumplirse los 25 años de su fallecimiento.

sentido, de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), obra en la que Arendt intenta comprender la naturaleza de los gobiernos totalitarios, «aflore algo parecido a un guión de reflexión para los <tiempos de oscuridad>» (p. 53).

Según Birulés, «Las categorías y problemas centrales del pensamiento arendtiano deben mucho al guión semioculto que se fue perfilando a lo largo de su esfuerzo por dar cuenta del fenómeno totalitario. Muchos de sus temas más característicos pueden leerse como si fueran imágenes invertidas de los conceptos de que se dotó en los orígenes del totalitarismo» (p. 54). Por ejemplo: 1. la afirmación de Arendt según la cual «la libertad política tiene que ver con el espacio <entre> los hombres se contrapone al hecho de que los internos en los campos están comprimidos unos contra otros» (p. 54); 2. «la acción pensada en términos de imprevisibilidad y novedad absoluta es la imagen especular de la extinción total de la libertad y de la voluntad humanas en una conducta convertida en serial» (p. 54); 3. «su continua preocupación por la durabilidad y la estabilidad constituye una respuesta al carácter de movimiento incesante que tuvieron las ideologías y los gobiernos totalitarios» (p. 54); 4. «la relevancia política que Arendt concede a la libertad, a la singularidad y a la pluralidad puede ser considerada la imagen inversa del terror y de la monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad propia de los campos» (p. 54.55); 5. «la antítesis de <los pozos de olvido> es su política de la memoria, [...] como énfasis en el papel de la palabra y del relato como vías para otorgar sentido a lo que hacemos y padecemos» (p. 55).

Además, en este primer capítulo Birulés pone especial atención en mostrar la mutua correspondencia entre motivos, propósitos, método y resultados del pensar arendtiano. Es la realidad la que pone en vilo al pensamiento; se trata de comprender cuanto ha ocurrido. El propósito es lograr la reconciliación con la realidad que sólo la comprensión procura. En consecuencia, el método que desarrolla resulta tan *sui generis* como la situación lo requiere: hay que comprender hechos inauditos, sin precedentes; hemos de enfrentarnos a los acontecimientos y hemos de indagar en su sentido, desprovistos de instrumental conceptual y de reglas metodológicas previamente adquiridas: el hilo de la tradición se ha roto. Se trata de un <pensar sin barandillas>, que debe procurarse categorías y reglas que no diluyan lo nuevo en lo viejo, lo desconocido en lo ya conocido, sino que permitan capturar lo esencial y novedoso del acontecimiento. Resulta así un método basado en rigurosas distinciones conceptuales, en un disciplinado despliegue de definiciones y en un constante enlace con los hechos que hay que pensar. Y como de comprender se trata, el pensamiento resultante es una aproximación dóxica y fragmentaria a la realidad.

El segundo capítulo, titulado “La dignidad de la política”, se construye tomando como eje el conflicto entre los hombres de acción y los de pensamiento, entre la polis y el filósofo. Birulés muestra aquí: 1) cómo Arendt denuncia y revela la endémica incomprensión filosófica hacia el ámbito de las apariencias y de las opiniones donde discurren los asuntos humanos y 2) cómo lleva a cabo el rescate del valor y de la dignidad del ámbito político, de la acción (*praxis*) y del lenguaje (*lexis*) humano, no obstante la contingencia y fragilidad que los constituye.

Por su parte, en el tercer capítulo, “¿Un crecimiento no natural de lo natural?”, Birulés aborda la interpretación arendtiana de la modernidad con su crítica a la alienación del mundo, al auge y preeminencia de lo social sobre lo político y de la conducta sobre la acción, operados en este período.

El capítulo cuarto, “La desoladora contingencia y el suelo del presente”, versa sobre la contingencia de los asuntos humanos y la necesidad de que sea asumida como tal. Birulés aborda el rechazo de Arendt a todo intento de conjurar la contingencia mediante la “necesidad”, provenga ésta de la Historia o de la Naturaleza, pues sólo trae perversión y destrucción de la dignidad de la acción humana. Se trata de mostrar que para Arendt la contingencia tiene también, no obstante su carácter frágil e incontrolable, un carácter positivo: el carácter de *initium*; la libertad, aunque no la soberanía. Como bien señala Birulés, ello explica la necesidad de Arendt:

de analizar la característica propensión del pensamiento especulativo a la abstracción, a crearse un reino propio separado de la realidad, una necesidad que va ligada a la pretensión de gobernar, de dominar la contingencia a partir de las ideas. Pero ella no entendía la contingencia como una deficiencia, sino como una forma positiva de ser, la forma de ser de la política (p. 22).

Hannah Arendt fue una pensadora que pensó a cabalidad la contingencia constitutiva de los asuntos humanos, buscó comprenderla sin intentar controlarla o eliminarla y por ello, sostiene Birulés, «Arendt trató de encontrar un pensar que no anule lo contingente, que no sea indiferente a la realidad ni a la experiencia» (p. 56).

Finalmente, en el capítulo quinto, “Pensar y juzgar, entre la soledad y la compañía”, Birulés aborda la concepción arendtiana del pensar y del juzgar, dos actividades que hacen a la vida del espíritu y que, desde su encuentro con la banalidad del mal de Eichmann, se le presentan, cada vez

más, como entrañando una significación moral y política; una significación olvidada o extraviada.

Así pues, llevada por la necesidad de comprender el significado del mal banal, Arendt, antes centrada en el estudio de la *vita activa*, se vuelve ahora a la vida del espíritu movida por «la urgencia de reconsiderar la tensión entre el pensar y la acción» (p. 198). Birulés pone cuidado en mostrar que la peculiaridad de este abordaje se origina en aquellas sospechas albergadas por Arendt desde el juicio en Jerusalén. Ellas son: 1. «Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra capacidad de pensar?» (*Eichmann en Jerusalén*, Postscriptum); 2. «La actividad de pensar, el hábito de examinar y reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que ayudan a los hombres a evitar el mal o, incluso, los condicionan frente a él?» (*La vida del espíritu*, Introducción).

Lo primero exigía una indagación sobre la naturaleza del juicio humano, más específicamente del juicio reflexivo o reflexionante en sentido kantiano, y sus relaciones con el pensar y el actuar. Lo segundo requería una indagación sobre la naturaleza de la actividad del pensar (actividad especulativa de la razón como distinta del entendimiento) y su relación con el problema del mal. En ambos casos se consideran estas actividades como capacidades dadas a todos los seres humanos y no sólo a los pensadores de profesión. Se trata de la capacidad de pensamiento y juicio reflexivo presente en los hombres, independientemente de su inteligencia, educación o erudición, y se trata del modo como se ejercen estas capacidades. En *La vida del espíritu*, su último libro, asume estas exigencias.

Se entiende pues que el último señalamiento de Birulés se dirija al *amor mundi* que anima los ejercicios de pensamiento de Hannah Arendt:

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la responsabilidad política o *amor mundi* late tras el pensamiento de Arendt, tras su esfuerzo por repensar la dignidad de la política, el espacio del *inter-esse-homines* (p. 239).

Incluso cuando se sumerge en la vida del espíritu, último intento de comprender la problemática relación entre la vida de la mente y las exigencias de la vida ciudadana.

En síntesis, estamos ante un libro de mucha utilidad pues nos ofrece una visión de conjunto de la empresa arendtiana, a la vez que nos entrega importantes claves de acceso y puntos de referencia para recorrer, pensándolo, el pensamiento de Hannah Arendt.

María Fátima Lobo

Gustavo Daniel BELÁUSTEGUI, *Representaciones Interpersonales. Imágenes y huellas del Self*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2007, 380 pp.

Heidegger sostenía que: «en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es». La obra de Beláustegui se instala con audacia y con rigor en el centro de esa erudita indigencia antropológica contemporánea pues, por una parte comprende que su planteo no puede abordarse exclusivamente como una mera cuestión psicológica específica pero, por la otra, es consciente de la necesidad del concurso de saberes particulares, que permiten dar cuenta de las diversas modulaciones de la identidad humana. Por ello, Beláustegui se ve obligado a fundar su teoría psicológica de la personalidad en una concepción filosófica pero, a la vez, a realizar un audaz intento de articulación epistemológica para dar cabida a un sinnúmero de aportes provenientes de las ciencias naturales y humanas. Pues, si el “unitrialismo interaccionista” no pretende constituirse como un sistema cerrado que de cuenta, para utilizar la expresión de Scheler, de todos los monopolios humanos, se plantea no obstante como una aproximación holística o, si se quiere, “compleja” al fenómeno psíquico.

Beláustegui no realiza una tarea explícitamente filosófica porque parte, como corresponde, de ese “nivel intermedio” propio de los fenómenos psíquicos, (no sólo intermedio entre lo biológico y lo social sino — en algún sentido — también entre lo “natural” y “espiritual”) y quiere evitar reduccionismos: ni aquellos propios del llamado monismo antropológico materialista, ni los de un panpsiquismo, ni tampoco los de un dualismo cartesiano o postcartesiano. Y, sin embargo, nuestro autor se ve obligado a realizar una fundamentación filosófica, ya que el “provincianismo epistemológico”, casi vergozante de las ciencias humanas no es suficiente para dar cuenta de una cuestión capital referida al “sí mismo” como fundamento y síntesis de los “tres mundos” según

la propuesta de Popper-Eccles; primero, el de los objetos y estados materiales, segundo, el de los estados de conciencia, y tercero, el de la cultura creada por el hombre, incluida la totalidad de los saberes objetivos.

Desde el punto de vista epistemológico, podría decirse —simplificando un desarrollo detallado que el lector interesado debería leer con atención— Beláustegui se ubica en la perspectiva de una “psicología compleja”, que se asienta asimismo en una fenomenología de la experiencia, según tuve yo mismo la oportunidad de proponer. Por cierto, el término “complejo” nos remite, como repite Morin, a su etimología, pues *complexus* significa “lo que está tejido en conjunto”. Así, frente a un paradigma simplificador, el pensamiento complejo no divide el conocimiento en disciplinas atrincheradas, sino que procura un verdadero *relegare*. Se aspira así a una interrelación entre la parte y el todo y entre el todo y la parte que obliga a un recorrido por todas las aproximaciones teóricas que dan cuenta del fenómeno de marras. Así, casi paralelamente a la propuesta del concepto de holismo de Jan Smuts en 1926, que manifiesta antecedentes antiguos, Jung proponía en la década del treinta una “psicología compleja”, que trata sistemas psíquicos complejos en contraposición a los factores relativamente elementales. Lamentablemente, la edición de la *Obra Completa* en inglés, responsable de su difusión en el mundo, suele traducir “psicología compleja” por “psicología analítica”; síntoma de una mirada reductiva que no da cuenta de una intención de síntesis no simplificadora. Así, si bien Jung se esforzó por delimitar metodológicamente al fenómeno psíquico de modo tal que éste no quedara absorbido por una aproximación biologicista, el mismo debe integrarse, sin reducirse, no sólo a aquello que se presenta como biológico, sino también a aquello que lo excede, pues el fenómeno psíquico presenta, ya sea en sus aspectos relacionales, sociales, ya sea en la intencionalidad propia de los fenómenos simbólicos, espirituales, una interrelacionalidad de la que no puede prescindirse. Así, un abordaje integral, “complejo” del fenómeno psíquico requiere inevitablemente de una labor inter y transdisciplinaria que Beláustegui realiza no de un modo meramente panorámico, sino intentando circunstanciar un recorrido por los “mundos” antes mencionados. Se trata de un intento que el propio Jung había propuesto como base para un estudio de la psicología en sus aspectos biológicos, etnológicos, médicos, filosóficos, histórico-culturales y religiosos. Pero hay más; Beláustegui comprende que su tarea requiere de una fundamentación filosófica, pues el paradigma que sostiene una labor tan osada no puede fundarse dentro de los parámetros cómodos y limitados de la ciencia vigente, sino que retoma cuestiones últimas, en donde la psicología,

contra Lange, vuelve a ser, de algún modo, y valga la redundancia, "psicología del alma". Pero, entiéndase bien, no se trata de suponer un punto de partida metafísico para asentar sobre éste una teoría científica. Se trata de asentar sobre sólidas bases racionales una cosmovisión que siempre está operando a la base de una teoría científica. Jung dio a entender que el valor de una teoría consiste en establecer un lazo explícito con la cosmovisión que ella supone. De ello suelen olvidarse las perspectivas científicas que toman un modelo único de ciencia como punto de partida inmovible. De algún modo, para decirlo con Panikkar, sacrifican la verdad por la certeza; más aún, sacrifican el concepto mismo de verdad por el de mera capacidad predictiva o explicativa.

Beláustegui recorre los "mundos" antes mencionados para dar cuenta del "sí mismo" como concepto unificador e integrador del hombre. Para ello, su fundamento filosófico es aristotélico-tomista, sobre todo desde la perspectiva de Nuttin y de Fabro, y si bien no se detiene en un análisis minucioso del mismo, proporciona bases suficientes para construir su edificio teórico. Se trata, en definitiva, por un lado, de la afirmación de la sustancialidad del hombre a partir de la sustancialidad del alma y, por el otro, de la dualidad (y, por ende, no de un "dualismo") de dos principios esenciales constitutivos, materia y forma, que dan cuenta de la integración sin identificación del cuerpo y del alma. Pero Beláustegui recorre esta presencia, esta participación de lo anímico desde la esfera biológica, con las restricciones que le son propias, hasta alcanzar las esferas superiores, interpersonales y espirituales. Para ello, los conceptos tomistas de "participación" y de *bonum diffusivum sui*, le otorgan una base conceptual para salvar la continuidad dentro de la discontinuidad de los diversos "mundos". Es la teoría de la participación la que explica la realidad holotrópica de la realidad del "sí mismo". Además, el concepto neoplatónico de *bonum diffusivum sui* retomado por Santo Tomás, más allá o más acá de su alcance teológico, y de la discusión suscitada recientemente por especialistas tales como Norris Clarke y Norman Kretzmann, esclarece la unidad dinámica cuerpo-psyche y el carácter interrelacional de la persona humana, no como una necesidad extrínseca, sino como resultado de un principio constitutivo.

El objeto formal consiste en el abordaje integral de los intercambios del "sí mismo" con el prójimo y con su entorno natural y cultural. La trama que así se revela no puede limitarse a una causalidad lineal, sino que requiere de una causalidad compleja que permite integrar diferentes niveles de interpretación aún en diferentes planos de investigación, como ya se mencionó. Más aún, los aportes *etológicos* de Sheldrake, sin duda inspirados

en Jung, permiten darle un alcance integral a la articulación psicología-biología, porque una aproximación compleja a la comunicación animal descubre los límites de una explicación energética. Estos aportes, sumados a los del interaccionismo de Eccles que sostiene que los intercambios son de información y no de energía, permitirían rescatar en el nivel más primario, procesos que escapan a una aproximación puramente materialista. Por cierto, una fenomenología de la experiencia, que bien fundada articula y supera la supuesta antinomia explicación-comprensión, descubre en ello un sentido intra y extrapsíquico que no sólo devuelve a la psicología su condición de tal, sino que permite rescatar su antigua articulación cosmológica.

Rescatar el sí mismo en los pliegues más arcaicos de la organización material, en lo psicoideo inferior, y seguir su desarrollo hacia lo psicoideo superior, permite integrar a la luz de un proceso de personalización (Nuttin) o de individuación (Jung), una teleonomía que atraviesa una onto-filogenia y que acaso se revela como una auténtica teleología.

Como toda investigación fundamental, Beláustegui abre nuevos campos de investigación en cuestiones particulares referidas, por ejemplo, a la presencia de la conciencia en las diversas instancias de la actividad corporal, en las representaciones acústicas o cromáticas y en las funciones psíquicas superiores. Tal propuesta, es una invitación a una labor inter y transdisciplinaria que debiera convocar a un equipo de investigación. Pero, asimismo, esta obra toca la puerta de la investigación filosófica que se ve estimulada para retomar la obra aún inconclusa —y para algunos imposible— de una antropología filosófica que de cuenta de todos los monopolios humanos, que sea una certera respuesta a las corrientes antiantropológicas y, sobre todo, que pueda establecer, como quería Scheler, un sólido eslabón entre psicología y metafísica.

Bernardo Nante

AA. Vv. *Llamados a la libertad. VII Congreso Católicos y Vida Pública (18, 19 y 20 de noviembre de 2005)*, Tomo 1. Madrid, Ediciones CEU, 2006, 1116 pp.

Los congresos “Católicos y Vida Pública”, promovidos por la Asociación Católica de Propagandistas, nacieron hace ocho años en Madrid y, tras el éxito de las primeras ediciones, se multiplicaron en varias ciudades de España. Quizá por ser la Universidad San Pablo-CEU la institución que acogió originalmente el primer congreso, los encuentros en esta sede han ido creciendo año tras año

de una manera asombrosa: no sólo hay cada vez más participantes (en número de personas, comunicaciones e *internet*), sino que paralelamente al congreso, se organizan actividades infantiles, exposiciones y actos culturales.

El visitante nuevo puede, con todo, sentirse algo incómodo ante la amplitud del evento. Porque, ciertamente, hay invitados internacionales y conferenciantes de renombre. Pero una gran parte de estos suelen hablar sin papeles o en un tono informal aparentemente impropio de un congresista. Por otra parte, los temas de cada edición son tan genéricos que, a primera vista, parecería que en estos congresos cabe tratar prácticamente cualquier asunto. Por eso, para no llevarse a engaño, conviene entender adecuadamente la naturaleza de estas reuniones que —tomando prestado el formato de un congreso académico en toda regla— en ocasiones pueden llegar a convertirse en una asamblea de testimonios. Lo cual, todo sea dicho, no atenta contra el programa de un evento que, si algo pretende, es precisamente ofrecer un testimonio público de la propuesta de un sector social concreto (la comunidad católica) ante determinados problemas de interés general.

Que una determinada parte de la sociedad se “inmiscuya” con sus propios puntos de vista en el debate público es algo no sólo beneficioso para todo el conjunto sino, también, condición de realización efectiva de la democracia, pues, tal como explica César Izquierdo, «el derecho que asiste a cualquier ciudadano [...] a proponer lo que crea conveniente en el espacio público es la base del sistema democrático»⁸. A su vez, la existencia de esta posibilidad representa todo un *test* del buen estado de salud democrática de cualquier Estado ya que «la tarea del Estado, a este respecto, consiste en garantizar que los grupos con distintas propuestas morales puedan vivirlas y expresarlas»⁹. Es ingenuo pretender que las propuestas que se hacen en el espacio público carecen de postulados, por eso

quien participa en la vida social de forma consciente ha de hacerlo desde unos presupuestos doctrinales que el creyente puede hacer derivar de su fe con no menor razón que quien participe de otras convicciones lo hace desde las suyas propias¹⁰.

⁸ C. IZQUIERDO, “Libertad del cristiano en su acción social y política”, *Nuestro Tiempo* 625-626 (2006) 99.

⁹ A. CORTINA, “El futuro del Cristianismo en la sociedad plural”, *Veritas* 13 (2005) 90.

¹⁰ Instrucción “Los católicos en la vida pública”, Comisión permanente de la Conferencia Episcopal Española, 1986, n. 130.

O, como diría Navarro-Valls, la inspiración religiosa de las propuestas que se hacen en la vida pública, «es tan legítima como la inspiración ecologista, liberal o sindical»¹¹.

Por otra parte, que dicha *intromisión* de un sector social en la vida pública esté organizada en la forma de estos congresos, acotada espacio-temporalmente y, posteriormente, editada en libro, proporciona una oportunidad única de tomar el pulso al pensamiento católico a todo aquel que – sin ser parte de este colectivo o incluso siéndolo – se sienta interpelado por los temas propuestos cada año. Obviamente, estas jornadas no recogen ni expresan el pensamiento de *todos* los católicos. Pero lo cierto es que, en la variedad de sus participantes, están representadas casi todas las facetas profesionales de esta comunidad: políticos, profesores, religiosos, psicólogos, periodistas, filósofos, asociaciones, educadores, artistas... Por eso, sus actas «son mucho más que actas. Son el espejo y el reflejo de una vida, de una novedad, de una presencia del catolicismo social español»¹². Asimismo los congresos “Católicos y Vida Pública” son, en cierto sentido, de lo más *democráticos*, ya que su inscripción es gratuita, hay ponentes para todos los gustos y absolutamente todo lo que se dice en esos tres días aparece publicado en sus actas.

Recientemente, la Fundación Universitaria San Pablo ha editado lo que fue el séptimo congreso, “Llamados a la libertad”, celebrado en noviembre de 2005. Se trata de dos libros voluminosos – más de mil páginas cada uno – en los que, partiendo de un conocido pasaje de la carta de Pablo a los Gálatas, se aborda la temática de la libertad como don y como tarea en distintos sentidos. Así, en el primer tomo, los ponentes y comunicantes empiezan hablando de la libertad en sentido filosófico (relaciones entre libertad y verdad), continúan departiendo sobre la libertad como propiedad de la persona y concluyen con varios apuntes sobre la necesidad de “liberar” de esclavitudes a la libertad. Seguidamente, se pasa a hablar de la expresión *social* de la libertad (familia, educación y medios de comunicación). En el segundo tomo, tras una apertura centrada en la libertad de conciencia, se pasa a contraponer libertad e igualdad, se discute la libertad de mercado, se toca el problema de las relaciones Estado-sociedad civil y se analizan casos concretos de lugares donde la libertad está o puede estar mermada (País Vasco, Cuba, Cataluña,

¹¹ R. NAVARRO-VALLS, “La democracia laicista”, *El Mundo*, 3 enero 2007, p. 4.

¹² J. F. SERRANO OCEJA, “El más preciado don de los cielos”, *Alfa y Omega*, 7 diciembre 2006, p. 29.

Venezuela). Por último, se examina la libertad religiosa tanto en lo que es la correcta concepción de la laicidad, como en la cooperación Iglesia-Estado y en la dimensión pública de la fe.

De entrada, a nadie debería extrañarle que en los dos tomos haya erratas. Es tal el empeño —sin duda, elogiable— de sus promotores en que las actas de cada congreso estén listas para el siguiente, que resulta inevitable que se deslicen estas faltas. Confundir el cargo de algunos ponentes, no incluir la ocupación de otros, deletrear mal sus nombres, repetir el contenido de algunos textos, admitir una excesiva heterogeneidad en el formato de las notas a pie de página, no indicar en todos los casos cuándo están los textos transcritos por audición y cuándo no... son algunos de los fallos que el lector atento o de tipo más “académico” encontrará a lo largo de los dos tomos. Pero que, no obstante, se ven ampliamente compensados por la notable calidad general de los textos presentados.

Así, el primer tomo se abre de un modo inmejorable con una brillante alocución del filósofo alemán Robert Spaemann (“Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia”), sobre la siempre difícil convivencia de las racionalidades religiosa y laica en los Estados modernos¹³. En ella se recuerda que caracterizar al Estado moderno como secular es tomar partido por una posición (I, p. 34) y que el ordenamiento jurídico ha de hacerse *etsi Deus non daretur*, es decir, tiene que poder mostrarse con la pura razón (I, p. 36). Pero, al mismo tiempo, Spaemann indica que la confianza elemental en la razón humana es ya implícitamente una *fe* y que la misma democracia vive de la fe en la posibilidad de un entendimiento racional (I, pp. 37-38). En ese sentido, el puente entre creyentes y no creyentes está en la consideración como “religiosa” tanto de la disponibilidad a escuchar argumentos como a someter el propio comportamiento a un mandamiento de la razón práctica (I, p. 45).

A continuación, los textos se distribuyen en tres mesas redondas. En la primera de ellas (1A: *Libertad y verdad*), los ponentes desafían y ponen en entredicho la opinión más extendida sobre la libertad, que la entiende «como el derecho y la oportunidad de hacer simplemente todo lo que queremos»¹⁴. Esta concepción es tan ubicua que, como ha notado Ratzinger, incluso la religión sólo logra hacerse oír voz cuando se presenta como fuerza

¹³ En esta misma línea giran los ensayos reunidos por J. M. BARRIO en R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* Madrid, Palabra, 2007.

¹⁴ J. RATZINGER, “Verdad y libertad”, *Humanitas* 14 (1999) 200.

liberadora del hombre y la humanidad¹⁵. Para superar esta visión parcial de la libertad, se hace necesario recuperar una medida —la realidad—, cuyo conocimiento verdadero sea el auténtico fin que “libere” al hombre. En esta línea, el catedrático complutense José María Barrio rescata el pensamiento de Millán-Puelles, su interés por conocer la verdad, y su confianza en la capacidad de la razón, confianza que proviene de «por un lado, la irrestricta apertura del espíritu humano a la totalidad de lo real y, por otro, la condición mediante la cual la realidad misma se abre camino a la razón» (I, p. 55). Tras él, Higinio Marín, de la Católica de Murcia, señala la necesidad de recuperar la virtud de la veracidad para superar el relativismo (I, pp. 71-72) e insiste en que es un error equiparar *verdad* con *sinceridad* o *autenticidad*, ya que la verdad es *extraña*, «no nace de las entrañas de la vida psíquica y consciente del sujeto: viene de fuera y al incorporarse al sujeto mediante el hábito de la veracidad lo extiende fuera de sí mismo, rompe su encapsulamiento y lo ensancha aumentando el sí mismo con lo otro» (I, p. 74).

De las comunicaciones leídas en esta mesa 1A, hay un poco de todo, pero son muy recomendables tanto el análisis de la libertad en *El Quijote* y *Hamlet* llevada a cabo por Antonio Rubio, como los breves apuntes en torno a “Libertad, pertenencia, verdad” de Manuel Oriol, la audaz crítica al neo-liberalismo de Fernando Rovetta y el luminoso trabajo colectivo “Nuestra libre obediencia por amor”.

El complutense José Antonio Ibáñez estrena la mesa redonda 1B: *Conquistar la libertad* poniendo de relieve algunos efectos de la cultura liberal. Así, frente al individualismo, propone la cultura del amor; contra la autonomía exacerbada, la humanización; y para recomponer la conversación social, urge a respetar las fuentes culturales de todos los ciudadanos (I, pp. 269-271). Por su parte, el ex-conseller de la Generalitat de Cataluña Josep Miró i Ardèvol ofrece a continuación unas reflexiones sobre el espacio político de la libertad en democracia (I, pp. 273-276).

En el apartado de comunicaciones, sobresale el brillante análisis que José Ángel Agejas, de la Universidad Francisco de Vitoria, ofrece del *Calígula* de Albert Camus como parábola de la modernidad. Así, según Agejas, Camus ve la existencia como rebelión frente al mundo dado y como nostalgia de la justicia (I, pp. 368-369), pero fracasa en su búsqueda de un mundo mejor por afrontar esa injusticia desde un planteamiento inmanente, desde

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, “Verdad y libertad”, p. 199.

el hombre mismo (I, pp. 370-371). Por su parte, la investigadora Liliana Irizar desarrolla la propuesta del «humanismo cívico» de Alejandro Llano, rescatando aspectos luminosos del pensamiento clásico como la consideración de la “naturaleza” de las cosas como su principio y fin (I, p. 321) o del virtuoso como persona más libre, ya que cuenta con «la alternativa de decidir de manera excelente» (I, p. 325). Por último, José Luis Larrabe disecciona teológicamente las concepciones de la libertad en San Pablo, San Agustín y Santo Tomás, y el filósofo Alfonso López Quintás prueba que “la conquista de la verdadera libertad” la obtiene la persona si desarrolla su verdadera vocación, que es crear relaciones de encuentro (I, p. 412).

La mesa 1C: *Las esclavitudes de hoy* se abre con la intervención del mismo nombre de Agustín Domingo Moratalla, de la Universidad de Valencia, admirablemente resumida en sus conclusiones (I, p. 446). Después de insistir en la necesidad de recuperar la libertad real como un proceso de religación y personalización (I, p. 431), este profesor de Filosofía Moral y Política describe una serie de esclavitudes – emotivismo, señoritismo y atomismo (I, pp. 436-437) – que promueven el desánimo y el desconcierto moral. Resulta especialmente incisiva su observación de que la “inexistencia del carácter” – esclavitud que dificulta el compromiso – es consecuencia de la flexibilidad que se exige en el mundo laboral de hoy, la cual va en contra de poseer un modo habitual de enfrentarse a la realidad (I, p. 440). En ese sentido, cabría añadir – como hizo Llano en su día¹⁶ – que sólo la formación del carácter logra que la persona sienta las cosas *como son*. También recoge esta mesa la ponencia del psiquiatra Aquilino Polaino sobre la relación entre individualismo y relativismo. Empleando terminología de la filosofía personalista, este especialista muestra cómo el hombre deviene en algo relativo cuando sólo lo medible o sentiente es susceptible de ser verdadero (I, p. 453), y argumenta que la abolición de toda religación humana suscita el agigantamiento del Yo, la soledad del Yo, es decir, el individualismo (I, p. 458). Ello le lleva a defender que sólo el “tú” incrementa verdaderamente el “yo”, porque hace un “nosotros” y porque aumenta el conocimiento del “yo” (I, pp. 460-461).

De las comunicaciones, destaca la frescura y creatividad de Miguel Heine al plantear las esclavitudes que el hombre de hoy sufre a costa del positivismo científico heredero de Comte y del nihilismo de corte nitscheano.

¹⁶ A. LLANO, “La libertad posmoderna”, *Humanitas* 15 (1999) 424.

Según este comunicante, el progreso científico prometía la felicidad, pero ha aumentado de tal manera el ritmo de la vida diaria, que deja al hombre sin tiempo para pensar pausadamente. Con ello, nos llenamos de preocupaciones y, también, de un irrefrenable deseo de obtener cosas inmediatamente, una esclavitud que nos «hace vivir *en potencia* todo el tiempo» siempre en espera de que ocurra algo (I, pp. 541-542). Por otra parte, el nihilismo pretende liberarnos de toda ley moral impuesta, pero trae con ello una nueva esclavitud: la dependencia de los afectos (I, pp. 543-544), el miedo continuo a que los demás no se percaten de nuestra presunta superioridad. También resultan muy sugestivas las comunicaciones colectivas “Esclavos de la libertad hoy” y “La actitud de confesión: camino a la libertad plena”, siempre que se asuma su alto contenido espiritual e incluso catequético.

Las más de quinientas páginas restantes del primer tomo están compuestas por la segunda sesión del congreso y arrancan con una extensa intervención de Jacques Bichot sobre “Las raíces sociales de la libertad”. Allí, este profesor de la Universidad de Lyon recuerda que, si desde un punto de vista ontológico, la libertad es un dato permanente de la naturaleza humana, «en la práctica, y porque el hombre está fundamentalmente sumergido en la historia, [la libertad] se construye, y se construye a la vez personal y socialmente» (I, p. 602). De esta manera, pasa revista a las concepciones de la libertad de numerosos pensadores, para extraer críticamente dos enseñanzas a partir de Hobbes y Rousseau, a saber, que «hace falta saber sacrificar algunas libertades para poder instaurar otras más importantes» (I, p. 589) y que «las raíces sociales de la libertad se encuentran [...] en la organización de la ciudad, y por lo tanto del poder» (I, p. 593), siempre mejorable.

A continuación, nuevamente los textos se distribuyen en tres mesas redondas. Carlos Cremades presenta la primera de ellas (2A: *Familia, escuela de libertad*) señalando que la familia es el ámbito ideal donde se forman vínculos entre padres e hijos, con los demás y con ideas e ideales (I, pp. 609-610). Indudablemente, los ponentes y comunicantes de esta sección buscan promover y están animados por la esperanza de que el modelo de familia occidental influya en los productos culturales y se concrete socialmente «en un tipo de familia existente en una época y cultura determinada»¹⁷. En ese sentido, el experto en pensamiento aristotélico-tomista Tomás Melendo ahonda en

¹⁷ Cf. J. M. BURGOS, “¿Es la familia una institución natural?”, *Cuadernos de Bioética* 16 (2005) 373-374.

los fundamentos de este modelo de familia recordando que «si los hijos son el fruto y la consecuencia naturales del amor mutuo de los esposos, es la calidad del amor conyugal la que, en fin de cuentas, condiciona (aunque no determine) el correcto despliegue de cada uno de esos hijos... y el de la familia en su conjunto» (I, p. 629). Por ello, si «la manera más sublime de querer, se concreta en respetar, promover y llevar a plenitud la libertad de todos aquellos a quienes queremos» (I, p. 627), para evitar el fracaso que supone que un hijo sea no-libre o *dependiente* de los padres, lo mejor que pueden hacer estos últimos es «incluir el amor que *naturalmente* ofrecen a sus hijos por ser *suyos* [...] en un amor más específicamente humano, fruto por ello de un acto de libertad, que suele conocerse como amor *electivo*, y cuyo fundamento [...] es *la bondad* intrínseca y constitutiva de aquel a quien se ama» (I, p. 636).

La mesa 2B: *Libertad y educación* es la que más comunicaciones recoge de todo el congreso. De todas ellas, destacan tres. En primer lugar, y de la mano de Julián Marías, Jesús de la Llave subraya que el ser humano es un ser inconcluso necesitado de una *vocación* que unifique su vida entera y que dote de sentido a “quién soy”, “adónde voy” e incluso “de dónde vengo”, «puesto que [desde la vocación] empiezo a entender el porqué de mi pasado» (I, p. 851). A continuación, Clemente Rodero expone los tres parámetros de la actividad libre señalando que «la libertad se ejerce en un tiempo, se concreta en acciones determinadas y conlleva una relación vincular con lo exterior al sujeto de libertad o consigo mismo» (I, pp. 833-834). Y, finalmente, la profesora de Educación Alicia Rivero, defiende a la escuela como espacio para la génesis y cultivo de la independencia personal (I, p. 926), si bien insiste en que es más importante la educación que la mera escolarización (I, p. 931).

Juan José García-Noblejas, el célebre autor de *Comunicación y mundos posibles*, abre la mesa redonda 2C: *Libertad y tiranía mediáticas* proponiendo una interesante reflexión en torno al *framing*, esto es, la potestad —en el seno de un acto comunicativo— de plantear los términos en que se percibe una situación o un problema. Así, destaca como los medios de comunicación no se limitan a destacar un asunto público de interés común, sino que aplican un *framing* ideológico a los asuntos tratados: nos dicen qué pensar según el tema (I, p. 980). Acto seguido, el psiquiatra y divulgador Enrique Rojas describe apresuradamente lo que denomina “síndrome de Amaro”, que consiste en el «deseo de conocer la vida de los famosos... siempre que esté rota» (I, p. 995) o, lo que es lo mismo, un romanticismo patológico que

exalta lo afectivo pero donde no interesa la vida afectiva sino la vida afectiva truncada (I, p. 998). Cierra esta mesa Thomas D. Williams, L.C., decano de la Facultad de Teología en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, con una clase magistral sobre "El mito de la objetividad mediática". Tras diseccionar una serie de niveles en que se "desobjetivizan" los hechos, Williams concluye que los medios provocan la *curiositas*, el interés por lo efímero, lo pasajero, y no dejan tiempo para desarrollar exposiciones complejas o profundas, que serían objeto de la *studiositas* (I, pp. 1008-1009). Por ello, para conservar libertad frente a los medios, aconseja recordar que los medios son "medios", es decir, que no son ni buenos ni malos, sino útiles o inútiles y que conviene saber escoger y discernir de entre la amplia oferta mediática, pero al mismo tiempo sin perder el ojo por la "cultura común" ni olvidar la tarea de evangelización en los medios (I, pp. 1010-1012).

Como valoración general, habría que decir que, comparado con el II, el tomo I se sostiene bastante bien, sobre todo en su primera mitad, donde la libertad aparece tratada en sus fundamentos. El segundo tomo, ciertamente, es más variado y desigual, aunque presenta la ventaja de centrarse en asuntos de índole más "práctica" que el primero. Con todo, su análisis pormenorizado excede el propósito de esta reseña.

Juan Pablo Serra