

Recensiones

María Toscazo - Germán Ancochea, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, Barcelona, Herder, 2009, 223 pp.

María Toscano, licenciada en filosofía, está casada con Germán Ancochea, economista. Ambos se dedican a impartir cursos y conferencias sobre espiritualidad y mística, y han publicado numerosos artículos sobre esta especialidad. El presente escrito constituye una introducción general a la obra y al pensamiento de Dionisio Areopagita.

El trabajo consta de seis capítulos: I. San Dionisio o Pseudo Dionisio: la cuestión de la identidad; II. ¿Cómo ha llegado hasta nosotros?; III. Los escritos del Areopagita; IV. Su persona es su mensaje; V. La tiniebla es luz; VI. Acerca de la influencia del pensamiento de Dionisio.

El primero de ellos aborda el problema de la identidad de este pensador que, durante siglos, fue considerado como el convertido por san Pablo apóstol en su visita al areópago de Atenas (*Hch* 17, 34). Haciendo una breve mención al contenido de *La leyenda áurea* de Santiago de la Vorágine, los autores se centran luego en las últimas investigaciones sobre la cuestión, las cuales permiten afirmar que los escritos del Areopagita debieron componerse entre el año 482 y el inicio del siglo VI y que quien los redactó era de origen sirio y conocedor del pensamiento neoplatónico. A continuación se abordan el contexto filosófico y el contexto religioso en los que surgieron las obras de Dionisio. En relación al primero, se analizan las ideas de Filón de Alejandría, el contenido del *Corpus Hermeticum* y las características fundamentales del movimiento neoplatónico en las figuras de Plotino y Proclo. En lo que respecta al contexto religioso, se analizan las cuestiones teológicas más destacadas de los primeros cuatro concilios ecuménicos y las notas fundamentales de la espiritualidad y de la liturgia de los primeros siglos de la Iglesia.

El segundo capítulo se ocupa de las vicisitudes históricas de los escritos de Dionisio y de qué modo influyeron en figuras de la talla de Máximo el Confesor, Hugo y Ricardo de San Víctor, Roberto Grosseteste, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura. Este panorama histórico permite comprender la importancia que han tenido las ideas del Areopagita en el pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media.

El tercer capítulo está dedicado al análisis de los escritos que componen el *Corpus Areopagiticum*. Los autores enumeran las obras auténticas y aquellas que, si bien están mencionadas en el *Corpus*, o se han perdido o son ficticias. A continuación se presenta una síntesis de la *Jerarquía Eclesiástica* y de las *Cartas*, reservando los otros tres tratados para un desarrollo más extenso. La exposición presenta clara y ordenadamente al lector el contenido más relevante de los escritos mencionados facilitando así su comprensión.

El cuarto y el quinto capítulo abordan de manera general el profundo mensaje del Areopagita condensado en *Los Nombres Divinos*, *Jerarquía Celeste* y *Teología Mística*. En primer lugar se analiza el particular lenguaje que utiliza Dionisio como un esfuerzo por mostrar la distancia existente entre lo que se pretende expresar y lo que realmente se expresa. Los giros y los términos usados manifiestan el cruce de líneas de pensamiento neoplatónico y patrístico, así como también se perciben numerosas referencias bíblicas. Muchos comentadores se propusieron desentrañar el sentido del lenguaje dionisiano. Entre los más destacados se encuentra Máximo el Confesor, quien intentó aclarar los pasajes ambiguos y complejos del Areopagita. Otro punto importante que los autores estudian es el carácter jerárquico de la realidad en el pensamiento de Dionisio. El mundo posee un orden similar al de una escala que se eleva hasta Dios. Todas las cosas proceden de Él y están llamadas a retornar a Él. Por último, se aborda la teología negativa que presenta el *Corpus Areopagiticum* y que ejerció gran influencia en la mística. Para ascender a Dios es preciso despojarse de todas las representaciones, imágenes y conceptos que poseemos acerca de Él. Dios no es lo que nosotros imaginamos o pensamos que es, pues excede todas las categorías humanas.

El capítulo final analiza la influencia del pensamiento dionisiano en los místicos. La huella del Areopagita puede detectarse en casi todas las grandes figuras de la espiritualidad occidental. De la escuela franciscana a la carmelitana. De la mística renana a la mística española. El influjo de Dionisio está presente de alguna manera.

P. S. FURLOTTI

Mauricio BEUCHOT, *La hermenéutica analógica en la historia* San Miguel de Tucumán, Editorial UNSTA, 2010, 151 pp.

El presente libro consiste en la presentación de «algunos usos de la analogía en la historia de la filosofía», que encauzan hacia la hermenéutica analógica, cuya necesidad el autor considera oportuna en la actualidad. Necesidad de una comprensión de la realidad que pueda salvar del absolutismo de la univocidad al tiempo que del caos de la equivocidad. Mirada que, en la exégesis, abre las alas del sentido alegórico y simbólico pero que «no pierde el amarre que brinda el sentido literal». El marco es la hermenéutica actual, indigente de orientación: «a causa de su huida de la univocidad, del sentido literal de la modernidad, rígida, científica y positivista, pero nos hemos ido, en la posmodernidad, al solo sentido alegórico, que corre el peligro de extraviarnos, como ya es algo que se nota en el ambiente de la hermenéutica misma, tanto en las construcciones teóricas como en los debates críticos que se dan en su seno» (p. 44).

De esta búsqueda que es al mismo tiempo camino, Beuchot va desplegando ante el lector algunos momentos en los que el uso de la analogía cuajó en el pensar filosófico y el teológico abriendo vías de acceso en el ámbito de la metafísica y la ontología, la sociología, la ética, la religión. La analogía es presentada no sólo como instrumento, como herramienta del pensar sino, ante todo, como *actitud*, como postura de *dialogicidad*: «saca del solipsismo de la razón moderna y entabla el diálogo» (p. 124). «La analogía es una suerte de desabsolutización de la razón, o renuncia de la autoabsolutización de la razón; es el uso analógico del concepto especulativo» (p. 123).

Doce capítulos componen este libro. En el primero –la Introducción– y a modo de pinceladas, Beuchot contornea las variadas perspectivas de los pensadores propuestos. A lo largo de los once capítulos restantes, el autor señala los aportes que, a su parecer, valen ser rescatados en la consideración de una hermenéutica analógica, desde Aristóteles hasta Jean Luc Marion. Y como el tratamiento hermenéutico requiere siempre de un marco, una contextualización, cada capítulo lo inicia Beuchot con una presentación panorámica del pensamiento del filósofo del que se trata. Y lo cierra con una "Recolección" en que rescata, sintéticamente, los aportes de los que puede nutrirse hoy la hermenéutica analógica.

En el segundo capítulo, dedicado al Estagirita, Beuchot recupera la sistematización en que el Filósofo entreteje la hermenéutica en la retórica, y la analogía como uno de los elementos de la retórica, por lo que el autor lo considera uno de los antecedentes de la hermenéutica analógica. El lector puede encontrar allí

una clara exposición del «reconocimiento de la polisemia de ciertos términos, que son principales en la filosofía» (p. 19), y «la conciencia de que *la realidad es compleja, pero también de que podemos estudiarla y conocerla*; ciertamente, no de manera exhaustiva, pero sí lo suficiente como para poder manejarla» (p. 20, el destacado es nuestro), y de la analogía como "clave hermenéutica".

Pasando al uso de la analogía en la escuela neoplatónica, el tercer capítulo lo dedica principalmente a Plotino, que en su idea del hombre abraza la potencia del símbolo –que lanza a muchos significados– y el límite de la analogía, que acota y orienta hermenéuticamente los significados más ricos y válidos.

La enseñanza fundamental de la alegoricidad original del lenguaje que debe enlazarse con el respeto por el sentido literal, histórico –en otras palabras, la actitud analógica–, es lo que destaca Beuchot en su presentación de «la lectura simbólica y la intención analógica» en Hugo de San Víctor, en el cuarto capítulo. Actitud que busca el "equilibrio analógico", esa "relación tensional y dinámica" entre la parte de literalidad, "la letra muerta y fría" y la parte de simbolicidad, que es «lo vivo y vinculador con el otro, con el prójimo y con Dios» (p. 41).

Las elaboraciones del Pseudo-Dionisio, el Eriúgena y Nicolás de Cusa (capítulo V) sirven para rescatar la postura analógica que enhebra «la humildad de una teología negativa (apofática) y la aspiración de la teología afirmativa (katafática)» (p. 54). Es lo que se persigue a través de la hermenéutica analógica que marcó también a la escuela dominicana, que presenta en el capítulo que le sigue, "La analogía, componente del pensamiento dominicano", que enfoca los planteos de sus maestros, desde San Alberto Magno a Jean-Hervé Nicolas pasando por Eckart, el cardenal Cayetano, Francisco de Araújo, Juan de Santo Tomás y Santiago María Ramírez.

En la modernidad, la figura de Vico es rescatada en el capítulo VII, como aquel que presentó batalla por la retórica en tiempos en que ya estaba ciñéndose la corona la postura crítica, que «aún cuando comienza dudando del conocer, busca afanosamente la certeza absoluta, la palanca de Arquímedes que le mueva el mundo y, sobre todo, la piedra de apoyo, la roca inconvencible del conocimiento irrefutable, indudable, del fundamento inconcuso del conocer» (p. 70).

Siguiendo el derrotero histórico, la analogía también se hace presente en el ícono, que el autor trata a propósito de la noción de individuo de Søren Kierkegaard (capítulo VIII), para quien cada individuo es un ícono o análogo de la humanidad. La capacidad analógica del ícono la completa Beuchot al introducirnos a Jean Luc Marion (capítulo XII) quien, si bien no trata expresamente de una hermenéutica analógica, en sus ideas sobre la analogía y la iconicidad hace un notable aporte. Junto con él, José M. Mardones es conside-

rado en su interpretación del símbolo, que «sólo puede interpretarse por recurso a la analogía» (p. 133). En el pensamiento de ambos filósofos ve Beuchot un camino de diálogo con la posmodernidad, que «es como un llamado hacia el símbolo, hacia la razón simbólica, después de muchos siglos de modernidad aposentada en la razón dura» (p. 141).

Un lugar destacado otorga el autor a Teilhard de Chardin (capítulo IX), que aplica la analogía a la filosofía social, en su teorización del ser, de la fe y de la naturaleza (analogía de lo biológico con lo sociológico) y su perspectiva del futuro del hombre y de la sociedad. Otra aplicación especial de la analogía la señala Beuchot en el filósofo argentino Juan Carlos Scannone (a quien dedica el capítulo IX), «uno de los paradigmas del pensamiento analógico en América Latina», que aplica a la filosofía y la teología de la liberación.

La hermenéutica en relación con la metafísica y la ontología es motivo del diálogo "fraterno" en que Beuchot pone a Heidegger con santo Tomás de Aquino. No se trata de descontextualizar el pensamiento heideggeriano: el autor se propone hacer una crítica extrínseca desde el sistema filosófico tomista. Allí toma aspectos, que reconoce «sólo parciales de su planteamiento metafísico»: «la estructura que le da, el método que sigue, la función que le asigna a su metafísica con relación a la ciencia» (p. 116); la falta de perspectiva analogista que tuvo que ver, a su juicio, en el giro al equivocismo de su segunda época.

Tarea del lector será rescatar, subrayar, acopiar, los distintos aportes que en torno a la analogía fue presentando el autor. «La analogía tiene un carácter hermenéutico, una virtualidad hermenéutica, que puede ayudar mucho a la hermenéutica de hoy. Por eso es natural pasar de una analogía hermenéutica a una hermenéutica analógica, esto es, a una hermenéutica como la que se desea, que haga uso de la analogía, a modo de mediar entre los univocismos y los equivocismos y, sobre todo, para conservar las diferencias lo más que se pueda, ya que en la analogía, aun cuando está entre la identidad y la diferencia, predomina esta última, como lo señala nuestra experiencia continua» (p. 122).

N. RODRÍGUEZ SALINAS

L'humain et la personne, editado por François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher, prefacio de Pascal Couchepin, Cerf, París, 2008, 431 p.

Entre las cuestiones más candentes en el debate ético de la actualidad está la determinación de los derechos de la persona y, sobre todo, la naturaleza

de ésta. ¿Son todos los hombres personas? ¿A qué responde el respeto debido a las personas? ¿Qué concepción antropológica subyace a la afirmación de la dignidad humana? Son preguntas acuciantes que involucran a filósofos, juristas, médicos y políticos. El presente volumen es fruto de coloquios organizados durante dos años en Fribourg (Suiza), que convocaron a una veintena de especialistas de diversas disciplinas. La jerarquía de estas reuniones y la importancia del tema tratado motivaron al entonces presidente de la Confederación Suiza, Pascal Couchepin, a escribir el prólogo. Los editores, François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher, ambos profesores de la Universidad de Fribourg, dividieron las contribuciones en tres partes. La primera reúne las que tratan las cuestiones más polémicas y actuales. La segunda contiene estudios sobre los fundamentos teóricos de las diversas nociones de persona que aparecen en los debates, para lo cual se ha debido recurrir a la historia. Y la tercera explora aspectos de la persona sobre los que se ha reparado más en los últimos tiempos y que exigirán una dilucidación cada vez mayor en el futuro.

Para Jean-François Mattéi la experimentación con seres humanos plantea tanto el problema de la instrumentalización del hombre como el de su reducción a una cosa. La modificación de la especie humana mediante intervención genética cibernética expondría a la humanidad a redefinir la ética misma, además de sacrificar a los hombres del presente a unos seres artificiales. Iría también más allá de la finalidad terapéutica, que puede justificar la experimentación sólo hasta cierto punto. El tema de la dignidad de la persona al final de su vida es abordado por Jacques Ricot, quien intenta aclarar la polisemia de la palabra «dignidad»: como decencia, como libertad y la dignidad ontológica. Esta última importa una dimensión axiológica, pero se desliza fácilmente hacia la idea de decencia, de manera que el estado lamentable de una persona moribunda parecería justificar la eutanasia o el suicidio asistido. La dignidad no es algo relativo, sino relacional, es decir que involucra a otros. En el caso del moribundo, tanto el acompañante como el acompañado deben tratar al otro como fin. Ahora bien, en la eutanasia el acompañante es usado como medio por el acompañado, y aquél no respeta la dignidad profunda que éste posee y no es capaz de ver.

Aguda y punzante como de costumbre es la contribución de Robert Spaemann. Pone en cuestión el concepto mismo de «una vida que no merece ser vivida», ya que conduce inevitablemente a la eutanasia como práctica habitual y reglamentada. Por otra parte, no se puede sostener el derecho de una persona a quitarse la vida sin que ello implique el deber de ser asistida por otra en su propósito. Pero ofrecer asistencia al suicida significaría para Spaemann la manera más infame de sustraerse a la solidaridad de los hombres entre sí y olvidar

que la sociedad se sustenta en el reconocimiento recíproco de las personas. En la raíz de muchas aberraciones contemporáneas está el intento de distinguir entre ser humano y persona en el sentido de que no todos los hombres serían personas, es decir seres dotados de dignidad. En este último punto abunda Bernard Schumacher en su artículo sobre la definición de la muerte humana. Dicha distinción se retrotrae al concepto de persona de Locke, que contempla sólo la conciencia, con exclusión del organismo corporal. En particular, la identificación de la muerte cerebral con la muerte de la persona tiene incluso razones comerciales, ya que permitiría utilizar los órganos de la persona para su trasplante, al considerar que ya no pertenecen a una persona. Sostiene Schumacher que la definición de la muerte tampoco puede decidirse en el plano ético, de acuerdo al mayor o menor valor de un individuo, ya que de ese modo la vida del ser humano quedaría sometida a determinados intereses. Por otra parte, intentos como el de Engelhardt de crear la noción de «persona social» se muestran precarios.

Una explicación desde la anatomía y la embriología de que hay un individuo independiente desde el primer momento de la existencia de un ser vivo, que guía su propio desarrollo, es ofrecida por Günter Rager, quien sostiene también que dicho individuo debe considerarse un ser personal, ya que es el mismo ser substancial que luego será un sujeto moral libre. Y frente al problema de lo que ocurre a la persona en la demencia, Thierry Collaud piensa que la persona debe ser reencontrada entrando en su biografía. Es una visión ontológica pobre la que contempla sólo las decisiones autónomas del individuo. En cambio, una visión más rica es aquella que abarca el recorrido biográfico. Esta última moviliza a las otras personas, exigiendo fidelidad en el acompañamiento y esfuerzo por hacer que la persona demente se reencontre consigo misma.

La sección sobre los antecedentes históricos del debate se abre con una exposición de Ada Neschke-Hentschke que remite al Platón de *Las Leyes* y a Cicerón. Para ambos el alma humana está naturalmente orientada al bien por la razón. Por lo tanto, su libertad no es total ni absoluta, sino que consiste en honrar la dignidad específica del hombre como ser orientado hacia el bien.

Renombrado por sus estudios sobre la cuestión del sujeto y la persona en Husserl, Emmanuel Housset encuentra algunas dificultades para comprender la persona con la metafísica aristotélica. Además de la íntima relación de la persona con su cuerpo, santo Tomás considera la analogía con las personas divinas. La relacionalidad, sin ser substancial en la persona finita, tampoco se puede reducir a la categoría de accidente. El individuo es inefable, no es susceptible de definición. La persona no es tampoco la particularización de una esencia, ya

que la manera en que tiene el ser no implica limitación sino sobreabundancia respecto de su naturaleza. A diferencia de lo que ocurre con las cosas materiales, la individuación propia de la persona consiste en ser dueño de los propios actos. La persona es entonces un modo único de revelar lo universal. Sostiene Housset que la metafísica tomista libera de la obsesión moderna por la propia individualidad, ya que al tiempo que encuentra una limitación ontológica en la manera de poseer la persona finita su propio ser, reconoce en ella una esencial relación con el mundo y con los demás hombres. Con este último punto coincide el teólogo suizo Gilles Emery, quien, tras un repaso de la teología trinitaria y cristológica, constata que la conciencia no es un punto de partida adecuado para comprender la persona, como se hace frecuente en la modernidad, sino la subsistencia. En términos generales se muestra más optimista respecto de las posibilidades de la filosofía clásica de la sustancia que Housset, y sostiene que no excluye los aspectos fenomenológicos, psicológicos e intersubjetivos, sino que los funda. Por otra parte, no duda en retomar la tesis de que la persona humana es individualizada por la unión de *esta* alma y de *este* cuerpo.

El artículo de Berthold Wald complementa el estudio de Charles Taylor sobre el «yo» moderno investigando su origen remoto en la *distinctio formalis* de Duns Scoto, según la cual perfecciones que existen fácticamente juntas podrían existir separadamente. Para el filósofo escocés, el intelecto pertenece a la naturaleza, de modo que su acto reviste todavía necesidad, pero sólo la voluntad es nada más que voluntad, es decir *voluntad pura*. Se abre paso así la posibilidad de concebir la persona humana como algo distinto del hombre entero. Esta concepción sería determinante en el dualismo cartesiano, a pesar de los intentos de Descartes de afirmar una unión sustancial contra la interpretación de Régius. Pero sobre todo en la distinción de Locke entre ser humano y persona, que no sería puramente conceptual. La concepción tomista de la persona, en cambio, ve en ella el todo, no una parte. El «yo» como algo separado sería un invento moderno que tiene su origen en Duns Scoto.

Laurence Renault, en cambio, busca mostrar que la aparente clausura del *cogito* cartesiano es superada por la concepción que Descartes tenía de la generosidad como libre disposición de la propia voluntad en beneficio de otro sujeto, también libre. El dominio de nuestra voluntad es lo que nos hace semejantes a Dios, en cuanto que el *agere in seipsum* divino se da en el hombre como el poder ser, no ya *causa sui*, pero sí principio de lo que uno es. El concepto de persona no está presente explícitamente en Descartes, pero se encuentran en su obra aspectos esenciales del mismo. En esta línea, Theo Kobusch destaca la interioridad como un elemento esencial del concepto moderno de persona,

cuyo culmen estaría en Hegel. Hegel habría sido el primero en pensar la libertad como comunicación. La libertad se quiere a sí misma, es universal y quiere la libertad para todos. Mientras que para los estoicos la libertad consiste en no depender de nadie, la libertad moderna depende de otra libertad para ser tal. La contribución de Kobusch destaca un aspecto notable del planteo hegeliano, pero no parece tener en cuenta su radical inmanencia.

Georges Cottier se detiene también en la concepción moderna del yo y de la persona, pero la ve apartada de la metafísica y, por consiguiente, incierta e insuficiente. François-Xavier Puttalaz contrapone también la visión aristotélica-boeciana-tomista a la escotista-cartesiana. Desarrolla a este propósito la necesidad de distinguir entre dos conceptos: el de individuación, que viene por el cuerpo, y el de individualidad, que se refiere directamente a la subsistencia, que proviene del alma. Desde la fenomenología, Roberta de Monticelli intenta acercar a la metafísica una visión fenomenológica de la persona. Haciendo suyo un desafío cada vez mayor, Pascal Ide destaca la diferencia esencial entre el hombre y el animal, valiéndose de diversos enfoques: científico, fenomenológico y metafísico.

En el contexto general del libro, resulta curiosa la contribución de Jean-Claude Wolf, profesor de Ética en Fribourg. En ella defiende el individualismo y el hedonismo como signos de la unicidad de la persona. Philippe Cormier, con un lenguaje poco claro, inspirado en Henry y en Marion, propone una visión fenomenológica de la personalidad y la comprensión de la persona a través del concepto de don, señalando también las dificultades del planteo egológico husserliano. Sin embargo, asocia la personalidad a la donación en la carne y por lo tanto, habla de una persona humana en Cristo, oponiéndose así a la concepción teológica clásica.

Muy sugerentes resultan las dos últimas contribuciones. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz analiza la diversa manera que tienen el varón y la mujer de encarnar la personalidad. La autora afirma que en la visión moderna predomina la concepción del hombre como varón. Por su parte el feminismo posmoderno ve el ser mujer como una construcción, no como algo dado. Ambos pierden a Dios, ya que la dualidad varón-mujer revela la estructura dialógica de la persona, que es autoposesión pero también don de sí. Varón y mujer son ambas cosas al mismo tiempo, ya que posesión no es autonomía y don no es abdicación.

Cerrando el volumen, Philippe Bénéton plantea de manera aguda y hasta dramática las contradicciones inherentes a las sociedades democráticas, en las que se intenta sostener la igualdad fundándola sobre la libertad emancipada, sobre la autonomía. Ya Tocqueville advertía que la democracia

se inclina por eso al panteísmo, al igualitarismo, a la homogeneidad, a la aceptación de un curso ineludible del mundo. Bénétón piensa que el Cristianismo se opone a esta visión del mundo engendrada por la democracia, en la cual la tolerancia degenera en censura y que suprime dogmáticamente como no válidas las opiniones que sostienen algún orden jerárquico.

En su conjunto, el libro aporta un valiosísimo estado de la cuestión y una muy abundante fuente de información. Están presentes en él los enfoques filosófico, teológico, científico, político y jurídico; y se ofrece un tratamiento tanto histórico como sistemático, metafísico y fenomenológico. Apenas hay una página que deje indiferente al lector, por la urgencia de los planteos y por la competencia de los autores.

J. F. FRANCK