

## Reseñas

Paul Ricoeur. *Les parcours de la reconnaissance*, París: Stock, 2004, 387 pp.

### **La intersubjetividad como acontecer originario: comunidad en la diversidad**

Paul Ricoeur ha desarrollado en su filosofía de la voluntad un agudo acercamiento fenomenológico al problema de la libertad del ser en relación. A partir del concepto de *labilidad* postuló, desde hace varias décadas, una lectura de la subjetividad expuesta a la relación de alteridad, marcada por la conciencia de la finitud y por los laberintos de la culpabilidad: mancha, culpa y pecado conforman la trilogía de esta íntima conciencia de la mismidad vulnerable.

En una de sus últimas obras, publicada antes de su muerte reciente, Ricoeur explora la *fenomenología del reconocimiento social*, presentando en tres estudios los respectivos momentos fenomenológicos de este proceso, a saber: la identificación, el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo. A cada uno de ellos corresponde un estadio de la subjetividad, como de otra manera ya lo habían descrito Hegel y Levinas en la apercepción de la subjetividad.

#### 1. Identificación

La identificación es la expresión de “la admiración como principio de diferenciación”, cuando el sí mismo se afirma en su originalidad, sujeto consciente de su singularidad, de su verbo indicativo, de su univocidad. Es, al mismo tiempo, el nacimiento de la voz pasiva: *ser reconocido*, expresión que conlleva ya la irrupción de la alteridad en la mismidad.

En un largo camino que va de la *zétesis* (investigación) socrática a la *recognitio* kantiana, Ricoeur describe el proceso de la identificación en su momento objetal, con un tono racionalista cartesiano, como un acto de reconocimiento primario: “distinguir alguna cosa, sea una idea, una cosa o una persona, es identificarla”. Pero inmediatamente agrega que no podemos olvidar que “es al hecho de ser distinguida e identificada que aspira la persona humillada”. No se trata, por tanto para Ricoeur, del simple hecho objetivante como acto de la razón, sino de un problema de reconocimiento

público de una identidad negada como primer estadio de la relación intersubjetiva. En este primer momento fenomenológico, de manera paradójica, identificar implica distinguir: acto de reconocimiento en tanto identificación.

Gracias a Descartes, sabemos que este primer estadio no está exento de inquietud: las tres aserciones originarias de la duda metódica -a saber, yo existo, Dios existe y el pensamiento sustancialmente es distinto del cuerpo- muestran un *fondo de inquietud* típico del proceso del reconocimiento, “la confesión de cierta resistencia específica en la conquista de lo verdadero” (Ricoeur, 61). El pensamiento que alcanza a establecer juicios sobre la verdad o falsedad de una expresión conlleva una nueva acepción del verbo “reconocer” ligada a la responsabilidad del acto de juzgar, tema preferido de Kant en su fenomenología del juicio.

Con ello volvemos a encontrar la *zétesis* socrática del buscar para encontrar. Así pues, la fenomenología del juicio está centrada en el verbo “recibir” y en la expresión “recibir como verdadero” y designa un ciclo epistemológico al que pertenecen expresiones fundantes como “experimentar”, “encontrar” y “dudar”. La irrupción del cuestionamiento filosófico aporta el carácter dramático al proceso del juicio: porque existe la posibilidad del des-conocimiento el re-conocimiento adquiere su propio estatuto autónomo. En consecuencia, afirma Ricoeur, “el des-conocimiento es una forma existencial e intramundana en la que el desprecio, forma más teórica de la inquietud, no agota al sentido” (Ricoeur, 62).

Kant prosigue esta indagación bajo el cuestionamiento de la condición del tiempo. Para este autor conocer es identificar como acto de separación y reunificación. En efecto, el juicio se encuentra en la intersección de la sensibilidad que recibe y del entendimiento que separa:

Existen dos capas del conocimiento humano, que probablemente proceden de una raíz común, aunque desconocida para nosotros, a saber: la sensibilidad y el entendimiento; por la primera, los objetos nos son dados, por la segunda son pensados (*Crítica de la razón pura*, A 15, B30).

En este sentido, reconocer es conocer como actos de la sensibilidad y del entendimiento en cuanto acto trascendental, como un *a priori*, fuera del campo de la experiencia. Es el ámbito de la estética trascendental.

El tiempo es considerado, en este contexto, una representación *a priori* de la sensibilidad. No es un concepto empírico, sino la condición de

posibilidad de la existencia del sujeto en sus actos de conocimiento y de reconocimiento. No se trata del tiempo vivido por el alma, ni el tiempo de los cambios en el mundo, sino la forma del sentido interno de la sensibilidad pura, correspondiente al espacio como forma del sentido externo.

Tal reducción del tiempo a su sentido interno era necesaria para la fenomenología de la subjetividad más allá de un “yo substancia”, como prevaleció desde Descartes hasta Leibniz.

Será en esta nueva definición del tiempo como sentido interno que aparece el reconocimiento del otro como relaciones de sucesión y de simultaneidad. El tiempo no es inherente a los objetos mismos, sino al sujeto que los aprehende por intuición. Tal será el objeto de la reflexión fenomenológica de Husserl que descubrirá la temporalidad ligada al mundo de la vida propio al sujeto trascendental.

Juzgar, para Kant, no es una relación inmediata al objeto, sino a su representación, como acto sintético de lo diverso. No se trata de hechos sino de juicios, no de lo empírico sino del conocimiento. De ahí que los juicios sintéticos estén vinculados a la aprehensión (intuición), a la reproducción (imaginación) y al reconocimiento (concepto). Ahí radica la primera versión de la deducción trascendental kantiana: no hay relación sin síntesis, ni síntesis sin unidad, ni unidad sin conciencia. La conciencia se reconoce en la producción de esta unidad que constituye el concepto de un objeto. Será solamente en la segunda versión de la *Crítica de la razón pura* que Kant introduce el papel de la *imaginación* en la deducción trascendental. Así, por ejemplo, el tiempo es analizado con el esquema trascendental en cuanto a sus características de grandeza (cantidad), grado (calidad), substancia (relación) y simultaneidad (modalidad), conformando así un reconocimiento trascendental de la temporalidad que llega a afirmar: “Yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición” (A 143, B 182).

Atrapado en la representación, el pensamiento postkantiano buscó una salida al giro copernicano en el conocimiento. Fue gracias a la filosofía del *ser-en-el-mundo* de Heidegger que pudo romperse el círculo mágico de la representación.

Por otra vía fenomenológica ligada a Husserl, Levinas promovió esa “ruina de la representación”, apelando al *rostro el otro* como rebasamiento de la intencionalidad trascendental. Se abrió así la vía del sujeto en situación, del mundo de la vida, del cuerpo propio, de la filosofía del ser... “que

envejece y muere” (Levinas). Porque el mundo no sólo es constituido por el sujeto trascendental, sino es también constituyente del sujeto en relación. Génesis de la ontología relacional.

Aquí aparece de nuevo el tema del reconocimiento como solución del enigma del des-conocimiento del otro. El foso que separa el conocer del reconocer se llama des-conocer. Por eso la alteridad se constituye en mediación fenomenológica para el conocimiento del sujeto como para el reconocimiento del otro.

La filosofía del *ser-en-el-mundo* desformaliza el tiempo del sujeto trascendental para liberarlo de los criterios a priori reducidos a la sucesión y a la simultaneidad, abriéndolo a las variedades de la temporación como ocasiones de identificación y de reconocimiento. Con los grados de dramatización de la temporalidad, la fenomenología heideggeriana introduce temas como el desprecio y el desconocimiento en la reflexión filosófica de la intersubjetividad.

Tales disfuncionamientos del juicio están relacionados, como lo mostró Merleau-Ponty, con la absolutización de un horizonte de comprensión y con la dificultad de una síntesis de la temporación.

La gracia de la alteridad aparece entonces como una solución al enigma de la identidad como proceso de reconocimiento en las circunstancias marcadas por la temporación, el envejecimiento, el desconocimiento del otro que invita a recorrer los estadios sucesivos de su rostro: “El tiempo, al cual la edad confiere un rostro, se revela como un agente doble: de desconocimiento y de re-conocimiento” (Ricoeur, 103).

## 2. Reconocimiento de sí

Realizada la travesía del ego moderno en su necesaria identificación solipsista, aparece en el horizonte un nuevo estadio de la subjetividad que la fenomenología escudriña con atención renovada. Antes de advenir al reino de la comunidad de seres libres en el mutuo reconocimiento plenamente recíproco y, a la vez, consciente de la asimetría de la relación intersubjetiva, es imprescindible detenerse en la reconstrucción del sujeto.

El sujeto se reconoce a través de sus “potencias de experiencia” (J. M. Ferry), es decir, de sus capacidades de vida y acción, de representación y discurso, pues en ellas se juega su identidad en tanto responsabilidad. Acción, justicia para con los otros y motivación serán las características na-

rrativas de esta identidad reconstruida. Pero se trata también de un sujeto consciente de su labilidad, de su finitud y, por lo mismo, de su ser sufriente: “reconocimiento por el ser humano actuante y sufriente que es un ser capaz de ciertas realizaciones” (Ricoeur, 112).

A partir del reconocimiento de Ulises -contado por Homero en el libro XVI de *La Odisea*- Ricoeur traza el camino del reconocimiento de sí propio a la fenomenología postkantiana. Se detiene en una triada sugerente constituida por las formas verbales, las señales del reconocimiento y los disfraces del sujeto en cuestión. “Hacerse re-conocer consiste en primera instancia en suscitar un desprecio para luego desengañar” (Ricoeur, 116).

En la literatura griega, desde Homero hasta los trágicos y Aristóteles, los personajes se identifican por medio de acciones de decisión en tanto seres capaces de “reconocimiento de responsabilidad”. De ahí el genio de Aristóteles para emancipar la ética de la metafísica en tanto filosofía de la acción como lo atestigua la *Ética a Nicómaco*. El *phrónimos* (sabio prudente) será la figura anticipada del yo reflexivo que está implicado en el reconocimiento de su responsabilidad cuya virtud comanda toda su acción:

un estado habitual que dirige la decisión, que consiste en un justo medio relativo a nosotros, cuya norma es la regla moral, es decir, aquella misma que le daría el sabio (*phronimos*) (*Ética a Nicómaco* 1106, b36-38).

Ricoeur aproxima esta filosofía moral aristotélica de la acción como deseo razonado de la fenomenología reflexiva moderna. Postula la categoría de *capacidad* -cercana e incluso dependiente de la noción de *capability* de Amartya Sen- como una solución neoaristotélica y postkantiana al problema del reconocimiento de sí:

Mi tesis consiste en afirmar que existe un parentesco semántico estrecho entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea de “reconocimiento de responsabilidad” atribuida a los agentes de la acción por los griegos, de Homero y Sófocles hasta Aristóteles: reconociendo haber realizado tal acto, los agentes atestiguan implícitamente que eran capaces. La gran diferencia entre los Antiguos y nosotros radica en que hemos llevado al estadio reflexivo la intersección entre atestación y reconocimiento en el sentido de “tener por verdadero”. (Ricoeur, 141)

El reconocimiento de sí implica, por tanto, la distinción entre identificación y atestación, ésta última estando ligada a la forma verbal “yo puedo” que denota el carácter reflexivo del sujeto en la problemática del *ser reconocido*.

El proceso de la capacidad del sujeto descrito por Ricoeur conlleva, a su vez, tres dimensiones ligadas a acciones expresadas en tiempos verbales indicativos, a saber: “puedo decir”, “puedo hacer” y “puedo contar mi historia”. A cada una de ellas corresponde una noción de ser y una polisemia de horizontes de vida y de comprensión que conlleva indefectiblemente la aparición de la alteridad:

La autodesignación del sujeto hablante se produce en situaciones de interlocución donde la reflexividad se combina con la alteridad: la palabra pronunciada por uno es una palabra dirigida al otro; aun más, suele ser una respuesta a una interpelación venida de otros. (Ricoeur, 146)

La afirmación del sujeto a través de su acción denota otra expresión verbal: “yo puedo hacer”. Por medio de ella, el yo afirma el motivo más que la causa, la intencionalidad subjetiva más que el origen metafísico, ambas afirmaciones ligadas a una ontología del acontecimiento y no tanto a una metafísica de la substancia. Se trata de la *capacidad* del agente mismo de designarse como autor y, en consecuencia, asumiendo la responsabilidad del acto realizado.

La identidad narrativa aparece entonces como culmen de este proceso de reconocimiento de sí a partir de su identificación por modos verbales y por acciones intencionadas.

Por medio del acto de “contar su historia”, el sujeto concede una configuración inteligible a su propia experiencia de identificación:

La dramatización (*mise en intrigue*) atribuye una configuración inteligible a un conjunto heterogéneo compuesto de intenciones, causas y azares; la unidad de sentido que de ella resulta descansa sobre un equilibrio dinámico entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta no llegar a la conclusión del relato, ponen en peligro esta identidad de un género único. La potencia de unificación aplicada de esta manera a la dispersión episódica del relato no es otra cosa que la “poesía” misma. (Ricoeur, 151).

La identidad narrativa expresa así la “ipseidad” en proceso de relación de alteridad, pero alcanza su culmen en la identidad ética, en el sentido de

dar cuenta de sus actos, de la capacidad de *prometer* y de *comprometer* sus actos en medio de las vicisitudes de la vida. La capacidad de “hacer memoria”, en especial de las víctimas de la identificación ególatra, había ya sido postulada por Ricoeur como condición de posibilidad de esta identidad narrativa en su obra *Memoria, historia, olvido*.

Finalmente, la dialéctica de la alteridad que se instaura en este segundo momento de la intersubjetividad conlleva una doble vertiente, privada y pública, que da paso al tercer estadio del reconocimiento marcado por la búsqueda de reciprocidad.

La identidad narrativa responde a las preguntas propias de toda interlocución responsable: ¿quién habla? ¿quién actúa? ¿quién cuenta su historia? Pero ahora se agrega una cuarta pregunta, ¿quién es capaz de imputación de sus actos? Aquí entramos en el campo del reconocimiento de la responsabilidad, de asumir las consecuencias de los propios actos, en especial de aquellos que han causado mal a otros y han provocado víctimas. El reconocimiento de sí no puede obviar esta fase del proceso que culmina en la capacidad de asumir responsabilidades.

### 3. Reconocimiento mutuo

El tercer estadio del reconocimiento está marcado por la reciprocidad, la mutualidad de la identificación de sí y del otro, tanto en la esfera privada como pública, predominando la figura del estado de derecho.

La idea del “deseo de ser reconocido” procede de Hegel y es la mejor réplica al “miedo de la muerte violenta” que preside la reflexión de Hobbes sobre la relación social. De ahí que la lucha por el reconocimiento se convierta en este momento de la intersubjetividad como una tarea ética y política propias de la *polis* griega, la *civitas* medieval y del estado moderno.

El paso de la disimetría de las relaciones intersubjetivas a la reciprocidad supone un compromiso común de la vida social. Tal paso es posible porque se reconoce un orden ontológico previo a toda relación:

Se trata de cierto tipo de simultaneidad existencial lo que evocamos al hablar de reconocimiento mutuo, el comercio intersubjetivo, o aun mejor, el comparecer, como lo hacen el acusado y el testigo en un proceso (Ricoeur 227-228).

Es un proceso siempre inacabado y, por eso, ligado indisolublemente a la memoria y a la promesa como capacidades narrativas de los sujetos

que mantienen una vigilancia crítica sobre la historia de las luchas por el reconocimiento.

No se trata, pues, de percibir solamente al otro como análogo, en la línea de Husserl, por medio de una representación, sino de “preservar intacto el enigma de la alteridad” representada por el rostro del otro, como lo justificó Levinas. En palabras de Ricoeur:

Ciertamente el otro no permanece desconocido para mí, porque entonces ni siquiera podría yo hablar de él; permanece solamente “apercibido”, no solamente como otro diferente de mí mismo, en sentido exclusivo del término, sino como otro yo, un *alter ego*, en el sentido analógico del término; de esta manera, la analogía protege la incognoscibilidad originaria de la experiencia para sí del otro; en este sentido, el yo y el otro no “comparecen” verdaderamente. Yo solo aparezco, soy “presentado”; el otro, presumido como un yo análogo, permanece “apresentado”. (Ricoeur, 231).

La vida social no es ajena a tal proceso de reconocimiento, por el contrario, acontece en la relación intersubjetiva misma como proceso de identificación.

Desde esta perspectiva posthegeliana es posible volver a tratar el así llamado “desafío de Hobbes” que postula la “desconfianza originaria” como principio de la vida política. Los tres momentos que describe en *Leviatán*, se refieren a las tres pasiones primitivas que caracterizan el estado de la naturaleza como “guerra de todos contra todos”, a saber: la competencia, el desafío y la gloria. La primera está movida por el provecho, la segunda por la seguridad y la tercera por la reputación. Cercano al diagnóstico de Girard, el planteamiento de Hobbes postula que “la muerte constituye el principio de verdad de donde se derivan las medidas razonables que conducirán al contrato político decisivo” (Ricoeur, 243).

En este contexto se especifica el derecho natural propuesto por Hobbes, a diferencia de la ley natural de Grocio. En la lógica de Hobbes, el reconocimiento es fruto del cálculo y la negociación que pueden llegar incluso al don gratuito. Ahí radica el meollo del contrato, de la alienación basada en el cálculo: en la unilateralidad de la transferencia, como lo hace, por ejemplo, el ciudadano con sus representantes en la definición del Estado:

Autorizo a este hombre o a esta asamblea de hombres, y le entrego mi derecho de gobernarme a mí mismo, a condición que tú también le otorgues tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera. Esto hace que la multitud, unida así en una sola persona, sea llamada un Estado, en latín *Civitas*. (Leviatán, 288).

Tanto la premisa naturalista como el orden contractual del planteamiento de Hobbes son los desafíos mayores para una aproximación fenomenológica del reconocimiento mutuo.

La falla reside, según Ricoeur, en “la ausencia de una dimensión de alteridad en el conjunto de conceptos que culminan en la idea de *covenant*” (Ricoeur, 250). Nuestro autor sospecha de un voluntarismo comandado por la preservación del poder propio al sujeto con sueños de omnipotencia infantil.

Será el Hegel de Jena quien postule una solución a los desafíos de Hobbes, tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en los *Principios de la filosofía del derecho*. A partir de 3 principios se articula su propuesta: (i) el vínculo entre auto-reflexión y orientación hacia el otro, (ii) la dialéctica de la injusticia hacia el respeto y (iii) la institucionalización del reconocimiento.

Así justifica Hegel la historia como “lucha por el reconocimiento” a partir de las relaciones asimétricas entre los sujetos, que van logrando progresivamente instituciones que garantizan cierta igualdad, instituciones siempre provisionales porque marcadas por voluntad de dominio ya que “cada conquista institucional responde a una amenaza negativa específica” (Ricoeur, 255). En este proceso político, el *pueblo* será el único sujeto portador de la vida ética en cuanto institucionalidad del reconocimiento mutuo.

Finalmente, para Hegel, el tema del reconocimiento se encuentra unido indefectiblemente a la filosofía política entendida como proceso de advenimiento intersubjetivo de distintos órdenes sociales:

- (i) el *amor* de parejas y familias donde toma cuerpo la experiencia de filiación;
- (ii) el *derecho* como expresión jurídica del reconocimiento progresivo de los sujetos; y finalmente
- (iii) la *estima social*, en tanto reconocimiento de identidades diferenciadas.

Tales ámbitos serán propios de las configuraciones históricas por las que se concretiza en el pacto social nacional e internacional el mutuo reconocimiento.

### A manera de resumen

Hemos presentado la descripción fenomenológica del reconocimiento elaborada por Ricoeur, donde aparecen algunos rasgos del acontecer originario del *vivir-en-común*. Sobresalen los momentos de identificación, reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo como estadios necesarios de la relación intersubjetiva.

Esta obra será referencia obligada para una teoría hermenéutica de los problemas sociales en el mundo moderno tardío, tales como las luchas por el reconocimiento de sujetos individuales o colectivos excluidos en la sociedad globalizada.

**Carlos Mendoza Álvarez OP**

*Universidad Iberoamericana, Ciudad de México*

Fernando Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, edición de Lourdes Flamarique, Pamplona: EUNSA, 2004, 236 pp.

Esta obra compila diversos escritos breves que conforman los capítulos de un libro que muestra con claridad los intereses filosóficos del autor. Inciarte fue profesor de las universidades de Navarra, Köln, Freiburg im Breisgau y Münster. Fallecido en el año 2000, escribió estos artículos originalmente en castellano, alemán, italiano e inglés durante un largo período de 30 años. Las ideas de sustancia, tiempo y –en menor medida– lenguaje son los ejes alrededor de los cuales elabora su visión filosófica. Lourdes Flamarique se ha encargado de la edición de esta obra, labor que ha realizado correctamente.

Una de las ideas centrales es la de un error en el que Inciarte varias veces nos previene de caer: la cosificación, a la que a veces llama *reificación*, que consiste en considerar un principio o un aspecto de algo como si fuera una cosa. Nos advierte que no es bueno considerar a los accidentes como cosas que se agregan a otra cosa, la sustancia, pues de este modo algo cualificado no sería más que un conjunto de cosas con cositas alrededor; así como tampoco podemos considerar a los conceptos como grumos interiores o mentales. El autor rescata a Aristóteles como el principal enemigo de esta cosificación, junto a Hegel, Schelling y Tomás de Aquino. El capítulo 11 (*Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica*,

pp.181-206) está enteramente dedicado a esta cuestión en torno a tres ítems recurrentemente cosificados: la sustancia, el alma y la voluntad.

La sustancia, otro de los tópicos recurrentes del libro, es aquello que a lo largo del tiempo va sufriendo alteraciones pero no de modo tal que ya no reconozcamos que es lo mismo que antes de sufrirlas. Según el autor la confusión entre modificación y cambio, más conceptual que de aplicación terminológica, es muchas veces causa de estos errores. Es origen de muchos de ellos el “no distinguir entre modificación esencial y modificación de la esencia” (p.107). El análisis que hace de la sustancia toma como punto de vista su continuidad o disrupción a lo largo del tiempo, de modo tal que el verdadero revés de este tema es el tiempo mismo. De este modo, podemos ver que en torno a esta dualidad temática de sustancia y tiempo versa la mayor parte de esta obra: los capítulos 2 (*La identidad del sujeto individual según Aristóteles*, pp.35-50), 4 (*Sustancia y accidentes, entre Aristóteles y Kant*, pp.69-81), 5 (*El instante y los instantes* pp.83-97), 6 (*Sobre el ahora*, pp.99-116), 7 (*Tolstoi y la tortuga*, pp.117-129), 8 (*Heidegger, Hegel y Aristóteles: ¿Una línea directa?*, pp.131-153) y otros parcialmente, como el 3 o el 11.

Tanto para Aristóteles como para el joven Kant, los accidentes no se modifican sino que es la sustancia la que lo hace. Es muy desacertado afirmar que un mismo accidente se modifica. La permanencia en el tiempo de un accidente no es posible ya que, en primer lugar, los accidentes son sólo cualificaciones de la sustancia, con lo que sólo puede decirse que es ella la que permanece. Aquí se presenta una verdadera paradoja que obliga a Inciarte a dedicarse a diversos aspectos a lo largo de los capítulos en los que trata este tema dual: es cierto que la sustancia permanece, pero su estabilidad no es un permanecer inalterado sino todo lo contrario, es un permanecer en constante dinamismo. Los dos problemas que se presentan ante el tiempo o la sustancia son equivalentes. Ante ello o se enfatiza la permanencia de la sustancia y se acentúa la continuidad del ahora sobre la movilidad del instante o, sino, se pone el acento sobre la alteración. El destacar la absoluta diferencia entre un punto de la línea y otro punto de la misma línea pone bajo sospecha la identidad de que quien haya llegado al fin de un período temporal –o trayecto– haya sido quien lo inició. Así, el ahora de ahora diferente radicalmente del ahora inmediatamente posterior (p.147-150).

Los accidentes, al no existir por sí, al no ser cosas, no pueden permanecer ni siquiera alterándose simultáneamente. Tampoco pueden, como

dice Aristóteles, radicar su ser en otros accidentes, ni tener un ser propio. Un accidente siempre y sólo lo es de una sustancia, fundamento último y único de ellos. Así como los accidentes no son más que abstracciones (p.111), al relatar que algo ocurrió ayer reducimos fatalmente el tiempo, pues lo destemporalizamos y lo espacializamos. El tiempo puede ser considerado como un continuo, desde la perspectiva que Inciarte llama *histórica* o *física*; o puede estudiarse como instante, a lo que llama punto de vista *metafísico* (p.91-93). De esta distinción se desprende la insolubilidad de las paradojas de Zenón, tratadas en *Tolstoi y la tortuga*, pues mezclan ambas consideraciones. En breve, "Aristóteles [...] las consideraba mal planteadas: ni aptas ni dignas de solución" (p.117). Aunque aquí se tratan los aportes del cálculo infinitesimal, el autor sostiene que el análisis aristotélico del tiempo sigue vigente, así como el de la sustancia.

Los capítulos 3 (*La importancia de la unión predicado-sujeto en la doctrina trinitaria de Tomás de Aquino*, pp.51-67) y 10 (*Ser veritativo y ser existencial*, pp.165-180) destacan un tema de carácter lógico o de filosofía del lenguaje que está íntimamente asociado a la metafísica. La distinción entre cosas y hechos (pp.167-169) sirve de base para la distinción entre proposiciones *de re* y proposiciones *de dicto*. Esta cuestión, puesta sobre la mesa por la filosofía analítica, no es en realidad un aspecto totalmente nuevo. Por ello –y creo que adrede, para destacar esto último– el autor muestra en una disputa medieval cómo se ha resuelto esta cuestión al discutir acerca del problema de la eternidad del mundo, o cómo se han tratado cuestiones teológicas como la de los nombres de Dios. En estos dos breves capítulos, que considero son los mejores, se trata la cuestión de los modos de predicar. Al unir mentalmente dos conceptos en un juicio se dice que éste es verdadero porque ellos no sólo están unidos en la mente sino también en la realidad: es la doctrina clásica de verdad como adecuación. En la realidad estos conceptos son diversos, y como diversos se encuentran en un ente extramental que los reúne. El juicio es verdadero porque une dos conceptos que de hecho están reunidos en la realidad. En este caso hay *identitas secundum rem* porque los conceptos son dos aspectos de la misma cosa, pero hay una *diversitas secundum rationem*, ya que uno expresa un contenido o aspecto diferente del otro. Pero también es posible que estos conceptos sean idénticos. Así, el juicio puede ser verdadero por tratarse de una tautología. En este caso no sólo hay *identitas secundum rem* porque los conceptos son dos aspectos de la misma cosa, sino

que también hay *identitas secundum rationem* porque expresan lo mismo, como “hombre” y “animal racional”.

El interés del libro es siempre metafísico y, como indica el capítulo 1 (*Actualidad de la metafísica aristotélica*, pp.17-33), el autor considera que Aristóteles es el mayor exponente de un pensamiento siempre actual. Por ello, cuando trata acerca del lenguaje lo hace siempre con una referencia metafísica. En el breve capítulo 12 (*Hermenéutica y sistemas filosóficos*, pp.207-219) se refiere al reciente fenómeno de la absolutización de la hermenéutica como única actividad filosófica. Su posición es taxativa: “La hermenéutica total resulta una nueva edición de la sofística tardía griega, en especial del protagoreísmo” (p.212). Inicarte indica que la raíz de este hecho se identifica como un holismo que no sólo no soluciona las cuestiones filosóficas tradicionales, sino que termina por finalizar todo diálogo filosófico al no poder distinguir la verdad del error.

El capítulo 9 (*Intencionalidad. Sobre la inmanencia y trascendencia en el conocimiento*, pp.155-163) vuelve a insistir sobre otro punto fundamental para Inicarte: la abstracción y el concepto, su producto. Sobre éste, sostiene tanto su diferencia con respecto a las palabras como su asociación con ellas. He ahí el origen de ambas confusiones: por ser los conceptos productos de la convivencia humana y cultural tiende a considerarse esta asociación como una identidad; y, por otro lado, al sostener la diferencia que el concepto tiene con la palabra se tiende a aislarlo demasiado y a cosificarlo. Nuevamente, los errores están dados en la excesiva acentuación de algún aspecto. Y, otra vez, el autor encuentra la solución en Aristóteles. Al comprender que el concepto es pura intencionalidad, presencia real de la forma, se comprende lo crucial de los errores mencionados. Llama la atención la fuerte afirmación de que “la expresión ‘signo formal’ sólo tiene sentido si se entiende como aquello que, sin ser signo, hace de ciertas cosas signos” (p.161). Y sólo se entiende si se ve que el concepto es intencional, por lo que el autor considera más propio llamarlo *presencia* que *signo*. Las dos características de la relación concepto-palabra conducen al último capítulo (*El problema del lenguaje en la filosofía alemana*, pp.221-236), donde se trata la importancia del asunto en el mundo germano y la característica de ser tanto el origen como la prisión del pensar. Considerarlo sólo en uno de estos aspectos es un reduccionismo imperdonable.

Es difícil en esta obra ver una línea de continuidad más que en los puntos ya mencionados. No se indica de dónde proviene cada artículo, con lo que es muy difícil conjeturar acerca de su cronología o ante qué pú-

blicos pensaban ser leídos. O incluso si la intención fue leerlos en público, o sólo editarlos. Sería interesante que se indicara cuándo y en qué idioma fue escrito cada uno, pero estas faltas no alteran la comprensión. Aunque las ideas centrales sean las mencionadas hay, como propio del género del ensayo, muchas salientes, breves o de varias páginas, dedicadas a temas secundarios –en extensión, no en importancia–, con mayor o menor relación con los temas centrales del libro o del mismo capítulo. Esta ruptura en la continuidad también puede observarse en el tono. Algunos escritos se caracterizan por su elocuencia y claridad, mientras que otros tienen una dificultad y oscuridad mucho mayor, y deben ser leídos más de una vez.

Merece una mención especial su *modus philosophandi*: fiel a su búsqueda no se deja aprisionar por esquemas preconcebidos, lo que implica que sin pedir permiso haga un exhaustivo análisis histórico de los temas de su interés en autores centrales que van jalonando su discurso. Considera prioritariamente a Aristóteles, Kant, Tomás de Aquino, Descartes y Heidegger, pero sin dejar de lado otros. Así su pensamiento se vuelve único, irreductible a escuelas. Además, busca continuidades en estos autores, algunas de las cuales son más arduas de ver que otras, pero que en todo caso son indicio de un genuino método filosófico.

Por último, hay algunas expresiones que suenan un tanto exageradas, como la ya citada sobre la doctrina de Juan de Santo Tomás sobre el signo formal (p.161), el acercamiento de la doctrina de Tomás de Aquino hacia la cosificación de la sustancia que luego se diera plenamente con Duns Escoto (p.78), la posible evolución hacia un nominalismo en el Aristóteles maduro (p.83), o la visión de Heidegger, en algunas ocasiones demasiado aristotelizada (pp.137-145). En definitiva, ninguno de estos puntos más discutibles es clave para interpretar el resto del libro y, si no se está de acuerdo, son un buen desafío para ver qué llevan de razón, si es que la llevan. Considero que si uno presta atención a las tesis principales, que son como hilos invisibles conductores del resto de su pensamiento, uno se habrá llevado dos cosas: una actitud filosófica muy deseable al caminar junto a un filósofo actual sobre algunas cuestiones de siempre, y una serie de advertencias sobre tesis importantes que suelen ser malinterpretadas.

**Ignacio Pérez Constanzó**  
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 380 pp.

¿Nuestros tiempos, son aun, tiempos para el quehacer metafísico? Este interrogante, presente al menos de modo tácito dentro y fuera del ámbito filosófico, está lejos de alcanzar una respuesta unánime. Sin embargo, una realidad sí parece cobrar forma, y de ella nuestro autor toma nota desde las primeras páginas de su trabajo: "*la métaphysique n'est pas vraiment une science que soit encore pratiquée ou enseignée de nos jours*" (p.11). A la vez, una pregunta señala la tensión de la obra y pone en tensión al lector: ¿el pensamiento contemporáneo, que se proclama posmetafísico, es posible sin metafísica?; es decir, ¿la metafísica es prescindible?

Jean Grondin es profesor de filosofía en la Universidad de Montreal y nos ofrece esta introducción a la metafísica que despierta un doble interés: interés por su contenido en sí; interés por el hecho mismo de encontrarnos ante una publicación de este tenor, puesto que, a nuestro parecer, no se trata sólo de una mera introducción sino que nos encontramos ante toda una toma de posición sobre el tema de la vigencia de la metafísica. Dos hechos se destacan desde el primer acceso a la obra: la referencia a metafísicas contemporáneas -no frecuente en estos tratados-, y una lectura metafísica de la historia de la filosofía que recorre todas sus páginas. De hecho se trata de "*une introduction historique à la métaphysique*" (p. 13) organizada en once unidades -tres dedicadas al período antiguo; una de transición al medioevo, al que también dedica una unidad; cuatro centradas en la modernidad y dos en el pensamiento contemporáneo-.

A este respecto advierte el autor que la mayoría de las introducciones ofrecen una metafísica de inspiración tomista "*au sens un peu périmé et caricatural du terme*" (p. 13), que, en realidad, son de tradición más bien escotista. En esta tradición, la metafísica se presenta como la disciplina fundamental de la filosofía por pensar el ser en cuanto ser, dejando el tratamiento de sus especificaciones a las otras partes de la filosofía. Ahora bien, una filosofía así concebida no es corriente hoy por hoy.

Tal vez esto mismo haga más necesario y apremiante un modo distinto de introducción a la disciplina metafísica. Grondin la propone rescatando a lo largo de la historia del pensamiento "*la continuité d'une question et d'une discipline de pensée qui est peut-être constitutive de la pensée philosophique comme*

telle" (p. 14). Siempre que se busque una comprensión del mundo con aspiración de validez universal, siempre que se interrogue por el ser y el por qué de las cosas, la metafísica permanecerá como el presupuesto insoslayable de todo pensamiento. Aun en aquellos filósofos, cuyos nombres se invocan para dar por concluida la empresa, encontramos preocupaciones profundamente metafísicas. Por ello, tomar distancia de esta disciplina, o de alguna de sus expresiones, implicará que se ha encontrado para reemplazarla "*une autre métaphysique, une meilleure métaphysique o une pensée que soit mieux à la hauteur de l'exigence métaphysique elle-même*" (p. 363).

A este empeño de acceso histórico al pensamiento metafísico contribuirá en gran medida delimitar aquello que se entiende por "metafísica", lo que significa delimitar aquello que se va a buscar en la historia del pensamiento. Grondin no pasa por alto este paso previo. Existe para él un sentido peyorativo del término que se expresa en dos acepciones. Según una de ellas, sería el calificativo de una reflexión sin contenido desvinculada de la vida concreta. La otra acepción, emparentada con la primera pero más precisa, designaría todo lo que se encuentra más allá de la física, vale decir, del mundo sensible y perceptible. En el primer caso, metafísica es sinónimo de abstracto, oscuro e inútil; en el segundo, de trascendente, teológico o sobrenatural. Ahora bien, teniendo presente que no es posible pensar lo concreto sin un esfuerzo de abstracción que lo sitúe en una perspectiva más englobante, y que lo mentado como trascendente o teológico no cae necesariamente fuera de la consideración de esta disciplina, lo que designará el término "metafísica" para nuestro autor será "*le courant de fond de la pensée philosophique occidentale, s'étendant des Grecs jusqu'à nous, qui s'est interrogé sur ce qui est, donc sur l'être et ses raisons*" (p. 18). Con este presupuesto, la metafísica piensa aquello que es, tal como se da, donde lo trascendente señalará la aspiración a rebasar una perspectiva demasiado particular y a considerar el ser con una mirada comprensiva, de conjunto: la metafísica piensa el ser y su fundamento, el principio de todo lo que es. Y ante el misterio del ser, de la gratuidad del ser efímero y frágil, caben dos respuestas, dos actitudes. La una busca explicar, busca el por qué en la contingencia; la otra, que acompaña el esfuerzo de explicación, es el simple maravillarse en la admiración y la perplejidad de constatar que el ser nunca se explica totalmente, que el ser se resiste a toda explicación.

¿Se puede reprochar de modo válido al pensamiento metafísico el ser fundamentador, hegemónico y trascendente? Grondin nos sugiere en tono

claro, amable y valiente que no hay pensamiento sin superar la experiencia inmediata; luego, que la universalidad del pensamiento es presupuesto de toda democracia; finalmente, que la metafísica nos invita con su generosidad a levantar siempre la mirada. La metafísica busca un ideal de sabiduría. Se trata de comprender el mundo y de comprendernos a nosotros mismos.

Queda en su derecho el lector de asentir o no a cada una de las afirmaciones del autor y de las hipótesis que las sostienen, las cuales, por razones obvias de espacio propias de una reseña, no podemos desarrollar aquí. No obstante, ésta no deja de ser una obra valiosa, profunda y actualizada, y por lo mismo, digna de tenerse en consideración a la hora de introducirse en una disciplina secular.

**Víctor Antonio Fernández OP**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

Franco Percivale, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*. Colección del "Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo Michele Federico Sciacca" (Universidad de Génova, Italia). Sección "Saggi Filosofici", vol. 25, Venecia: Marsilio, 2003, 152 pp.

El estudio de Percivale intenta responder, con la ayuda del texto electrónico del *corpus tomisticum* (ed. Busa), a la ya clásica pregunta si Santo Tomás habría o no aceptado algo innato de naturaleza racional en el intelecto humano y si, por consiguiente, la interpretación de Rosmini es correcta. Sabemos que la lectura aristotélica estrecha y el rechazo de los elementos platónicos y agustinienses en Tomás habían llevado al tomismo a declinar toda clase de innatismo además de las solas facultades. Se reprochaba a Rosmini haber malentendido la teoría de la abstracción y por lo tanto de no ser capaz de evitar el idealismo. El autor sostiene que la ausencia de una clara distinción entre un innatismo creacionista y un innatismo inmanentista explica la fuerte oposición sufrida por Rosmini en este sentido, tanto en vida como luego de su muerte. Se podría incluso hablar del desperdicio de una oportunidad de refutar completa y radicalmente el ontologismo, el escepticismo y el idealismo en sus numerosas formas, y también de una más profunda y correcta comprensión de Tomás.

Volver a plantear esta cuestión hoy no responde a una simple curiosidad histórica. No se trata únicamente de conocer mejor la relación exacta entre dos grandes filósofos, o de discernir la conveniencia de una crítica hecha a ciertas corrientes filosóficas del siglo XIX. Menos aún se trata de perderse en especulaciones alejadas de problemas reales, sea de la filosofía sea de la vida de la sociedad. Se trata sobre todo de encontrar respuestas adecuadas a la postura inmanentista de grandes sectores de la cultura actual, cuyos aspectos luminosos y oscuros nadie ha discernido más claramente que Rosmini; y se trata de hacerlo a la raíz de esos errores. “Cuando los males son profundos hay que buscar profundamente sus raíces” (A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, vol. 3 de la edición crítica, Roma 2003, n. 6, p. 96). La distinción mencionada entre dos especies de innatismo, junto con sus consecuencias respectivas, constituiría en particular un espacio de confrontación muy importante. En lo que concierne al tomismo, el autor considera a Etienne Gilson como el más cercano a la reflexión del filósofo de Rovereto. Para Gilson, en efecto, “explicar el conocimiento humano es definir la colaboración que se establece entre las cosas materiales, los sentidos y el entendimiento”. La expresión “haz de luz blanca” empleada por Gilson (*La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid: Gredos, 1976, p. 499; cit. en p. 16), aunque requiera oportunas aclaraciones, ofrece también un punto de referencia interesante para la discusión.

El trabajo comienza por el *videtur quod non*, es decir por textos que han dado lugar legítimamente a la resistencia de muchos tomistas a aceptar la interpretación propuesta por Rosmini. Ahora bien, los pasajes en los que Tomás emplea términos cargados de sentido innatista (*innatum, insitum, inditum, impressio, naturaliter cognitum, per se notum*, etc.) y donde parece dar razón a Rosmini son tan numerosos que el *sed contra* no constituye un problema. Percivale muestra claramente que Tomás “no necesita ser conciliado consigo mismo”, como si hubiera en el *corpus thomisticum* expresiones contradictorias. La coherencia de su posición es más bien “detectable a todo nivel” (p. 20). Para Tomás, sostiene el autor, hay dos fuentes de conocimiento: por una parte, el *habitus principiorum*, esencial al alma y dado por creación; por otra parte, la experiencia sensible. Los principios son conocidos con ocasión de las sensaciones, pero éstas no serían capaces de garantizar el carácter absoluto de los principios si la semejanza de la verdad eterna no estuviera ya en el intelecto. Las sensaciones son únicamente causa material, ocasiones,

son por lo tanto causa parcial y no total, del conocimiento intelectual (cfr. *Somme de Théologie I*, 84, 6c).

Para Rosmini, la fuente del conocimiento de los principios se encuentra *a fortiori* en la idea de ser y una conclusión notable de esta investigación es no solamente que Tomás no habría rechazado una afirmación semejante, sino que está al menos implícita en numerosos textos, por ejemplo en la *Suma contra Gentiles: naturaliter intellectus noster cognoscit ens* (II, 83, 29). O de manera más articulada en el cuerpo del primer artículo de la undécima cuestión *De Veritate: praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit*. Aunque no sea una novedad subrayar que el texto subrayado había sido suprimido en las críticas hechas a Rosmini y que las nociones de ser, unidad, etc., se refieren a los *semina* y no a las *species*, es ciertamente un mérito de Percivale el haber esclarecido con una inmensa profusión de textos que Tomás siempre fue de la opinión que el intelecto está en posesión de ciertas nociones con anterioridad a la experiencia sensible (*praeexistunt*). Además, se encuentra en Tomás la aceptación explícita de una primera noción y, como muy bien dice el autor, no podría ser más claro: *hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis* (*In libros Metaphysicorum* 4, 6, 10); *oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens* (*De Veritate*, 1, 1c). Percivale no tiene ciertamente la intención de confundir Tomás de Aquino con Rosmini, pero intenta mostrar que la gnoseología de Rosmini está de acuerdo con la de Tomás, a la cual continúa y profundiza.

Otro aspecto importante de este libro es que pone en evidencia que la noción rosminiana de *forma objetiva* aplicada a la idea de ser se encuentra ya anticipada en al menos dos pasajes: 1. *illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius* (*Summa Theologica* I, 5, 1c) ; 2. *Primum principium formale est ens et verum universale quod est objectum intellectus* (*Summa Theologica* I-II, 9, 1c). En efecto, aunque Tomás afirme que el objeto propio del intelecto humano es la esencia del ser material, esto no le impide observar que, en tanto que es un intelecto, su objeto es el *ens in communi*, solamente entrevisto de lejos por Aristóteles cuando hablaba de un *universale quiescens in anima*. La insistencia de Tomás en el hecho de que los primeros principios son *omnibus nota*, que todas las inteligencias los

conocen por naturaleza, representa una nueva confirmación de la misma tesis. La frase siguiente ofrece otro punto de contacto: *ens commune est proprius effectus cause altissimae, scilicet Dei* (*Summa Theologica* I-II, 66, 5 ad 4), un profundo pensamiento con el que coincide Rosmini al decir que la idea de ser es dada por Dios al intelecto al crearlo.

Que el conocimiento necesita un *primum cognitum* y que éste no puede ser ni la cosa material ni el sujeto intelectual, ni el acto cognoscitivo, sino que debe ser el ser mismo, *per se intelligibile*, es también confirmado por varios textos tomistas. La exactitud al mismo tiempo especulativa y exegética de Rosmini permite discernir el sentido de la distinción tomista entre el *lumen intellectus agentis* y el intelecto agente mismo, es decir en cuanto facultad del sujeto. Aunque se dan esencialmente unidas, son dos entidades diferentes, de manera que no existe un intelecto sin luz intelectual – *etiamsi parvum* (cfr. *Suma contra Gentiles* 2, 77, 4).

Rosmini había partido de la observación del hombre y su itinerario intelectual lo aproxima a sus contemporáneos, pero llega a las mismas conclusiones que los maestros medievales. En ese sentido, se aleja a menudo del pensamiento moderno, pero ofreciéndole un correctivo y las respuestas necesarias. La manera de Rosmini de leer a Santo Tomás permite una verdadera apropiación “en términos modernos” de “doctrinas antiguas” (A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. 4, 2004, n. 495, nota 1, cit. por Percivale, p. 126), sin que parezcan anacrónicas e incapaces de ulterior profundización. Así, se podrá poner de relieve el profundo acuerdo entre dos grandes maestros de la “caridad intelectual”.

El trabajo termina con un estudio, fundamentalmente basado en el epistolario, en el que el autor presenta la reforma rosminiana de la filosofía. Se había propuesto ofrecer “una filosofía sana, de la que sólo se puedan extraer consecuencias favorables para la religión, y al mismo tiempo una filosofía sólida, capaz de proporcionar armas válidas para combatir las filosofías falsas” (*Epistolario Completo*, Casale-Monferrato, 1887-1894, vol. III, p. 53 ; cit. en p. 135).

La ayuda del texto electrónico (puesto al servicio del criterio metodológico de “explicar a Tomás con Tomás”, p. 93) hace de este estudio ciertamente una novedad. La enorme cantidad de contextos analizados sostiene claramente los argumentos propuestos por Rosmini. El mismo Roveretano recomendaba la abundancia, es decir la “facilidad para reconocer la misma idea desde cualquier lado que se la mire”, como una “nobilísima cualidad” pedagógica (ver

*Sull'unità dell'educazione*, vol. 31 de la edición crítica, Roma 1994, p. 308); aprobaría con gozo un trabajo que sin duda alguna sabe reconocer el mismo pensamiento bajo expresiones ligeramente variables.

**Juan Francisco Franck**  
*Universidad Católica Argentina*

Florio, Lucio (editor), *Ciencias, Filosofía y Teología*. En búsqueda de una cosmovisión, Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires – Fundación Santa Ana – Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, La Plata 2004, 300 pp.

Durante los días 20 al 22 de agosto de 2003, se desarrollaron en el Teatro Argentino de la ciudad de La Plata, las Jornadas “Ciencias, Filosofía y Teología: en búsqueda de una cosmovisión”. Se trató de un encuentro académico de investigadores y docentes de diversas especialidades de los tres campos del saber humano, el científico, el filosófico y el religioso, tradicionalmente de difícil convivencia entre sí y, sin embargo, esenciales para componer una visión integral del mundo en el que vivimos. Fue éste el primer encuentro internacional y abierto de diálogo sobre estas áreas del conocimiento realizado en la Argentina. A su vez, constituyó el final de un esfuerzo conjunto entre la Fundación “Santa Ana” de La Plata y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (México), así como de diversas entidades religiosas, civiles, académicas y privadas del país y del exterior, tales como el “Center for the Study of Theology and Natural Sciences” de Berkeley (EEUU). Desde el punto de vista religioso, el encuentro incluyó a representantes de comunidades católicas y protestantes y contó con los auspicios y participación de instituciones y personas de los ámbitos judíos e islamitas.

Este libro es fruto de aquel encuentro y presenta tanto sus conferencias centrales como los diálogos y debates generados con el auditorio y en el panel final. La obra traduce algunas de las preocupaciones intelectuales y vitales contemporáneas por avanzar hacia una cosmovisión integradora, hacia una comprensión menos fragmentada de la realidad natural, humana y religiosa. También revela, a su modo, la necesidad de ámbitos de diálogo entre mundos sumamente especializados pero aislados entre sí.

Mons. Juan Carlos Ruta (Presidente de la Fundación Santa Ana, Director emérito del Instituto de Teología de La Plata), en la conferencia de presentación, comenzó citando la tragedia Antígona, recuerda que en una de sus últimas escenas Sófocles hace entrar a la reina Eurídice, para oír al mensajero que le narra el suicidio de su hijo Hemón. La reina se retira sin decir una palabra, y el Corifeo sentencia: “Tan nefasto como un clamoreo demasiado alto, es un silencio demasiado profundo”. Esto sirve para pensar “una temática como la que abordamos estos días, tan amplia, tan compleja, y que, queramos o no ha enfrentado, por lo menos desde el siglo XVII hasta acá, a mucha gente”. De este modo, el teólogo platense invitó a una reflexión equilibrada sobre la cuestión de la relación entre ciencia y teología.

En el primer plenario se abordó la cuestión del marco histórico y conceptual. La Dra. Celina Lértora (profesora de la Universidad Católica Argentina, Rosario e investigadora del CONICET), hizo una exposición sobre la cuestión: “Religión, ciencia y filosofía. Sus relaciones en la historia occidental”. Allí mostró históricamente los modos de relación entre estos órdenes de conocimiento y experiencia humanos en el vasto panorama de la historia de las culturas. En particular, intentó dar cuenta tanto de los modelos de concordancia como de los de no-concordancia que se han elaborado durante la historia del pensamiento.

El Dr. Ángel Plastino (profesor en la Facultad de Ciencias Exactas de la UNLP, ex presidente de la UNLP e investigador del CONICET), enfocó su conferencia sobre “*El falso conflicto “religión-ciencia”*”. Partiendo de su experiencia de investigador y docente de física intentó determinar las características del conflicto entre ciencia y religión tal como la conocemos en nuestra historia occidental. Incluso aportó como demostración fáctica la existencia de destacados teólogos y científicos de Occidente: Adelardo de Bath (1090-1150), Alberto Magno, (1200-1280), Roger Bacon (1214-1294), Guillermo de Ockham (1280-1349), Nicolás de Cusa (1401-1464), etc.). Plastino opinó que se trató de un gran malentendido, en razón de los diferentes objetos y metodologías de ambos. Subrayó además que la ciencia empírica se mueve básicamente con modelos, despreocupándose de su valor real. Este punto fue objeto de debate por parte de los asistentes, precisamente por colocar la cuestión en el plano de no-conflictividad entre ciencia y religión debido a la inexistencia de ámbitos comunes de verdad.

El segundo plenario tuvo como tema el de “*La racionalidad en las distintas áreas del saber*”. El primer orador fue el Dr. Mario Garavaglia (Universidad Nacional de La Plata; CONICET; Premio Galileo Galilei 1999), quien se ocupó del tema “*Experiencia personal como científico y como creyente*”. Garavaglia, de reconocida trayectoria como físico –entre otras cosas, uno de los miembros de la Comisión de medición internacional del metro- ha tenido además un compromiso pastoral importante, sobre todo en el medio universitario. Su comunicación fue estructurada en los siguientes puntos: 1. La lectura y análisis del relato de la Creación del Génesis son motivadores para quien se dedica a la labor científica o tecnológica. 2. Los resultados obtenidos en tal tarea producen una íntima satisfacción, la que pareciera no ir más allá de la postura personal según una exigencia académica. 3. No obstante, la lectura y análisis de la Parábola del Buen Samaritano permiten descubrir también al prójimo, destinatario de los resultados científicos y tecnológicos. 4. Las aplicaciones de los resultados científicos y tecnológicos se producen siguiendo normas de calidad y se los distribuye y comercializa según normas de calidad. 5. La importancia del control de calidad y su aseguramiento para beneficio social están esencialmente ligados a la actividad científico-tecnológico-normativa. 6. La lectura y análisis de los textos de los Profetas Menores permiten encontrar un fundamento religioso del control de calidad y su aseguramiento para beneficio social según una exigencia moral. 7. Existen formas de cuantificar el grado de aceleración de la aparición de nuevos conocimientos y de sus aplicaciones. Sin embargo, resulta difícil extrapolar y predecir hasta dónde continuará el desarrollo científico-tecnológico, y, menos aún, si se podrá marcar un límite a tal crecimiento. 8. La lectura y análisis de la Parábola de los Talentos permiten visualizar algunas pistas para discutir sobre tales aspectos.

El Dr. Guillermo Hansen (teólogo de la Iglesia Luterana Unida; profesor de teología sistemática del Instituto Superior de Enseñanza Teológica de Buenos Aires), habló sobre “*La racionalidad y la razonabilidad de la teología: encuentro con la cosmología científica contemporánea*”. Hansen se ocupó en la primera parte de su exposición de describir los contornos de lo que constituye la nueva cosmología propuesta desde los diversos campos de las ciencias de la naturaleza. Puntualizó particularmente el nivel *cosmológico* ya que éste es un intento de interpretación y construcción filosófica que pretende dar un marco general de sentido a partir de la explicación sobre el origen, las estructuras

fundamentales y el desarrollo del universo, siendo según él la instancia que considera cuando habla del diálogo o relación entre *ciencia* y teología. En la segunda parte describió algunas de las propuestas que intentan establecer puentes entre el relato científico sobre el universo y la religión/teología. Finalmente, tomó algunos elementos de este nuevo contexto (hermenéutico), procurando desentrañar algunas implicancias para la tarea teológica.

El Dr. Ludovico Galleni (zoólogo de la Universidad de Pisa, Italia; miembro del consejo de la European Society for the Study of Science and Theology, ESSSAT; editor de algunas cartas de Teilhard de Chardin y miembro del comité científico del diccionario Interdisciplinar "Scienza e Fede"), hizo una presentación sobre la cuestión: "*La relación "ciencia-fe" según el modelo de Teilhard de Chardin*". Galleni sostuvo que la relación entre ciencia y teología ha sido siempre un elemento fundamental en la reflexión del pensamiento humano. En el fondo, la ciencia es una reflexión racional acerca de la estructura de la Naturaleza y por otra parte, la teología es una reflexión racional sobre Dios y su revelación, que se basa en el acto de fe y que presupone que la revelación sea racionalmente comprensible. Por lo tanto, hay un presupuesto común de racionalidad que permite una discusión común y una confrontación. En efecto cualquier reflexión sería acerca de Dios como Creador, reflexión que representa uno de los grandes capítulos de la teología dogmática, no puede prescindir de esa descripción de la naturaleza que proviene de la ciencia. Por otra parte la ciencia, como ya ha señalado la epistemología contemporánea, construye sus teorías también sobre la base de las ideas filosóficas y religiosas del científico. "Por consiguiente, ciencia y teología no son magisterios que no se superponen, como ha escrito el paleontólogo estadounidense S. J. Gould, sino que por el contrario, se superponen y siempre se superpusieron en la historia del pensamiento humano. En definitiva, como escribió con feliz expresión Pierre Teilhard de Chardin, como los meridianos parecen proceder paralelos, pero luego convergen en las cercanías de los polos, así también ciencia, filosofía y teología parecen ser paralelas, pero de hecho se encuentran en las cercanías del todo, es decir, allí donde la síntesis no puede ser excluida, rechazada o evitada".

El Pbro. Dr. Julio Raúl Méndez (Universidad "Santo Tomás de Aquino" de Tucumán; Universidad Católica de Salta, Universidad Nacional de Salta, Miembro correspondiente de la Pontificia Academia de S. Tomás de Aquino en Roma) presentó una conferencia sobre la cuestión: "*El tipo de*

*racionalidad de la filosofía*". Después de intentar establecer lo específico del uso de la razón propia del discurrir filosófico, cuyo objetivo es el por qué de las cosas, yendo hasta el fondo de la realidad, señaló que la filosofía tiene como requisito mantener la homogeneidad inteligible, es decir, sostener la coherencia en el razonamiento. Allí está el ámbito propio de la filosofía, que no es el de lo verificable ni empíricamente, ni modélicamente mediante modelos matemáticos. Méndez, finalmente, concluyó destacando que "la filosofía pierde mucho cuando se aleja del sentido común, cuando se aleja de las ciencias y cuando se aleja de la teología. También que las ciencias se empobrecen cuando prescinden de la filosofía y de la teología; y que la teología se empobrece cuando se aleja de las ciencias y de la filosofía. Ese esquema ya ha mostrado sus debilidades; la integración del ejercicio de la razón humana está convocada para dar sus frutos."

El tercer plenario fue dedicado al tema: Caminos hacia una cosmovisión integrada. En él se procuró ensayar algunos puntos concretos de integración. El Dr. Peter Hess (Saint Mary's College, Moraga, California; Metanexus Institute, Philadelphia, USA), pronunció una conferencia sobre el tema: *Líneas de convergencia en la historia*. Tomando como eje comprensivo el tópico de los dos libros de Dios, el de la naturaleza y el bíblico, describió algunos modelos de comprensión ensayados en el diálogo entre la teología y las ciencias. Su tonalidad fue principalmente histórica, permitiendo encuadrar más concretamente el debate contemporáneo a la luz de un largo pasado, más amplio que el que suele recordarse. En efecto, la idea de que existe un libro escrito en la creación y otro en la Biblia tiene más de un milenio y medio y sigue teniendo utilidad para demarcar los terrenos entre el saber humano y el creyente.

El Dr. Juan Enrique Bolzán (Seminario Mayor San José de La Plata; ex investigador superior del CONICET), físico y filósofo simultáneamente, habló sobre *El "Big-Bang" y la creación*. La cuestión de los orígenes del cosmos fue abordada primeramente bajo la perspectiva de las cosmologías contemporáneas. Luego de describir las características de las visiones más sobresalientes, incluyendo la de Hawking, Bolzán hizo notar la necesidad del planteo filosófico de la cuestión, en la medida en que las cosmologías no logran dar cuenta del último sentido del universo o, como en el caso del físico inglés, cuando lo intentan terminan formulando apreciaciones que exceden lo permitido por el método experimental. El concepto de creación, señala, "es una necesidad reclamada por el mismo ser de las cosas, del Universo" (p. 202).

El otro polo de la historia del cosmos fue tratado por el Pbro. Dr. Juan José Sanguinetti (Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma), bajo el título: “El destino final del universo: física, filosofía y teología”. Dando cuenta primeramente de los posibles escenarios finales del cosmos según las predicciones de la física contemporánea –universo cíclico, universo atemporal, desorganización final del cosmos, proliferación *ad infinitum* de universos, plenitud material final del cosmos-, Sanguinetti articuló posteriormente una evaluación crítica de las mismas desde el ángulo filosófico. Puesto que el expositor es principalmente filósofo de profesión, es aquí donde colocó el acento, pero con una atención rigurosa a las perspectivas físicas. Finalmente, Sanguinetti recordó, finalmente, las temáticas básicas de la escatología cristiana, en especial el destino de glorificación que –según el Nuevo Testamento- aguarda al conjunto del universo y no solamente al ser humano.

El Prof. Claudio Mayeregger (Universidad Católica de La Plata; Seminario San José; Instituto de Teología de La Plata), con una conferencia intitulada: “La integración del saber. Puntos para un debate”, reflexionó acerca de la integración posible de los conocimientos científicos, filosóficos y teológicos. Su perspectiva, a diferencia de la del resto de los conferencistas, tuvo una connotación marcadamente antimoderna, postulando un regreso a un concepto de ciencia medieval, básicamente aristotélica. La perspectiva propuesta adoleció de sentido histórico y de falta de apreciación de los legítimos logros del conocimiento de las ciencias experimentales contemporáneas –reconocido incluso por *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II-, aun cuando se pueda concordar con ella en la apreciación del valor de la síntesis entre el saber profano y la teología tal como fue fraguada por la escolástica medieval.

En un panel final se trató la cuestión del desafío del ciclo histórico que se está inaugurando. Tuvo el título siguiente “¿El tercer milenio será de integración o de dispersión? Transdisciplinariedad y fraccionamiento del saber.” El Dr. Rafael Vicuña (Universidad Católica de Santiago de Chile; Pontificia Academia de las Ciencias), tuvo una exposición –ilustrada por imágenes- acerca de la Pontificia Academia de las Ciencias, con motivo de sus 400 años de existencia. Posteriormente se integró un panel conformado por los doctores Vicuña, Galleni y Sanguinetti. La cuestión debatida fue la de las posibilidades reales de integración, desde cada una de las disciplinas en las que los investigadores y docentes se encuentran, las dificultades –teóricas y

prácticas- que salen al paso en esta necesaria integración y el rol de la filosofía como mediadora imprescindible en el diálogo entre ciencia y teología.

El libro incluye, además, la lista con las más de cuarenta exposiciones en forma de comunicaciones realizadas durante el congreso. Por razones de espacio no pudieron ser publicadas todas. Se escogió simbólicamente la del Dr. Eduardo Cruz (Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil), dedicada al tema: “La justicia original en el catecismo católico y la teoría de la evolución”, en donde el teólogo brasileño expone la situación del desafío de la teoría evolutiva para la teología del pecado original.

**Lucio Florio**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

Giovanni Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del “hombre europeo”*, Barcelona: Herder, 2005, 199 pp. Traducción de María Pons Irazazábal.

La última obra traducida al español del reconocido filósofo italiano es la ampliación del informe que, junto al cardenal Paul Poppard y al filósofo Vittorio Mathieu, presentó con motivo de la realización del congreso europeo “¿Hacia una constitución europea?” (2002). La edición original italiana es del año 2003 y recoge las reflexiones del autor con motivo de lo que constituía el proyecto de “Tratado Constitucional de la Unión Europea”, que finalmente fue firmado en Roma, el 29 de octubre de 2004 y se encuentra actualmente en proceso de ratificación.

Reale intenta distinguir la “compleja identidad” de la “idea de Europa” y del “hombre europeo” y, sobre la base documental de textos clásicos, ofrecer un nuevo aporte para el debate. Según el autor, lo que hasta ahora se ha alcanzado en el ámbito pragmático y legislativo de la integración europea “sólo podrá sostenerse y dar frutos si nace un nuevo “hombre europeo”. El libro de ocho capítulos presenta las líneas conceptuales de una Europa entendida como realidad *metageográfica* y *metanacional*. En sus raíces destacan tres tópicos: *la cultura griega*, *el mensaje cristiano* y *la gran revolución científico-técnica* iniciada en el siglo XVI.

En el capítulo primero se pasa revista a los elementos que contribuyen al reciente proceso de integración europea (el euro y la Carta constitucional) y se señala su fragilidad en tanto Europa no constituye todavía una firme *comunidad de destino*. Según Reale, la nueva Europa necesita, además de la unidad política de una unidad espiritual y para ello se requiere de una transformación del *hombre europeo en sus ideales*. Funda su tesis en la idea de Platón según la cual el Estado es un reflejo en grande de lo que ocurre en la intimidad del alma humana. También apela a la idea platónica de que la política exige el ejercicio por excelencia de la aplicación del arte del *justo medio* en una forma de medición no aritmético-cuantitativa sino ontoaxiológica, esto es basada en valores.

En los tres capítulos siguientes, el autor expone los cimientos originarios de la cultura griega sobre los que se funda Europa hoy (el autor considera que la singularidad del aporte griego supera cualitativamente al que hicieron el derecho romano, el Humanismo-Renacimiento, la Reforma y la Ilustración). En efecto, Grecia propicia la creación de una singular *forma mentis* teórica, no instrumental, que transforma la cultura oral mimético-poética anterior. “En un primer momento, la indagación filosófica se hizo mediante la “oralidad dialéctica”, que implicaba *pregunta y respuesta* y que daba un vuelco a la estructura misma de la “oralidad mimético-poética”. Inmediatamente después, o más bien en paralelo, se reforzó la difusión de la escritura, sin la cual la nueva cultura no habría podido imponerse, conservarse y desarrollarse” (capítulo segundo).

A partir de esta *racionalidad filosófica* nace también la ciencia. Aquí Reale focaliza su estudio en las relaciones que los filósofos –en especial Platón y Aristóteles–, establecieron entre la filosofía y las tres grandes ramas de la ciencia en las que los griegos alcanzaron resultados significativos: la *matemática-geometría*, la *astronomía-cosmología* y la *medicina*. Si bien se puede admitir la presencia de la astronomía en los babilonios y de la matemática y medicina en los egipcios, resulta claro que sólo los griegos revistieron a estas ciencias de un *corpus propio* como consecuencia de la *mentalidad conceptual que surge con el nacimiento de la filosofía* (capítulo tercero).

La inquietud griega respecto de *qué tipo de ciencia puede otorgar la felicidad* conduce al desarrollo de la tesis del “cuidado del alma”, con la cual se expresa el *fundamento espiritual que aportan los griegos a la conciencia de Europa*. En este contexto, Reale señala que Sócrates se impone como una *figura emblemática* para Europa y para el pensamiento occidental posterior. “En realidad, la tesis del “cuidado del alma” se basa en un nuevo y revolucionario concepto del hombre,

que se impuso como auténtico emblema de la cultura occidental y que la tradición atribuye precisamente a Sócrates y a sus discípulos: la esencia del hombre coincide con su *psyche*, es decir, con su inteligencia y con su capacidad de entendimiento y de voluntad” (capítulo cuarto).

En los dos capítulos siguientes Reale analiza *el concepto de hombre como persona* como aporte singular del cristianismo en la fundamentación espiritual de Europa. “El concepto de “persona” es un concepto que los griegos, pese a la nobleza de la noción de *psyche*, no poseían; en cuanto al cuerpo, tenían de él un concepto negativo”. En efecto, sólo a partir del mensaje cristiano el hombre descubre que posee un *valor absoluto como persona*. Esta convicción se funda en dos pilares. En primer lugar, los relatos bíblicos del génesis –que presenta al hombre como *imagen de Dios*– y del salmo ocho –que afirma que Dios puso *todo bajo los pies* del hombre–. En segundo lugar, el acontecimiento de la *Encarnación* confiere al hombre mismo como persona *una sacralidad en sentido total*. Asimismo, Reale destaca el importante papel que tuvieron los padres capadocios en la difusión de la idea del *hombre como el ser que reúne, en su pequeñez, una extraordinaria grandeza*: “El hombre no es un “microcosmos”, sino un “macrocosmos”, y precisamente es un “macrocosmos contenido en un microcosmos””. Con el cristianismo los cuerpos pasan de ser “cárcel” y “prisión” a ser “templo del Espíritu”: una tesis realmente perturbadora y revolucionaria en el ámbito del pensamiento griego occidental” (capítulo quinto).

A continuación, Reale analiza la pérdida del concepto de persona en la cultura del *individualismo* y del *totalitarismo*. Emplea para tal fin la obra filosófica más comprometida de Karol Wojtyła, *Persona y acción*. La concepción del hombre que está a la base de los dos errores opuestos consiste en una visión “apersonalista” o hasta “impersonalista” que se opone a la esencia misma del hombre, puesto que en su naturaleza está inscrita la capacidad de “solidaridad” (*solidarność*) y de “participación” en la acción de los demás, en la dimensión de la libertad, para la realización del bien común. Finalmente, concluye en sintonía con agudos comentarios de Edgar Morin, que el olvido del concepto de persona está vinculado al olvido del concepto de Dios. Pues, según Reale, el concepto de persona posee una *estructura triangular* por cuanto la dinámica de las relaciones del “Yo” y del “Tú” resulta ser frágil y de fácil ruptura. Por ello, “el nexo fundacional estructural que consolida la relación del “Yo” con el “Tú” viene dado por la relación que el hombre establece con Dios y con lo divino”. Pero precisa Reale, en palabras de Pascal, que esta dinámica relacional sólo puede

ser fundada en el *Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob*, por cuanto sólo desde esta perspectiva, que es llevada a su plenitud en el suceso de la Encarnación es la que da sentido al amor misericordioso (capítulo sexto).

En el capítulo séptimo, aborda el problema del *dogmatismo cientista* y del *nihilismo filosófico*. Reale afirma que “la absolutización de la ciencia y de la técnica ha alimentado en el hombre su ilusión de dominio; pero el hombre no ha sabido crecer espiritualmente en la misma proporción, *convirtiéndose en buena medida en esclavo de las cosas que él mismo ha producido, y olvidándose de sí mismo*”. El autor, que cita a Gadamer y a Sartori, evalúa el papel de las nuevas tecnologías de la comunicación en la actual crisis cultural y en la manipulación de la opinión pública. En consonancia con Popper, el filósofo italiano sostiene que la actual tecnología de la comunicación esconde una *amenaza de la libertad a través de la manipulación de la opinión pública*.

El capítulo octavo presenta las *conclusiones finales* en las que se evalúa la *interculturalidad* como acicate de la identidad europea. Reale afirma que “sólo se pueden reconocer y obtener beneficios de la “diversidad” de distintas culturas de forma constructiva si *no se anula o se pone en “epoche” la propia “identidad”, sino que se la mantiene viva y se la refuerza*”. En este sentido, y en consonancia con las enseñanzas de Václav Havel, destaca que el deber de Europa no consiste en imponer su propia cultura, o un tipo particular de bienestar sino en *ser ella misma* a través de la recuperación de sus mejores tradiciones. Esto sólo será posible si se recupera el fundamento espiritual de Europa anclado en la *psyche* y la *areté* griegas, potenciadas por el *valor absoluto de la persona* y del *ágape* que introduce el cristianismo.

**Mario Šilar**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 228 pp.

Demetrios Bathrellos presenta en esta obra un muy interesante estudio sobre la doctrina de la voluntad de Cristo en el pensamiento de san Máximo, el Confesor, a la luz de la polémica que mantuvo con el monotelismo.

La obra está dividida en cuatro capítulos, en los cuales va tratando de manera ordenada y sistemática todos los aspectos del tema propuesto. En el primer capítulo, Bathrellos hace un repaso histórico, comenzando en el siglo IV hasta llegar al siglo VII. De un modo breve pero preciso realiza un resumen de las doctrinas cristológicas más importantes que se dieron en este período dentro del mundo oriental, tanto las herejías del Apolinarismo y el Nestorianismo, como la doctrina de san Cirilo. Repasa también las principales definiciones del Concilio de Nicea y la recepción del mismo a lo largo de los siglos siguientes. Con gran acierto analiza también las posiciones de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, quienes ejercieron una gran influencia en el pensamiento del Confesor. Dentro de este panorama histórico se preocupa por señalar la evolución que van sufriendo en el tiempo los conceptos propios de la cristología: hipóstasis, persona, naturaleza, energía, etc., y que luego serán vitales para la correcta comprensión del pensamiento del Confesor. Culmina el capítulo señalando cómo el resultado de estos tres siglos de debate deja al monotelismo y al monoenergismo como principales rivales de la ortodoxia cristiana.

El segundo capítulo trata sobre el papel que el monotelismo tuvo en el siglo VII. Es contra esta herejía que polemiza san Máximo, el Confesor, y ello hace que sea necesario un repaso exhaustivo de sus tesis centrales. El autor hace primero una aproximación histórica a la herejía, pasando revista a las interpretaciones que actualmente existen sobre este tema, y explicando luego las posiciones de los principales monotelistas del siglo VII. Finalmente intenta dar cuenta del origen del monotelismo y realiza un juicio sobre su importancia doctrinal. Es interesante ver cómo, tanto en la revisión de la historia como de las posiciones particulares, Bathrellos no desconoce la importancia que el aspecto político tuvo en el debate en momentos en que el imperio Bizantino estaba acosado por diversos factores, tanto internos como externos, y sin embargo no deja de sostener que el problema es esencialmente doctrinal y que así debe ser entendido. En cambio, no da mucha importancia (apenas alguna mención) a la influencia que otras doctrinas no esencialmente cristológicas, como el origenismo, tuvieron en el debate.

En el largo tercer capítulo, Bathrellos se lanza a analizar una a una las principales nociones implicadas en la discusión sobre la voluntad de Cristo: persona, hipóstasis, naturaleza, esencia, etc. A continuación desarrolla *in extenso* la compleja noción de voluntad que propone el Confesor, y muestra

cómo la posición de san Máximo es claramente diotelita y, por ende, que está en las antípodas del monotelismo. Finalmente explica la relación que existe entre la voluntad humana de Cristo y la persona de Cristo, que debe necesariamente ser divina o no habría unión hipostática. Este tema permite vislumbrar la riqueza de la posición del Confesor. La distinción entre persona y naturaleza, y la forma en que cada uno de estos conceptos es entendido por él, permite comprender de manera consistente cómo puede existir y sobre todo cómo puede querer una voluntad humana que está unida a la persona divina.

El cuarto capítulo consiste básicamente en una profundización de algunos aspectos tratados en el capítulo anterior, especialmente en lo concerniente al objeto del querer. Como dije más arriba, el autor considera que la doctrina de san Máximo merece ser estudiada y profundizada no solamente por su valor histórico sino también por su valor doctrinal, y eso hace en el presente capítulo.

Resulta destacable el repaso que a lo largo de toda la obra Bathrellos hace de la literatura secundaria existente sobre cada uno de los temas desarrollados, describiendo con precisión las principales posiciones y manifestando la suya de un modo claro. Como dijimos antes, se hecha de menos el que el autor no haya tratado más que tangencialmente la influencia que algunas doctrinas filosóficas (o al menos esencialmente no cristológicas) tuvieron en la clarificación de muchos términos. Esta obra, editada dentro de la colección *The Oxford Early Christian Studies*, sin duda hecha luz sobre una de las disputas más controvertidas del siglo VII y sobre el pensamiento de uno de los más importantes padres de la Iglesia.

*Álvaro Perpere Viñuales*  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*