

Reseñas

AAVV: *La vida amenazada: violencia, sufrimiento, muerte*. Santiago de Chile: Fundación Instituto Pedro de Córdoba y Universidad Arcis, 2003, 303 páginas.

“La vida amenazada: violencia, sufrimiento, muerte” es el título del tercer volumen de la Colección Debate que conjuntamente editan el Instituto Pedro de Córdoba y la Universidad Arcis, ambos de Santiago de Chile. Sus editores nos presentan esta obra como “parte del encuentro fecundo y dinámico de dos tradiciones académicas: por un lado, la universidad Arcis, heredera de una tradición caracterizada por la reflexión abierta a distintas epistemes en relación con las problemáticas contemporáneas; por otro, el Instituto Pedro de Córdoba, perteneciente a la Orden Dominicana, cuyo interés fundacional es estudiar los aspectos sociales de la realidad latinoamericana, desde una perspectiva cristiana”.

Al igual que los volúmenes anteriores, el presente es el producto escrito de un nuevo Coloquio Interdisciplinario del Instituto Pedro de Córdoba, llevado a cabo entre el 23 y el 27 de septiembre del año 2002 bajo el tema que le sirve de título.

La estructuración de la obra refleja el espíritu y la dinámica que animan estos encuentros. Así, tanto los asistentes a estos coloquios como los lectores de este libro, encontrarán recreados en él los elementos fundamentales que caracterizan estos eventos: compromiso y disposición fraternal al diálogo y a la discusión abierta como condición de la búsqueda compartida de la verdad al servicio de nuestros pueblos.

Reunidos en este volumen encontramos cinco conferencias principales y ocho comunicaciones. Ellas son:

Conferencias

- 1- “El Lenguaje es más que sangre” de Juan Antonio Tudela Bort OP, Valencia, España.
- 2- “A vida amenazada: violencia, sufrimiento, muerte. Perspectiva bíblica” de Claudio Vianney Malzoni OP, Sao Paulo, Brasil.

- 3- "La cultura en movimiento: Eros y Tánatos" de Elisa Neumann G. y Martha E. López G., Santiago de Chile, Chile
- 4- "El sufrimiento de las Víctimas y el conocimiento teológico. Un aporte desde la teología de la liberación" de Guillermo Fernández Beret OP, Santiago del Estero, Argentina.
- 5- "El tema de la violencia en la práctica de intervención en Trabajo Social" de Juan Campos Bugueño, Santiago de Chile, Chile.

Comunicaciones

- 1- "El paso de la tragicidad al drama. La gratuidad como dimensión estética del perdón" de Cecilia Avenatti de Palumbo, Buenos Aires, Argentina.
- 2- "Aldea Global: ¿calidad de vida mundializada o banalidad de la existencia sin apariencia humana?" de Rafael Cúnsulo OP, Buenos Aires, Argentina.
- 3- "Las heroínas de Lars Von Trier. Reflexión sobre la violencia, el sufrimiento y la muerte desde América Latina" de Daniel Wankun Vigil OP, Koribeni, Perú.
- 4- "Religión y Violencia" de Amando Robles Robles OP, Heredia, Costa Rica.
- 5- "La 'vida amenazada': ¿es tematizable interdisciplinariamente?" de Julián Riquelme, Santiago de Chile, Chile.
- 6- "Del deseo violento redimido" de Carlos Mendoza Álvarez OP, México, México.
- 7- "El problema del mal según el primer testamento. Textos y tradiciones relevantes" de Gabriel Nápole OP, Buenos Aires, Argentina.
- 8- "Identidad-Alteridad en los fundamentos de la nacionalidad Argentina" de María Fátima Lobo, Tucumán, Argentina.

En general las ponencias están seguidas de una reacción, respuesta y debate.

Las reacciones estuvieron a cargo de diversos participantes que, previa lectura de los trabajos presentados, fueron los primeros en exponer sus impresiones respecto de los mismos e iniciar la discusión sobre el tema a partir del abordaje expuesto. De esta manera, el diálogo quedaba abierto y gracias al trabajo de relatoría se nos entrega aquí una síntesis de sus principales momentos. Las ponencias en su conjunto nos muestran un verdadero esfuerzo interdisciplinar de pensarnos, suscitando así la emergencia de las coincidencias pero también de los puntos de conflicto en las diversas maneras

de aproximarse a la realidad histórica y a la experiencia religiosa.

A continuación nos detendremos en algunos de estos trabajos, a nuestro parecer, especialmente sugestivos y provocadores.

“El lenguaje es más que sangre” fue la conferencia de apertura. Su autor, el Dr. Juan Antonio Tudela Bort OP, siguiendo la tradición del pensamiento dialógico de Rosenzweig y de Levinas, toma el fenómeno de la comunicación humana y dentro de ésta la experiencia del lenguaje humano como eje fundamental desde el cual aborda el tema en cuestión. Nos convoca así, a una verdadera reconstrucción de la gramática de los vencidos. Trata, desde una hermenéutica filosófica, de “dejarse enseñar y apelar por un sentido de lo humano en medio del sufrimiento y de la muerte” (p. 54).

Para ello analiza el lenguaje ordinario en general y luego el lenguaje propio de los totalitarismos intentando desenmascarar allí aquellas expresiones cotidianas de nuestras actitudes y disposiciones negadoras de otredades. En ambos casos nos encontramos con el lenguaje de los poderosos y de sus cómplices. Pasa luego a considerar lo que más le interesa: el lenguaje que guarda la memoria de las víctimas. Las obras seleccionadas son: el poema “Fuga de la muerte” de Paul Celan, La noche de Elie Wiesel, La Brevísima Historia de Las Indias de Bartolomé de las Casas, y de ellas recoge la pregunta que desde el fondo del desamparo formulan las víctimas al silencio y a la ausencia de Dios. En búsqueda de una “hermenéutica preñada de sentido ético” acude a esos textos que, “poblados de emblemas humanos, están todos abiertos hacia nosotros, lectores, hoy y aquí. ¿Qué me dicen? Desde luego, el lamento y el sufrimiento inenarrable de los que cayeron. Y, con él, la deuda” (p. 65). Para el autor ser un sobreviviente implica el deber de “denunciar el dominio y la muerte, de desenmascarar sus palabras, sus intereses y tratar de poner en pie a sus víctimas, al menos impedir que sean desechadas en el olvido...” (p. 66).

Por su parte, Claudio Vianney Malzoni, estudioso de las Sagradas Escrituras, abordó el tema “La vida amenazada ...” desde una perspectiva bíblica. Nos propone una serie de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, para mostrarnos la presencia constante de una íntima unión entre vida y palabra. El autor las encuentra constantemente comprometidas en una relación hermenéutica: la vida interpreta la palabra y la palabra interpreta la vida. En el punto donde estas dos realidades se juntan, Dios se manifiesta. Por tanto se pregunta: 1º) ¿cuándo la vida aparece amenazada,

cómo reacciona la palabra? y, 2º) ¿en tal circunstancia, no se pierde la manifestación de Dios?

Comienza con los casos de Abel y de José en los que la vida aparece amenazada por el hermano. Siguen luego, los casos de Jeremías y el siervo de Yahvé que nos presentan la vida amenazada en la sociedad. Finalmente, analiza la relación de Jesús con los pequeñitos y con los poderosos (Jesús ante los sufrientes y Jesús como víctima). Se nos convoca, pues, a seguir en estas narrativas paradigmáticas el camino recorrido por la palabra.

Al cabo de su análisis el autor nos pone delante de algunas constantes:

- 1- Al parecer, cuando la vida es amenazada, la palabra tiende a callarse. Se trata del silencio de la víctima. Ya sea porque el agresor silencia a su víctima, ya sea porque, frente a la violencia, callándose, el agredido denuncia, de manera contundente, a su agresor. Si no hay posibilidad de vida, tampoco hay posibilidad de palabra (p. 90).
- 2- Ante la vida amenazada también puede darse una palabra vacía. Puede ser la palabra del agresor pero también la de los espectadores-cómplices: discursos que justifican la violencia, presentándola como castigo merecido. Así, la palabra aliada a la violencia, es también ella una agresión a la vida.
- 3- Los pobres, los enfermos, los marginados fueron siempre acogidos por Jesús. Para el autor, parte esencial de esta acogida era provocar en los sufrientes la elaboración de un discurso verdadero sobre sí mismos. El Señor comienza siempre escuchando a estas personas en un gesto tan sencillo como inmensamente dignificante. El diálogo que Jesús suscita hace que aquel que es curado no sea objeto de la caridad de Jesús, sino sujeto junto con Jesús de su propia liberación (p. 87). Entonces, la palabra rescata la vida (p. 91).
- 4- Con el Apocalipsis se nos viene a recordar la estructural fragilidad de la vida. El sufrimiento es parte de la condición humana y, por eso, también lo es cuidar de la vida. Todos deberíamos ser solidarios en el cuidado de la vida (p. 91).

Por tanto, respondiendo a la primera cuestión planteada, sostiene que, cuando la vida está amenazada, la palabra se llama a silencio en solidaridad y respeto ante el sufrimiento o bien, ella busca en confianza, hablar del sufrimiento. Se trata siempre de la palabra del sufriente. Cualquier otra palabra puede fácilmente caer en el error (p. 92).

Respecto a la segunda cuestión sostiene que cuando la vida está amenazada la manifestación de Dios queda inevitablemente comprometida. La salida que resta es que Dios, asumiendo la condición del sufriente, se manifieste por el silencio. Quien, entonces, quisiera escuchar a Dios tendrá también él que callarse, en respeto por el dolor del otro, y procurar restituir la confianza para provocar la palabra de aquél que está sufriendo (p. 92).

Por su parte, el trabajo de Guillermo Fernández Beret OP, aborda el tema del lenguaje teológico desde el sufrimiento de las víctimas como aporte fundamental de la teología de la liberación. Sostiene que, en un contexto donde la vida humana está siempre amenazada, resulta imprescindible incorporar el modo como las víctimas conocen y soportan lo insoportable para transformarlo en el punto de partida de la misma teología (p. 118).

A su juicio, y siguiendo la línea forjada por Gutierrez y Sobrino, la teología se entiende no sólo como reflexión crítica y comprometida de la praxis histórica a la luz de la Palabra sino también como una lectura de la historia desde la perspectiva de las víctimas (p. 119). El sufrimiento de las víctimas constituiría junto a la Revelación el objeto formal quo de la teología. Citando a Sobrino afirma: "... los pobres y las víctimas aportan algo más que contenidos: aportan luz para que los contenidos puedan ser vistos adecuadamente" (p. 120). De este modo, nos dice, la teología legitima su objetivo, "el por qué y el para qué hablar de Dios: Se trata de hablar de Dios desde el sufrimiento porque Dios tiene una palabra para las víctimas y, no menos que ello, para que las víctimas digan su palabra sobre Dios" (p. 121). Así, la reapropiación de la Palabra de Dios por parte de las víctimas ha implicado una original interpelación a la misma Revelación y a la Teología en general.

Desde estos presupuestos sostiene la necesidad de una revisión del método y del lenguaje teológico tradicionales. En lugar de la clásica autocomprensión teológica como *intellectus fidei* propone comenzar por el *intellectus compassionis* o, como lo formula Sobrino, por el *intellectus amoris* (p. 124). Esta nueva autocomprensión de la teología supondría un radical cambio de actitud: "la valentía de confesarse sin respuestas antes de empezar a buscarlas, y buscarlas solidariamente con las mismas víctimas" (p. 126).

Así planteada, la teología ha de entenderse a sí misma como:

- 1- Compañía: que "señale al teólogo su vocación de comunión con las víctimas".

- 2- Memoria: razón anamnética: que “preserve el tesoro del sufrimiento y no permita que sea silenciado por las lógicas del poder”.
- 3- Profecía: “que guarde esta *memoria passionis* para iluminar el presente en su posibilidad de futuro: desde la utopía de la esperanza” (p. 129).

En el fondo de todo esto yace el misterio Pascual. “En la Cruz, Dios muere la muerte de las víctimas” (p. 131). “El teólogo debe hacerse cargo de esta compañía de Dios a las víctimas y explicitar sus consecuencias” (p. 132). En definitiva, la memoria y la narración de la memoria devuelven a las víctimas su identidad de sujetos y la dignidad de su sufrimiento. Mas ella es también “memoria de lo prometido: ni la violencia ni la muerte tienen su última palabra” (p. 138). Se trata del despliegue pascual de la memoria: de la “*memoria passionis a la memoria resurrectionis*” (p. 139).

Finalmente quisiéramos referirnos al trabajo que, desde la sociología de la religión, nos presenta Amando Robles Robles OP. Se trata de una movilizante y provocativa reflexión sobre “religión y violencia”. Se pregunta si existe una relación intrínseca entre ambas.

Define “violencia en el sentido amplio de ‘imposición’” (p. 214) y creencias como “verdades, incluso racionalmente bien fundadas y argumentadas, pero sólo aceptadas a tal título, por lo tanto con convencimiento, pero sin que sean una experiencia real y verdadera o portadoras de la suficiente comprensión para conducir a ésta” (p. 215). Por tanto, afirma que, donde hay religión de creencias, por sutilmente que sea, hay violencia como imposición (p. 216), ya que el tipo de verdades objeto de creencias siempre vienen impuestas por autoridad. La relación entre religión y violencia es, pues, de carácter intrínseco (p. 217).

Postula en el fondo de la cuestión, un problema epistemológico: “falta un conocimiento de lo ‘religioso’ adecuado” (p. 223). Encuentra que en las religiones basadas en sistemas de creencias se pone en juego un conocimiento conceptual, racional, discursivo, propios de la razón filosófica. En su lugar, postula la necesidad de otra “razón capaz de conocer el todo y que lo conozca como tal: indescriptible, inexplicable, únicamente experimentable y testificable” (p. 224). Considera que, ante el misterio absoluto, el conocimiento conceptual debería guardar silencio para “dejar paso al conocer con todo el ser y desde todo el ser, al conocer que en vez de conceptual, sólo puede atestiguar, testificar” (p. 225). Este conocimiento no impone nada, sólo atestigua. Estaríamos entonces en presencia de una

religión del conocimiento silencioso, tanto más cercano a la razón poética cuanto liberado de la razón filosófica. “Tal conocimiento (...) no responde a necesidad, intereses y deseos. Es gratuidad y fin en sí mismo” (p. 227) y, por eso, es conocimiento “religioso”.

“La experiencia del conocimiento silencioso es la experiencia de los fundadores de las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, de los profetas, de los grades testigos y maestros” (p. 229). Para el autor, esta experiencia, “aunque soterrada, yace en las religiones de creencias y a ella están llamadas a convertirse éstas (...) si de manera consecuyente y radical quieren romper con esa relación estrecha que las une con la violencia” (p. 229).

En definitiva, estamos ante una obra para recomendar, no sólo por los ricos y múltiples abordajes propuestos, sino también por la ética del trabajo intelectual que ellos transparentan.

María Fátima Lobo

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Guillermo de Ockham, *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, Introducción, traducción y notas de Olga L. Larre. Pamplona: Eunsa, 2002. 289 páginas.

El Proyecto de Investigación sobre el Pensamiento clásico español y novohispano que desarrolla la Universidad de Navarra se propone estudiar y dar a conocer las raíces y proyecciones del pensamiento renacentista en España e Iberoamérica. En tal sentido se ha propuesto la edición y traducción de obras de los siglos XIV a XVII cuya influencia es especialmente destacada. En este contexto se inserta la traducción de la *Pequeña Suma de Filosofía Natural* de Ockham, obra que expone y desarrolla toda una teoría de la substancia material, de singular importancia para el pensamiento renacentista. Pues no dudo en señalar que el pensamiento de Ockham es una de las interpretaciones más originales de las ideas de Aristóteles forjadas en el ocaso del medioevo.

Es necesario destacar la introducción realizada por su traductora, la Dra. Olga Larre quien viene trabajando en este autor desde hace varios años y de quien conocemos ya su *Filosofía Natural de Ockham. Una fenomenología del individuo* (Eunsa, 2000, 324). En el referido estudio preliminar, la

autora nos indica las tesis principales de la obra y los principios generales de la doctrina de Ockham, enmarcados en el ámbito del pensamiento de la baja edad media. En particular, se analiza con detalle la cuestión sobre su autoría, problema en el que define una posición frente a las objeciones de Brampton y Miethke.

La obra nos permite descubrir a un Ockham que, ya desde el prólogo mismo del tratado expone una concepción epistemológica propia. Fiel a su conceptualismo y respetando la singularidad de lo real concluye que la ciencia tiene una unidad accidental, pues es un conjunto de conclusiones. Habla acerca de las causas de la ciencia, en particular de la ciencia natural, refiriendo sus causas extrínsecas (eficiente y final); y deteniéndose, particularmente, en el problema de su método y división.

Encara luego el tratado sobre los principios. Las nociones de materia y forma son reformuladas en el pensamiento de Ockham, y pierden el carácter de co-principios que sostenía el realismo tradicional. Ockham prefiere hablar de "partes": materia y forma son partes del compuesto, una de las cuales se presupone a la generación, es decir, preexiste; pero no la otra, que sólo comienza a ser en el momento de la generación. Es interesante e ilustrativo el análisis que hace Ockham de la privación. Establece que no hay distinción entre la privación y el sujeto que está privado; estrictamente hablando, el término 'privación' no puede significar una entidad distinta pues es un término negativo que sólo connota el hecho de que un sujeto carezca de alguna determinación. Es posible observar con qué habilidad Ockham separa lo que es el lenguaje y lo que es la realidad, operando una reducción de todos los términos de la filosofía natural al sujeto, es decir, a la substancia individual.

Ockham repite este tipo de análisis lingüístico, como hemos dicho, a lo largo del tratado para facilitar la comprensión de términos del ámbito cosmológico, sin agregar en la realidad terceras entidades, con el fin de explicarla. Recordemos el principio en el cual se resume en gran parte el ockhamismo: sólo hay distinción real, donde hay distinción de entidades; y solo hay distinción de entidades, donde Dios puede aniquilar totalmente una sin aniquilar la otra.

Se expone, asimismo, una teoría sobre las cuatro causas, el movimiento, el tiempo y el lugar. Se trata de distinguir para unir: distinguir lo que pertenece al lenguaje mental de lo que pertenece a la realidad extramental,

para lograr una mejor y más clara comprensión del mundo real, que es esencialmente múltiple, singular y contingente.

Este esfuerzo que celebramos, se inserta, pues, en el marco de recuperar una obra significativa de un autor que ha dejado su impronta en el pensamiento cosmológico posterior.

Ignacio del Carril

Universidad Católica Argentina

Luis Santiago Ferro OP, *Introducción al quehacer filosófico*, Tucumán: Editorial UNSTA, 2003, 91 páginas.

La obra que tenemos entre manos está dividida en cinco partes. La primera, "el acceso a la filosofía" presenta las actitudes, los modos de ingresar a la filosofía desde un punto de vista de problematización y desde un punto de vista sistemático. Esto lleva a la segunda parte -perspectiva sistemática de la filosofía- en la cual se trata de la filosofía en su misma sistematización donde se abordan los siguientes temas: la definición de la filosofía y su relación con la fe, con la ciencia y con el saber tecnológico. En la tercera parte, titulada "distribución de las partes del quehacer filosófico" se presenta una división de la filosofía a tenor de los puntos primero y segundo. Cierra la obra una reflexión final a modo de síntesis y la completa un apéndice con un breve diccionario filosófico.

Hasta aquí lo que, sucintamente, el libro nos enseña a primera vista, objetivamente. Pero quien escribe esta reseña no puede ser imparcial. Quien escribe tampoco lo hace para un público anónimo. No puedo ser imparcial porque fui alumno y luego profesor con fr. Luis (ya poner el nombre fue complejo de decidir: Luis Ferro -como correspondería desde el anonimato, el Padre Ferro, como generalmente se lo llama...). Por eso no es para un público anónimo: esta reseña está enmarcada en la vida de una comunidad de alumnos y profesores.

Y no sólo es difícil reseñar esta obra dada la relación con quien la escribió, sino también por la calidad de la obra. Porque tiene, como todo lo enseñado por Fr. Ferro, esa doble dimensión de objetividad, en el sentido de estar más allá de lo opinable, de lo constatable; y al mismo tiempo

posee también esa dimensión de honda subjetividad, de honda raigambre personal. Es como toda obra personal: tiene su sentido propio. Esta introducción recoge un antiguo curso de introducción a la filosofía, pero que Fr. Ferro confronta con las enseñanzas de la Encíclica *Fides et Ratio*. Desde esta perspectiva, es una introducción a la filosofía cristiana “tomada desde una antropología filosófico-teológica que busca mostrar la dimensión metafísica objetiva y universal” (pág. 3)

Pero tiene esta obra, además, la impronta del estilo de Fr. Ferro. Esta introducción busca “delimitar”, busca “fijar límites”, dar el “marco”, señalar el “terreno”. Son estos términos que se repiten como se repetían en las clases el “oportet distingere” que tanto carácter ha impreso en sus alumnos. Y como dije que no iba a ser imparcial me permito un recuerdo. Estábamos un día en Buenos Aires reunidos con él sus adjuntos, planificando puntualmente cada uno de los temas a desarrollar durante el año. Respondiendo a una humorada Fr. Ferro nos comentó que uno de sus intereses desde muy joven había sido la cartografía... fue para mí todo un descubrimiento de la “*forma mentis*” de Fr. Ferro, que siento reflejado en el título mismo de la obra. Esta *introducción al quehacer filosófico* no es una simple introducción erudita a la filosofía, es una introducción al filosofar, al hacer filosofía, al pensar. Fr Ferro más que decirnos “ésto es así”, como buen itinerante nos dice “es por ahí”. No nos dice cómo son las ciudades, nos da un mapa para que libremente las recorramos. Aparece así unida la verdadera humildad del que sabe y del que cree. Y esta actitud la veo reflejada en la definición que fr. Ferro nos da del filósofo: “es el hombre que ama evadir los límites de la ignorancia” (pág. 11). Suenan aquí ecos de la “audacia de la razón” que nos propone, junto a la parresía de la fe la Encíclica *Fides et Ratio*.

Este libro es un signo que permite que ese saber y ese creer sea conocido por los que no fueron sus alumnos. Quedan aún otros mapas -mapas metafísicos, antropológicos-, otros caminos que fr. Ferro nos debe, y digo *nos debe* porque los necesitamos.

En suma: esta obra es, para mí, un testimonio de quien, en razón y en fe, nos enseña un camino hacia la verdad. En nosotros estará el caminarlo.

Pablo Etchebehere

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino