

Reseñas Bibliográficas

Revista Española de Filosofía Medieval, n. O. Zaragoza, 1993, 285 págs.

Cuando los organizadores del Primer Congreso de Filosofía Medieval (Zaragoza, diciembre, 1990) iniciaron su preparación no imaginaron, seguramente, el éxito que habrían de tener con su iniciativa; éxito que sólo su impecable organización impidió que los desbordara, por la inesperada casi excesiva concurrencia. El número de Comunicaciones fue tal, que resultó imposible incluirlas todas en el volumen de Actas. Por eso, tras las seis ponencias y 35 Comunicaciones, aparecen ahora otras 29, en el primer volumen -Número Cero- de la *Revista de la Sociedad de Filosofía Medieval*, surgidas ambas -Revista y Sociedad- en dicho Congreso.

La finalidad principal de los organizadores se empieza a cumplir: llenar el vacío que iba dejando la progresiva desaparición de los grandes medievalistas españoles, con nuevos estudiosos de la Filosofía Medieval.

La Revista incluye temas y autores variados: razón y fe, hilemorfismo, Lógica, Epistemología; Ramón Llull, Boccio, Nicolás de Cusa, y otros no estudiados tan frecuentemente, como Pedro Compostelano. Era de esperar la insistente presencia de Sto. Tomás. Pero llama poderosamente la atención la presencia, altamente insistente, de la Filosofía Islámica en temas (sufismo, la jurídica y política) y autores (Algazel, Sohrawardi, Abu Bakr Al-Razi), indicativo no sólo del interés creciente de esa Filosofía, sino de la apertura de la Revista a la triple área cristiana, musulmana y judía.

Angel Muñoz García

LUKASIEWICZ, J., über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles, en N. Offenberger (ed.) *Zur Modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. 5, Olms, Hildesheim, 1993, XVI + 252 págs.

En el volumen IV de la ya prestigiada serie, se había presentado un sistema de polivalencia, propuesto por el editor Niels Offenberger. Partiendo de *Anal. Pr. II*, cc. 2-4, y en la línea de Zinoviev y Blau, se hablaba allí de valores de verdad fundamentales y derivados, aplicables a la silogística asertórica. Ahora, el volumen V se dedica a la polivalencia, tal como fue planteada por el primer autor moderno en hacerlo, Jan Lukasiewicz. Como es sabido, éste partió de *De Interpr.* c. 9: de las proposiciones contingentes de futuro, Lukasiewicz pasó a criticar el principio aristotélico de la contradicción, para pasar a construir una lógica modal tetravalente.

De su trabajo, escrito en polaco, el propio Lukaszewicz escribió un resumen en alemán, publicado por la Academia de Krakovia, y recogido por Menne y Offenberger en el volumen I de su serie (aunque agotado, la segunda edición del mismo se encuentra ya en preparación) omitidas las extensas discusiones, y abreviando la igualmente extensa línea argumentativa del original. Ahora, en este volumen V, aparece el primer trabajo original y completo de Lukaszewicz, por primera vez en traducción alemana, a cargo de Jacek Barski, y con prólogo de Bochenski.

Angel Muñoz García

Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Trad., Cast., de Ramón Gil Novales. Paidós, 1era Edición. Barcelona, España. 1993. 236 pp.

El libro *La Condición Humana* de Hannah Arendt, tiene como objeto destacar las constantes que constituyen nuestra condición. Escrito unos años después de *Los orígenes del Totalitarismo*, *La Condición Humana*, al decir de Paul Ricoeur en el prefacio a la edición francesa,¹ viene a sacar a la autora del impase epistemológico en el que desemboca esta obra mayor del pensamiento político contemporáneo.

Si sólo la imaginación como creadora de monstruos puede ayudarnos a explicar la destrucción planificada de lo humano que se da en el totalitarismo, sólo la reflexión acerca de las constantes que constituyen nuestra condición, puede construir y desarrollar lo que hace de nosotros estos particulares seres humanos que somos, a la vez naturales y mundanos.

A los efectos de desentrañar lo peculiar de nuestra condición, Arendt parte de la antigüedad clásica y de su doble distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa* y entre la *esfera privada* y la *esfera pública*.

En el primer caso se trata de dos posibilidades de vida jerárquicamente separadas, de modo que la *vita contemplativa* aparece como superior y más deseable, y la *vita activa* como menos digna y sólo como un medio para alcanzar la otra.

La distinción entre *esfera privada* y *esfera pública*, analizada a partir del pensamiento clásico griego, le permite mostrar la notable diferencia entre el mundo de la familia y el de la *polis* griega, en la cual nuestra teoría política tiene su origen, y reflexionar con más pertinencia sobre los tres niveles que se distinguen en el seno de

1 Arendt, H. *La Condition de l'Homme Moderne*. Calmann-Lévy, Paris. 1988. Prefacio de P. Ricoeur. pp. 5-32.

la vida activa. Así, labor, trabajo y acción, actividades humanas fundamentales, van a estar enmarcadas dentro de esta distinción privado/público.

En esta primera etapa, sólo la acción, mediante la cual el hombre inicia acontecimientos por la palabra y el acto, es digna de figurar en la esfera pública, de manera que, como la más elevada de las divisiones en el seno de la *vita activa*, ocupa por completo el espacio público.

La labor y el trabajo, mediante los cuales el hombre responde al llamado de sus necesidades primarias de subsistencia (*animal laborans*), o se constituye como constructor y creador del artificio mundano (*homo faber*), produciendo los objetos de uso que van a dar estabilidad y seguridad a su existencia, pertenecen aún en esa etapa a la esfera de lo privado, siendo entendidas como actividades no dignas de presentarse públicamente.

En sus análisis Arendt nos hace recorrer la antigüedad clásica, y luego el período del cristianismo naciente hasta su eclosión definitiva en la Edad Media, en función de estos conceptos que hemos mencionado, para mostrarnos las transformaciones que estas épocas van causando en ellos.

Finalmente, es abordada la Epoca Moderna, como aquella que habiéndose iniciado en el siglo XVII concluye a finales del XIX desde el punto de vista científico. Políticamente hablando hay un Mundo Moderno en el cual aún vivimos, y "contra cuya condición contemporánea ha escrito este libro".

Después de un prólogo que impacta y sorprende por la profundidad de análisis y la clarividencia de la autora, encontramos dos capítulos que nos parecen en cierto sentido introductorios. Sus títulos: "La Condición Humana" y "La Esfera Pública y la Esfera Privada". En ellos encontramos los conceptos clave que, como hemos visto, enmarcarán el análisis de las actividades humanas que se hace en los capítulos siguientes, que llevan respectivamente por título: "Labor", "Trabajo" y "Acción". La labor y el trabajo son analizados en capítulos aparte, pero constantemente el análisis del uno nos remite al otro en una casi molesta imbricación, consecuencia de la ambigüedad que siempre se ha dado a lo largo de la reflexión sobre ellos, que no los distingue nunca como tales. Sólo el lenguaje, como Arendt persiste en señalar, se mantiene como una prueba evidente y constante de la diferencia entre ambas actividades, que nuestra autora sería la primera en distinguir claramente a nivel de una teoría elaborada.

En estos capítulos Arendt se mantiene demasiado cerca de la tradición clásica, desdenando la posibilidad de interpretar específicamente la labor en términos más positivos, según el modelo bíblico, que ella pertinentemente cita en el momento oportuno, sin seguirlo. Por otra parte le reprocharíamos el haber desaprovechado la oportunidad de profundizar en el rol que siempre se le ha atribuido a la mujer en relación con la actividad doméstica y su reducción a la privacidad. Todo esto Arendt lo ve, sin sacar de ello mayores consecuencias.

El capítulo dedicado a la acción es en nuestra opinión el más hermoso e inspirado de todo el libro, si ello puede afirmarse con respecto a la reflexión filosófica (nosotros creemos que sí). Allí nos es presentado el ser humano como siendo siempre miembro de una pluralidad, a la vez igual a los demás y único, manifestándose a través del discurso y de la acción. Ambos, discurso y acción se muestran como indispensables a la revelación de "quién" es el individuo que aparece en la palabra y el acto.

Extraordinariamente hermosa y pertinente nos parece la definición de la acción humana como comienzo a partir de la condición humana de la natalidad. Lamentamos aquí otra vez que este concepto no sea objeto de un mayor desarrollo por parte de la autora, pues nos parece uno de sus descubrimientos fundamentales.

A partir de estos parámetros, Arendt elabora aquí toda una reflexión sobre la historia humana, tanto individual como social, y sobre el hecho político que vendría a responder, como solución, a la fragilidad de los asuntos humanos. La *polis* griega surge entonces como la tabla de salvación, el lugar donde los asuntos humanos, acción y discurso, pueden alcanzar la inmortalidad al quedar en la Memoria de los ciudadanos. Así, la *polis*, más que la ciudad-estado, es el espacio de aparición producido por el hablar y actuar juntos los individuos. A partir de este espacio de aparición, Arendt hace un pertinente análisis del poder, relacionado con el actuar y estar juntos los hombres, desapareciendo cuando se dispersan. Y no podemos dejar de citar este párrafo donde Arendt resume de una manera perfecta la realidad del poder: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades"³.

A la gran importancia que tiene la aparición en el espacio público mediante discurso y acción, se oponen el *homo faber* y el *animal laborans*, el trabajo y la labor como actividades que originalmente estaban confinadas en lo privado y que

3 Ibid., p. 223.

no requieren de la condición de pluralidad para realizarse. En la Edad Moderna sin embargo, la labor y el trabajo han logrado su aceptación y reconocimiento en la esfera pública de lo político.

Este capítulo continúa destacando en un crítico análisis la huida de la acción, tratando de moldear la política sobre el modo de hacer, de modo que "la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para (...) escapar de la política por completo"⁴. Para concluir, este capítulo Arendt insiste en el carácter procesual de la acción, lo cual trae consigo sus inconvenientes: el carácter irreversible y no pronosticable de la acción. Sin embargo, estas características, que son el precio a pagar por la libertad, tienen su posible contraparte. A la irreversibilidad opone Arendt el poder de perdonar, y a la imposibilidad de predecir, el poder de la promesa. El remedio a estos inconvenientes mayores de la acción viene dado dentro de las virtualidades de la acción misma: la facultad de perdonar y la de hacer y mantener las promesas, forman parte esencial de la acción como propias posibilidades de ésta. Por algo son facultades que dependen, como la acción, de la condición humana de pluralidad: perdonar y prometer son experiencias que se basan en la presencia de los demás.

En sus análisis del perdonar Arendt nos remite a la figura de Jesús de Nazaret como el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos,⁵ y nos ofrece una incisiva y brillante reflexión sobre este tema, la cual se completa con la reflexión sobre la importancia de la promesa. Y mientras que el discurso sobre el perdón viene del contexto religioso, lo que hace que a veces no se reconozca su importancia en el plano del pensamiento político, la promesa en cambio tendría sus orígenes ya en el pensamiento político mismo, como lo atestiguan la gran variedad de las teorías del contrato desde la época romana. Cabría ver también en Abraham a su descubridor, ya que su historia fue una serie de alianzas hasta lograr la Alianza que el propio Dios pactó con él.⁶

Este capítulo de la acción concluye en el ítem sobre la promesa, con un hermoso texto, que por lo sugerente de sus ideas reproduciremos *in extenso*:

"El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural" es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de

4 Ibid., p. 242.

5 Ibid., p. 258.

6 Ibid., p. 263.

emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: "Os ha nacido hoy un Salvador".⁷

Sorprende este texto concluyendo el capítulo más importante de *La Condición Humana* por su connotación religiosa referida a la fe cristiana en una autora que jamás desdijo su pertenencia al judaísmo. ¿Qué explicación darle a ésto? Varias respuestas podrían avanzarse, pero no es este el lugar para hacerlo, ya que las limitaciones de una reseña nos lo impiden. Bástenos con señalar en todo caso que su lectura del cristianismo, y muy en especial de la figura de Jesús, muestran no sólo un gran conocimiento de la tradición cristiana a múltiples niveles, sino una sensibilidad particular para captar el mensaje que Jesús de Nazaret trajo al mundo: la Buena Nueva.

A lo largo de los capítulos hasta aquí reseñados, Arendt ha partido siempre, salvo excepciones, del pensamiento de la antigüedad clásica para analizar la condición humana, mostrando constantemente los cambios que otras épocas, y particularmente la modernidad han producido en nuestra manera de experimentar esta condición. Pero siempre ha quedado claro que su opción personal se inclina hacia la condición humana definida a la manera de los clásicos.

Un último capítulo, "La Vita Activa y la Epoca Moderna" confirma esta percepción. En él demuestra Arendt su profundo conocimiento de la ciencia y la técnica contemporánea y de sus implicaciones, que analiza con lúcida y cáustica pluma. Ubicando el umbral de la Epoca Moderna a partir del descubrimiento de América, la Reforma y la invención del Telescopio, Arendt nos presenta un vasto panorama de transformaciones radicales, en el cual, tras el descubrimiento del "punto de Arquímedes" más allá de la Tierra, el ser humano se volvió "universal", perdiendo no sólo la seguridad de su atadura al mundo, del cual quedó alienado, sino la seguridad de su propia conciencia, en la cual quedó, de alguna manera, "encerrado". La duda cartesiana sería, en Filosofía, la consecuencia más radical de estas transformaciones modernas. Y un extremo egoísmo e individualismo, que desembocan en la búsqueda de la felicidad como bien supremo.

7 Ibid., p. 266.

La jerarquía clásica de la *vita activa* quedó también trastocada: mientras que el interés por la contemplación desaparece por completo, no dejando más que "pensamiento", que es ya actividad; en el seno de la *vita activa*, la acción y el trabajo ceden finalmente el paso a la labor, que se impone como la esfera fundamental, así como la vida biológica del individuo y de la especie se imponen como el mayor bien.

Los análisis de Arendt son aquí abrumadores para la Época Moderna, en la cual la última etapa de la sociedad laboral es la sociedad de empleados, que "exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiese sumergido en el total proceso vital de la especie".⁸

De esta debacle escapan a duras penas el artista, como hacedor y fabricante, y el científico como último refugio de la capacidad de actuar y de influir políticamente, si bien la acción de los científicos por no darse en la trama de las relaciones humanas sino a escala del universo, "carece del carácter revelador de la acción, así como de la habilidad para crear relaciones y hacerse histórica, factores que juntos son la fuente de donde surge la plenitud de significado que ilumina a la existencia humana".⁹

Sin embargo, Hannah Arendt no se deja llevar totalmente por el carácter pesimista de estos análisis de la modernidad, y concluye, aunque brevemente, abriéndonos un resquicio de esperanza: el pensamiento, que es actividad, aunque siempre se le ha omitido de la *vita activa*, todavía es posible si los hombres viven en condiciones de libertad política. Y quizás no son pocos los que se dedican a pensar aún hoy en día, lo cual es de gran importancia para el futuro del hombre. De esta manera, afirmando la importancia y la persistencia del pensamiento, ella nos convoca a su reflexión mayor sobre la capacidad humana, realizada en el primer volumen de su obra póstuma *La Vida del Espíritu*.¹⁰

No podemos terminar esta reseña de *La Condición Humana*, sin señalar lo deficiente, confuso y a veces incorrecto de la traducción que reseñamos, con lo cual en muchos casos el pensamiento de la autora queda distorsionado. Esto hace la lectura difícil y a veces ingrata. No teniendo la posibilidad de recurrir a la versión original en inglés, hemos optado por orientarnos mediante la versión francesa ya citada, con prefacio de Paul Ricoeur. En cuanto al prefacio de la versión castellana

8 Ibid., p. 346.

9 Ibid., p. 348.

10 Arendt, H. *La Vida del Espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1984. El primer volumen de esta obra se intitula: *El Pensamiento*.

elaborado por Manuel Cruz (que no es el traductor), nos parece un excelente análisis de la obra de Arendt, que, al igual que el de Ricoeur nos invita a profundizar las reflexiones de *La Condición Humana* ubicándonos en el contexto de la vida y de la obra de la autora.

Gloria M. Comesaña Santalices

Radford Ruether, *Rosemary: Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, México, DEMAC, 1993, 318 p.¹

Este ensayo plantea preguntas claves acerca de la influencia que ha tenido sobre el planeta Tierra, la noción de Dios vehiculada por las tradiciones religiosas occidentales. Gaia es el nombre de la diosa griega de la Tierra y es la denominación que utilizan algunos biólogos (el primero Lovelock, 1979)² para emitir su tesis de que nuestro planeta es un sistema que se comporta como cualquier organismo viviente. El concepto Gaia se ha difundido entre quienes buscan una visión religiosa en una nueva espiritualidad ecológica. Éstos consideran que el Dios monoteísta masculino, de judíos y cristianos, es un concepto hostil que racionaliza la enajenación de la Tierra y la indiferencia hacia ella y conciben a Gaia como una divinidad immanente. A pesar de estar de acuerdo con esa crítica a las religiones monoteístas, Ruether piensa, sin embargo, que sustituir una deidad trascendente masculina por una deidad immanente femenina no resolverá el problema de Dios.

La mayor parte del libro está dedicada a analizar los antecedentes de las situaciones culturales y sociales que han propiciado no sólo relaciones destructivas entre varones y mujeres, entre dirigentes y grupos humanos oprimidos, sino también la destrucción de la comunidad biótica, de la que los seres humanos somos parte interdependiente. Ruether, utilizando datos de peso y ejemplos concretos, expone el problema de la destrucción del mundo, que se origina en el estilo de vida y liderazgo de los países ricos: consumismo incontrolado, armamentismo y guerras, que involucran gastos desmedidos de energía, y otros recursos básicos, que necesitaría la parte mayoritaria y empobrecida de la humanidad que sufre y muere por no disponer de lo mínimo necesario para la vida, lo que la autora transforma en una denuncia contun-

1 Es la traducción de *GAIA AND GOD: AN ECOFEMINIST THEOLOGY OF EARTH HEALING*, Editada en 1992, por Harper Collins, New York. La versión en español se puede adquirir en: DEMAC; José de Teresa 253; Col. Tlacopac, San Ángel, México DF 01040, tel. 5935850, fax 680.39.00; México; y en Ediciones Continente, Calle Mario Bravó 478; (1175) Buenos Aires; tel. 8624534; fax 8650563 y 8656833; Argentina.

2 Lovelock, James: *Gaia, A New Look at Life on Earth* (Gaia, una nueva forma de ver la vida sobre la tierra) Oxford, oxford University Press, 1979.

dente de los orígenes del mal y de la contaminación ambiental que sufren la humanidad y la Tierra.

Aunque buena parte de esta obra expone y analiza las versiones clásicas de la creación y la destrucción del mundo, así como del pecado y el mal, la autora dedica la última parte a examinar el legado del cristianismo y la herencia cultural occidental, con el fin de encontrar ideas concretas que puedan fomentar una relación sana de los seres humanos entre sí y con la Tierra.

R.R. Ruether es laica, madre, profesora del Garrett-Evangelical Theological Seminary (EE.UU.) y, aparte de su doctorado en teología, tiene una amplia cultura general y científica, lo que le permite elaborar análisis de gran profundidad y consistencia acerca de los problemas que vive la humanidad en este fin de siglo.

Contrariamente a la tradición milenaria de varones que se han hecho famosos produciendo la teología tradicional, academicista y vacía de sentido para la mayoría de la humanidad, Ruether, como otras teólogas feministas de gran clase³ tienen en común el alto mérito de escribir la teología de modo que pueda ser comprendida por las personas normales y de producir una teología atenta a los signos de los tiempos, lo que poco han hecho y hacen los teólogos preferidos por el Vaticano. En efecto, como ha dicho una de ellas, la teología no es de la exclusiva incumbencia de los expertos, por el contrario, todo el que cree en Dios ya está, a través de su acto de fe, involucrado en el quehacer teológico. RRR fue una de las primeras teólogas que se definió como feminista y la teóloga feminista más conocida en el mundo, ya que desde el fin de la década de los sesenta ha publicado una veintena de ensayos⁴ y centenas de artículos, fruto de su labor creadora, investigadora y de diálogo con mujeres que encuentra en sus viajes por el mundo, mientras dicta conferencias y participa en eventos académicos y religiosos, incluida América Latina, donde pasó varios meses en 1992-1993.

Como quien firma esta reseña no es, ni quiere ser, una observadora objetiva, quiero decir:

- * que este libro es el más apasionante que he encontrado en mi larga vida de lectora y el primero en español acerca de la teología ecofeminista, lo que ya es mucha suerte porque, en nuestra lengua, hay muy poca bibliografía acerca de esta ciencia;
- * que, a pesar de que connotados historiadores del feminismo siguen ignorando que las pioneras del feminismo fueron mujeres religiosas, cuando

3 Como la brasileña Ivone Gebara, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Uta Ranke-Heinemann, María Caterina Jacobelli y otras.

4 Otra obra de RRR publicada en castellano es: *Mujer nueva, nueva tierra. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Megápolis, Buenos Aires, 1977, 233 p.

se escriba la historia de los hechos que marcaron el Siglo XX se hablará de RRR para decir que ella fue quien echó las bases teóricas del ecofeminismo;

* y, que la obra que ahora reseño, por su consistencia y originalidad, es clave para quienes estudian teología, para las lideresas feministas de toda tendencia y sobre todo, para quienes buscan instrumentos para resolver los problemas de dominación patriarcal y, por ende, de las injusticias mayores que asolan a la humanidad y a la globalidad de la vida, que Gaia conlleva.

Gladys Parentelli, Caracas, 12 de agosto de 1994