

COMPANY C., GONZALEZ A., WALDE L., ABELLAN C. (eds.), *Voces de la Edad Media (Actas de las Terceras Jornadas Medievales)*, UNAM, México, 1993, 220 x 165, x + 248 pgs.

Como su subtítulo indica, el volumen comprende una selección de los trabajos presentados en las Terceras Jornadas Medievales, organizados por el *Proyecto Medievalia* de la UNAM, Jornadas que se celebran anualmente, en el convencimiento de que –aunque América Latina no haya vivido el mundo que habitualmente se denomina *medieval*- hoy por hoy no se puede negar la influencia que dicha cultura ha dejado en la nuestra. Esta influencia, si bien puede no ser pareja a la dejada en Europa, sí reviste características e importancia peculiar en América Latina.

Se trata de dieciocho trabajos de diversos temas y enfoques, característica siempre de estas Jornadas, que abarcan diferentes tópicos de la cultura medieval; aquí, temas filosóficos –el simbolismo, el mundo judeo-cristiano, la figura femenina- y literarios. Precisamente en el primero de ellos (*El simbolismo esotérico medieval en la Península Ibérica*) E. Rivas destaca esa repercusión actual del medievo, cuya cultura constituye un “bloque sin solución de continuidad con la Antigüedad... aunque hubiere cambiado la realidad social, política y lingüística, y que tiene un destino susceptible de cumplirse en nosotros, hombres del siglo XX o XXI” (pág. 1).

Los temas filosóficos propiamente dichos están representados en los trabajos de M. Beuchot (*Algunos aspectos de la filosofía político-moral de San Vicente Ferrer*), presentando lo que para San Vicente Ferrer son los principios del orden social: la paz y unidad de los súbditos, y –curiosamente, en plena Edad Media- la monarquía electiva; el de H. Zagal, que expone, en consonancia con su título, la antinomia entre *Autonomía y Libertad: la perspectiva de Tomás de Aquino*; y R. Martínez (*la razón matemática del mundo, ¿una búsqueda del medioevo?*): una visión del Medievo como anticipo de la Filosofía Moderna, por cuanto *la matemática, como modelo o instrumento de aprehensión de la realidad, o como esfera de conocimiento que permite enriquecer el discurso de otras disciplinas, era ya utilizada en el medioevo* (pág. 84).

Completan el cuadro filosófico los trabajos de E. Cohen (*La interpretación bíblica: el caso de dos culturas*): si el mundo medieval occidental es un mundo religioso, lo es fundamentalmente en base a la doble interpretación que de la Biblia hacen el sector judío y el cristiano; E. Nathan (*San Agustín y la catolicidad como fundamento de la intolerancia religiosa*): *Si queremos entender las razones “religiosas” que motivaron la persecución de la heterodoxia o disidencia cristiana durante la Edad Media, hemos de examinar a san Agustín... que ofreció una justificación cabal de la persecución religiosa* (pág. 37); E. Priani (*Diálogo místico: Pseu-*

do-Dionisio el Areopagita y Ramón Llull): la experiencia mística en un supuesto diálogo entre ambos autores; y C. Ramírez (*La Facultad de Teología en la Universidad de Salamanca*), interesante trabajo para comprender también muchos aspectos de nuestras Universidades Coloniales.

Angel Muñoz García

HAMESSE, J., (ed.), *Manuels, Programmes de cours et Techniques d'enseignement dans les Universités Médiévales*, (Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993), Institut d'études médiévales, Louvain-la-Neuve, 1994, XXII + 477 págs.

El volumen recoge las ponencias del Congreso celebrado en Lovaina con ocasión del XXV Aniversario del *Institut d'Etudes Médiévales* de esa ciudad. A pesar de que, a primera vista, el tema pueda parecer poco filosófico, los organizadores del Congreso lo eligieron por responder a los objetivos interdisciplinares del Instituto. Pero, por encima de ello, y por más que los temas tratados no sean los habituales en un manual de metafísica, por ejemplo, sirven no poco para conocer el ambiente intelectual y método de trabajo en que se desenvolvía la Filosofía Medieval, precisamente en las Universidades, lugar preferencial de elaboración filosófica en esa época.

Diecisiete especialistas internacionales analizan aquí los distintos aspectos técnicos del método universitario medieval: sus manuales (P. Riché, M. Colish, D. Jacquart, J. Ashworth, L. Gargan, A. D'Haenens), técnicas (J. Verger, A. Allard, A. Gouron, A. García, G. Dolezalek, M. Mulchahey, C. Flüeler) y programas (O. Weijers, G. Federici Vescovini, W. Courtenay, J. Fletcher). Desfilan así los diferentes *géneros literarios* –Sententia, Comentario, Reportatio, Summa- y sus técnicas -Expositio, Glossa, Exegesis, Quaestio, Lectio, Disputatio-. Todo ello, según el modo de distintas universidades –París, Bolonia, Oxford, Lovaina...-, y no sólo en relación a la enseñanza de la Teología, sino ampliado a la de Artes, Matemática, ambos Derechos, Medicina, Lógica...

Con una documentación en gran parte inédita, el volumen tiene además la ventaja de presentar temas que hasta ahora no habían sido tratados sino dispersamente, con lo que posibilita la visión global de la enseñanza universitaria medieval, una enseñanza cuyas técnicas perduran aún –en parte- hoy en día. Ello permite un mejor conocimiento de la historia de la Universidad, desde sus orígenes, hasta nuestros días.

Angel Muñoz García

CASANOVA A., Carlos, *Verdad Escatológica y Acción Intramundana. La Teoría Política de Eric Voegelin*, Eunsa, Pamplona, 1997, 442 págs.

El estudio de Carlos Casanova sobre Eric Voegelin (1901-1985) constituye una exhaustiva exposición y elaboración sobre el vasto y complejo pensamiento de este autor alemán. Dicho pensamiento comprende una antropología, una teoría de la conciencia y una teoría de la historia, todas las cuales es oportuno conocer para obtener una mejor comprensión del pensamiento político del mismo Voegelin. Según Casanova, la noesis de Voegelin responde al problema de cómo la verdad espiritual de la Europa heredera de la cristiandad medieval informa una acción política. Para Voegelin, la sociedad política posee unidad espiritual porque comunica una verdad que no es reductible al modo de conocimiento subjetivo-objetivo, propio de las ciencias naturales y de las ciencias sociales que siguen el modelo de aquellas. Dicha verdad está en un flujo continuo entre distintos modos de comprensión. Cada hombre concreto se incorpora a ese flujo a través de la educación.

Según el autor, Voegelin sigue la epistemología de Descartes, Kant y Husserl, que podríamos calificar aquí de idealista, en el sentido de que “la Realidad [sic] de la que brota la verdad común no es exterior a la conciencia ni puede ser contemplada” (p. 417). Por lo tanto, la ciencia política consistiría en un análisis de la conciencia de quien analiza, pues la realidad a la que se dirige dicha ciencia es interior, aunque colectiva. La influencia de Kant parece evidente en el núcleo mismo de la noesis voegeliniana, que es la naturaleza del vínculo entre la verdad y el bien: Para Voegelin es buena la acción que se conforma a la verdad y mala la que se aparta de ella. El parte del supuesto básico de una separación entre el reino de la percepción sensible, de lo objetivable, y el reino de la verdad espiritual, que tiene su origen en una Realidad interior. La “verdad común” brota de las conciencias individuales por medio de experiencias existenciales, “luminosas”, de la Realidad. Esas experiencias existenciales luminosas son los sentimientos que se dan en la acción y que constituyen “teofanías” que originan una visión de todo lo real y pueden orientar la acción. No brota esa verdad de experiencias intelectuales, contemplativas, intencionales, o sujeto-objetivas (p. 418). Para Voegelin, hay tres dimensiones de la conciencia individual, y están estructuradas jerárquicamente. Una sería la “dimensión de la luminosidad” que da origen a toda conciencia y a la segunda dimensión, que es la de la intencionalidad, a la cual denomina Casanova “una sub-estructura del alma”. La tercera dimensión está dada por la tensión entre immanencia y trascendencia, la cual reflejaría la relación entre la “propia verdad común” y una Realidad trascendente cósmico-divina, a la cual la primera respondería. Dicha Realidad es trascendente y no puede ser asida contemplativamente, pues la contemplación y la intencionalidad son siempre posteriores al origen de la verdad común en

experiencias luminosas. En esta visión los gobernantes son representantes de la verdad común.

Las tres dimensiones de la conciencia individual son también las dimensiones de la Historia, la cual es un Proceso (colectivo) de conciencia. En este Proceso colectivo pueden distinguirse tres cosas: la Historia pragmática, o “flujo de las estructuras de poder” (que correspondería a la dimensión de la intencionalidad), luego están los “acontecimientos espirituales” que, estando dentro del flujo aludido, le dan sentido y autoconciencia (luminosidad), y por último, está la historiografía, que constituye una reflexión “desde dentro” sobre el flujo antes mencionado, sin distinción sujeto-objetiva, porque no hay ningún punto de vista exterior al proceso histórico. La acción se mueve necesariamente en el mundo sensible, y su eficacia depende de las reglas propias de ese mundo, las cuales no siempre se conforman a la verdad espiritual. ¿Cómo se une entonces la verdad con la acción? Casanova responde que ello se logra a través de una mediación institucional, es decir, en una verdad encarnada en instituciones. La acción en el mundo se encuentra así entre dos polos: el de la eficacia y el del sentido. Si se enfatiza la primera, puede perderse el segundo y viceversa. El peligro del primer caso es la absolutización de las instituciones, cayéndose entonces en el totalitarismo, y en el segundo caso, el énfasis del sentido por encima de la eficacia nos hace incurrir en el utopismo. En el estudio de Casanova se detallan los modos en que –según Voegelin– debe y puede lograrse evitar ambos peligros.

La visión voegeliniana de la historia parece contener un dualismo establecido entre lo natural y lo sobrenatural, puesto que, según dice Casanova, “Toda sociedad tiene dos historias”. Una es la de su proceso natural, dado por el ciclo entre el nacimiento y la muerte, con todo lo que sucede *naturalmente* entre ambos momentos. La otra historia sería la del progreso pragmático y espiritual del cual la sociedad es una etapa. Aunque puede haber líneas independientes de esta segunda historia, como en el caso de la evolución de diferentes civilizaciones, todas esas líneas se integran en la sola Historia de la Humanidad Universal.

Casanova señala que la teoría de la Historia de Voegelin acepta bastantes de los supuestos esenciales del sistema hegeliano, a pesar de lo cual, constituye un intento de superar el peligro de totalitarismo implicado en él. Y a pesar de que gran parte de su obra fue un estudio acerca del particular y posible sentido de una acción política para Europa, basada en la experiencia de ese continente (y en el trasfondo cultural germánico), muchas de las reflexiones de Voegelin son pertinentes para toda sociedad humana, y especialmente aquellas que han heredado un patrimonio cultural e histórico de las naciones del viejo continente. Particularmente parece oportuna la crítica de Voegelin al liberalismo anglosajón, del cual está más en boga

en nuestra época su versión económica que la netamente política, y al cual opone Voegelin el acervo histórico y espiritual europeo.

Entre las realidades apuntadas por las noesis voegeliniana que señala Casanova, se cuentan varias que son fundamentales: la necesidad de instituciones para cualquier acción política eficaz, la necesidad de una cultura institucional, teórica y práctica para la existencia de las instituciones, la existencia de una amplitud teológica y antropológica de la cultura que anima a las sociedades políticas, la necesidad de encarnar en instituciones eficaces los ámbitos sapiencial y prudencial de la cultura política, la necesidad de responder desde un trasfondo histórico propio a las pretensiones universalistas de civilizaciones concretas, para salvar el propio modo de civilización (para Voegelin, se trataría de un rechazo a los modos anglosajones desde el modo germánico de civilización), la distinción entre una Realidad (universal) y las culturas (concretas) que la expresan, así como la superación del euro-centrismo histórico o cultural. Estas dos últimas realidades, que parecieran antinómicas (el apoyo en la cultura germánica y la búsqueda de superación de las limitaciones culturales regionales), aparentemente podrían conciliarse en una complementariedad. Sobre todo la preocupación por el eurocentrismo tiene un eco muy actual por corresponder a un problema contemporáneo sentido con particular gravedad por las ciencias políticas y sociales.

Por otro lado, para Casanova, la respuesta de Voegelin al problema nuclear de su visión política, que es el de la información de la verdad de la acción por la verdad espiritual, no es suficiente. Y no puede serlo por su adhesión a una epistemología moderna, la cual no puede explicar o aceptar la causalidad final. Casanova traduce esto en términos políticos al decir que “el Espíritu produce las revoluciones y da origen a nuevos modos de Poder, pero el Poder sigue sometido a reglas propias (puro equilibrio y subsistencia), distintas a las del Espíritu” y ello implica que “aunque el “fin” (la verdad espiritual, escatológica) no justifica los “medios” (la acción en el mundo), en muchas ocasiones hay que aceptar y promover medios injustos” (p. 426). Dice luego Casanova que, interiormente, un místico podrá lamentarse de tal necesidad, pero no puede escapar a ella. No está de más decir que no hace falta ser místico para lamentar eso, ni hace falta que la lamentación o la protesta sean “interiores”, antes al contrario: parece muy evidente que dicha protesta –sobre todo en países como el nuestro- deben ser todo lo exteriores y patentes que se pueda; nunca será suficiente el celo de los gobernados con los gobernantes, y la posibilidad de que estos yerren no es pretexto para querer buscar una justificación y aceptación de sus yerros sino la rápida corrección de los mismos, sobre todo si son graves. Casanova parece sentir algo de este problema, que al final reduce al dilema entre necesidad y legitimidad, aludiendo al caso concreto de la legítima defensa: destruir un agresor puede ser necesario, mas no legítimo. Y él explica por qué: aceptar

la legitimidad en ese caso implicaría que la verdad que mide a la acción es la conformidad del intelecto con un bien real que ordena a la situación concreta, y ello implica una visión antropomórfica de lo sensible. Pero la verdad que postula Voegelin (en palabras de Casanova, “un sistema simbólico que siempre impone la tolerancia y el ‘poner la otra mejilla’”) tampoco parece del todo razonable. Casanova concluye que es necesario destruir al agresor guardando la conciencia de que al hacerlo queda uno envuelto en una culpa. Es un argumento parecido al de Sartre en *Las Manos Sucias*, y quizá se trata de un problema que nunca podrá dejar de ser un dilema irresoluble.

En esta obra Casanova ha expuesto organizadamente el ideario de Voegelin (tarea nada fácil por la gran densidad del mismo), y por ello, no sólo constituye una muy completa perspectiva sobre el pensamiento del autor alemán y sus sugestivas orientaciones, sino una oportuna puesta al día del mismo, especialmente en cuanto al manejo crítico de bibliografía especializada por parte del autor, y sus alusiones a ejemplos de la realidad actual latinoamericana y venezolana específicamente. Casanova concluye su prolija investigación sopesando la respuesta de Voegelin al problema de cómo informar la acción por la verdad, con las respuestas de los clásicos griegos y la de Santo Tomás, señalando que estas últimas escapan a las posibles críticas del pensador alemán, así como escapan a todo riesgo de utopismo y totalitarismo. Si bien no parecería haber muchos obstáculos para calificar como benéfica la eficacia *teórica* del tomismo en la política, preferimos permanecer escépticos sobre sus posibles resultados en la *práctica*.

Luis Vivanco

MENINI, Marino. *El hombre ubicado en la Filosofía de la Historia de Jacques Maritain*. Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO). Los Teques, 1997. 303 págs.

El tema del conocimiento histórico es uno de los argumentos que más implica al hombre en su totalidad, con estas palabras comienza Marino Menini el primer capítulo de su obra; en ellas queda reflejada la orientación de su investigación: primero, un ordenado estudio de la Filosofía de la Historia; y segundo, el descubrimiento del “hombre” en su realidad histórica y metahistórica. Para lograr esto, Menini se sumerge en el pensamiento de uno de los filósofos cristianos más importantes de inicios de siglo que ha dado Francia: Jacques Maritain.

De manera sistemática, el autor aborda al pensador francés en busca, primero, de las preguntas que mueven a Maritain en el desarrollo de su Filosofía de la Histo-

ria; posteriormente, Menini plasma el recorrido de Maritain, quien respondiendo a sus propias inquietudes, nos conduce hasta los estratos más elevados de la metahistoria.

El hombre y su historia, las leyes de la misma, la metahistoria y los problemas de la posibilidad de una nueva sociedad de inspiración cristiana, son los puntos álgidos a través de los cuales Menini logra captar el pensamiento de Maritain en esta obra. Cinco capítulos fueron suficientes para esta travesía.

En el primer capítulo, Menini aborda el tema de la historia y su significado para luego estudiar la visión maritainiana. En esta parte el autor inicia el recorrido desde tres características generales comúnmente aceptadas del concepto de *historia*: hechos verdaderos, pertenecientes al pasado, de cierta relevancia; esto permitirá al autor partir de tres niveles del concepto de *historia* que servirá de base para su estudio: 1) son los hechos de los hombres; 2) es el estudio y conocimiento sistemático de los mismos; y 3) es la reflexión sobre su significado (este último nivel corresponderá a lo que llamará Menini Filosofía de la Historia). Al final de esta primera parte Menini resalta y define lo que, ante el concepto ya estudiado de *historia*, Maritain introdujo: "...la historia manifiesta su ser mediante la acción, sus sujetos, sus leyes internas; estas leyes, los sujetos y la acción demuestran un fin y un valor; el conocer el fin, el significado, las leyes, las acciones de los protagonistas tiene su valor y forman parte del saber histórico y demuestran la presencia de la libertad". (p.17)

Siendo consecuente con la perspectiva maritainiana, el autor aborda en el segundo capítulo el estudio de las leyes históricas y el fin natural del mundo. Al final de esta parte, Menini, exponiendo el pensamiento de Maritain, afirma que el mundo, aún cuando posee un fin natural que se rige por leyes intrínsecas, por lo que diríamos que es un mundo bueno, al mismo tiempo experimenta la presencia del mal. Es entonces cuando, según el pensador francés, tiene sentido el hecho de la Encarnación de Cristo, quien salva y redime al hombre y al mundo, reorientándolo hacia un fin trascendental.

En el tercer capítulo, el autor estudia la concepción de Maritain de la Persona Humana en el marco de su postura humanista y personalista: la persona que debe conquistar, mediante la formación y la educación, la libertad que le ha sido dada por adelantado, en unión con los demás (visión comunitaria) en su vivir y sufrir, se rige por una *Carta Democrática* que representa y respeta todas las aspiraciones del ser humano como tal.

Partiendo de esta concepción, Maritain expone el ideal histórico de una *Nueva Cristiandad* basada sobre la fe democrática secular. Este punto es tratado por Menini en el cuarto capítulo de su obra. En esta parte, el autor resalta los intereses

del pensador francés de fundar una nueva cristiandad distinta a la asumida durante la Edad Media; en ella se constataría la presencia de valores humanos como el trabajo, el liderazgo y la conciencia. Este mundo nuevo estaría basado sobre la dimensión espiritual, los valores, la moral, el fin histórico y metahistórico del hombre, para el bien común de toda la humanidad.

Finalmente y siguiendo su orientación cristiana, Maritain se propondrá a explicar el paso de lo finito a lo infinito, de la historia a la metahistoria, de lo inmanente a lo trascendente; este es el tema del quinto capítulo. Las conclusiones de Menini descubren a un Jacques Maritain humanista que intenta dar respuesta a los anhelos democráticos y de justicia del hombre de hoy. La cristiandad no tendría sentido alguno sin la base de un humanismo que, según los planteamientos de Maritain, deberá ser teocéntrico, enraizado en la historia del amor de Dios hacia un pueblo en el que están representados todos los pueblos de la tierra. Sólo con esta conciencia se podrá alcanzar la verdadera libertad y la construcción de una Nueva Cristiandad.

Javier I. Bustos López