

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

O. Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Suisse, 1970, 87 págs. *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* complementa lo ya expuesto por el autor sobre el significado político de la muerte de Jesús en su estudio anterior, *Dieu et César*, en *Études de Théologie biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1968, pp. 75-131. El presente trabajo aparece oportunamente para clarificar las actitudes de Jesús frente a la situación política de su tiempo, en un momento en que se pretende presentarlo o como guerrillero, o como defensor del statu quo.

Cullmann analiza las actitudes de Jesús respecto de tres problemas fundamentales: el cultural, el social, y el político. Llega a la conclusión de que Jesús no se habría incorporado ni a una ni a otra categoría de los movimientos principales de su tiempo. Su obediencia radical a la voluntad divina, enraizada en la comunión más íntima con Dios y en la espera de su Reino y de su justicia, no se adaptan ni al marco ni a los grupos que defendían el orden existente en Palestina, ni al de aquellos que lo combatían por la violencia (p. 7).

Siguiendo a G. Baumbach, Cullmann distingue entre los zelotas propiamente dichos, que tenían un plan de reforma radical del culto del templo y del sacerdocio, y los sicarios que tenían un programa más bien político de expulsión de los romanos para establecer un poderoso reino de Israel. Ambos grupos querían el cambio por la violencia (pp. 14-15).

En cuanto al problema cultural (p. 29 ss.), la purificación del templo sería el acontecimiento principal en favor de la tesis de un Jesús revolucionario. Esta afirmación tiene un elemento de verdad, dice Cullmann, pues los zelotas propiamente dichos tenían un programa de reforma del culto del templo y del sacerdocio existentes. Pero 1) los zelotas querían establecer otro sistema en el marco terrestre. Estos dos aspectos están ausentes en Jesús: Cristo critica las instituciones existentes, no les reconoce ningún valor eterno, pero no pierde tiempo en una acción orientada a la demolición de las instituciones por las armas. No quiere apartar los corazones del objeto de su predicación: el Reino de Dios que no es de este mundo. "La purificación del templo, acto individual, signo profético de Jesús y no elemento de un plan zelota, debe llamar la atención sobre el verdadero culto, espiritual, que se realizará fuera del marco de las instituciones terrestres. Jesús cambia, entre los elementos del culto existente, los que están en contradicción con la esencia de todo culto y que pueden ser cambiados desde ese momento sin que el culto mismo tuviera necesidad de ser suprimido por la violencia. La purificación del templo no concierne, de una manera inmediata, más que a un dominio muy restringido del culto judío. Jesús impone

La resistencia un límite que es esencial. No se trata de una actitud dictada por una tendencia al compromiso, sino por un *radicalismo escatológico* (p. 33). El cambio que prepara Jesús es más radical que el que quieren los zelotas dentro de un marco terrestre y nacional. Por otra parte, sabemos que Jesús respetó el marco de la organización del templo (Mt. 5, 23; 23, 3.23). Jesús no confunde el Reino de Dios con Israel (Mt. 8, 11) (p. 36).

En cuanto al problema social (p. 39 ss.), Jesús critica la injusticia (Lc. 6, 24), pero la considera a la luz del Reino (Lc. 16, 19 ss.; 12, 16). Jesús da prioridad al cambio individual del corazón. Se preocupa de hacer desaparecer en el individuo el egoísmo, el odio, la mentira, la injusticia. Por este medio quiere cambiar la relación del hombre con Dios y consecuentemente con el prójimo (p. 41). Por otra parte, a pesar de la insistencia sobre la injusticia social, y sobre la necesidad de la conversión del corazón para oponerse a esta injusticia desde ahora, hay casos excepcionales en los que deja este problema en un segundo plano cuando lo exige el interés primordial del Reino (Mc. 14, 7) (p. 43).

En el tercer capítulo, Cullman estudia el *problema político* (p. 47 ss.). Jesús sufrió la pena de muerte romana, la crucifixión, y la inscripción (título) arriba de la cruz indicaba como crimen la tentativa zelota de hacerse rey de Israel, país administrado por los romanos. Pero no se puede concluir de este hecho que Jesús era un zelota. "Un examen de la actitud de Jesús respecto del problema político de su tiempo prueba, por el contrario, que desde el punto de vista de la acusación de zelotismo, su condena fue un error judicial. Este se originó en el hecho de que el carácter de su actitud escatológica no fue comprendido y probablemente no podía ser comprendido por paganos" (p. 50-51).

En tiempos de Jesús había en el Judaísmo dos concepciones diferentes del Mesías. Para una, más o menos oficial y compartida por la mayoría del pueblo, el Mesías sería un guerrero victorioso que, como Rey, establecería sobre la tierra un poderoso Reino de Israel por el cual Dios reinaría sobre el mundo. Para la otra concepción, que era la de círculos restringidos, el Reino de Dios sería realizado fuera de las contingencias terrenas, en un marco cósmico, por aquél a quien el libro de Daniel y las apocalipsis apócrifas llamaban "el hijo del hombre" y que "vendría sobre las nubes del cielo" (Dan. 7, 13) (p. 55).

Jesús no se consideró como el Mesías político sino como el Hijo del Hombre, y tuvo conciencia al mismo tiempo de realizar en su persona la misión del "Siervo sufriente de Yahvé", del cual habla Isaías (p. 56).

En este contexto interpreta Cullmann las tentaciones de Jesús. Jesús "consideró siempre como una *tentación*, como su tentación particular, la concepción política del Mesías" (p. 56). Esto explica la reserva de Jesús respecto del mismo título de Mesías (p. 59). Asimismo entra en Jerusalén montado en un asno (Zach. 9, 9), y no en un caballo a la manera de un

Mesías guerrero (p. 61). El amor a los enemigos que exige en nombre del Reino de Dios lo pone igualmente más allá de los antagonismos políticos de su tiempo (p. 63). Su respuesta sobre el impuesto (Mc. 12, 13 ss.) pone en evidencia al mismo tiempo su actitud crítica frente al Estado, y la aceptación de su existencia hasta que desaparezca con la venida del Reino (p. 63 ss.).

La actitud de Jesús, respecto de los tres problemas tratados, presenta una notable unidad, concluye Cullmann. Está inspirada en su radicalismo escatológico. Este se traduce, por un lado, en una crítica enérgica de las instituciones existentes; por otro, en el rechazo de los movimientos de resistencia que, por el fin que persiguen, desvían el interés por el Reino futuro, y que, por el recurso a la fuerza, violan las exigencias de una justicia y de un amor absolutos (p. 71). E. J. Laje.

S. Radhakrishnan, *La religión y el futuro del hombre*, Guadarrama, Madrid, 1969, 189 págs. Es la traducción del libro publicado en Londres en 1967: *Religion in a Changing World* (La religión en un mundo cambiante). La problemática de este trabajo es de las más interesantes: buscar que los hombres se entiendan entre sí y lleguen a formar una verdadera comunidad mundial y para ello señalar el importante papel de la religión para esa finalidad. En otras palabras, el autor insiste en que para que los hombres se realicen como individuos y como comunidad necesitan de la dimensión religiosa y sus valores. Esto lo desarrolla en 6 capítulos: *La emergencia de la sociedad mundial; La cualificación religiosa; La búsqueda de la realidad; Fe y razón; La religión como experiencia de la realidad; La solidaridad de las religiones; El sentido de la historia; La comunidad mundial*. Este es un libro interesantísimo pero desconcertante. A medida que avanza la lectura uno se siente cautivado, pero siempre hay un "algo" que perturba ese gozo del espíritu ante la verdad que se va develando o el valor (humano o divino) que es afirmado. El autor es teísta y hasta podríamos ver en él una *personalidad* mística; nos habla de que "La fe, la adoración, la oración, el amor, estimulan la conciencia del hombre a conocer al Ser Supremo cada vez mejor" (p. 129). Diríamos que casi no falta ninguna de las exigencias éticas, morales y espirituales que brotan del Evangelio y, sin embargo, diríamos, asimismo, que todo está en otra óptica, que todo es visto desde otro punto de vista que el evangélico. ¿A qué se debe esto? Para ubicarse hay que recordar lo que pretende el autor. No busca captar y describir la estructura religiosa, dinámica del hombre (lo que sería propio de la psicología religiosa), ni pretende presentar la concepción religiosa de algunas religiones importantes y menos proyectarse a una crítica descalificante de una u otra religión; no, él ve que la humanidad tiene una vocación a la unidad y que está caminando hacia esa unidad y que la vivencia religiosa auténtica y profunda puede cooperar enorme-

monte a la realización de esa vocación, cooperación que debe darse a través de los elementos positivos de unión, que cada religión puede aportar, y a través de evitar la intolerancia que puede brotar del creer que la propia religión es exclusivamente la verdadera (aspecto sobre el cual insiste mucho). Todo esto parece legítimo en principio, pero en la realización del autor deja ese algo desconcertante de que hablábamos antes. ¿Cuál es la causa? Nos parece que en el fondo se debe a un cierto agnosticismo religioso que le posibilita un cierto sincretismo religioso y todo ello al servicio de una visión propia de la religión (p. 15). Decimos *agnosticismo religioso* porque el autor parece dar por supuesto que no se puede dar más que el conocimiento natural de Dios y por tanto que es imposible una entrada vertical de Dios en la historia, en la que El se revele, y revele el modo en que quiere y debe ser reconocido por el hombre. Si se niega esta posibilidad automáticamente se mutilará toda religión en aquello que suponga que esa posibilidad se ha realizado en la historia humana (como es el caso, v. g., de la religión católica) y se intentará reducirla a la religión natural (y si este proceso se aplica a todas las religiones tenemos un sincretismo). Pero el autor se alarmaría ante una posibilidad tal, ya que según él implicaría la exigencia de que entonces tal religión sería la única verdadera, de allí la intolerancia y la negación de la libertad religiosa y, por supuesto, de su tesis de que la religión puede y debe cooperar a la unión de los hombres entre sí. De darse tal alarma, nos apresuraríamos a decirle al autor que no debe temer tales consecuencias reprobables (intolerancia, etc.) porque el hombre de hoy va comprendiendo cada vez más que, además de la verdad objetiva a la que debe aceptar el espíritu humano, está el hecho o ese mismo proceso de búsqueda de esa verdad, y en esto el hombre está en un devenir y, consiguientemente, puede estar en diversas etapas de ese devenir, y hay que respetarlo en esa libertad para la búsqueda de Dios. En otras palabras uno puede (y podríamos decir que *debe*) creer firmemente que su religión es la única verdadera y al mismo tiempo tener un profundo y amante respeto a todo hombre que busca la verdad religiosa. Más aún, si uno no pudiese creer que su religión es la única verdadera, no comprenderíamos cómo podría producir esas actitudes existenciales religiosas (amor al prójimo, paciencia, humildad...) que el autor cree poder derivar de la religión para que se realice su hermoso deseo de la formación de una auténtica comunidad humana. Por tanto, pida y exhorte a que cada uno respete la libertad del otro en su búsqueda de la verdad religiosa, pero sin presuponer y dar a entender que no puede darse una verdad religiosa a la que todo hombre deba tender. Para terminar, digamos que se trata de un libro cuya lectura es muy interesante por presentarnos (además de esa noble apetencia de una fraternal comunidad humana) la óptica que un espíritu, embebido de religiosidad hindú, tiene de otras religiones, particularmente de la cristiana (cuya literatura conoce bastante sin captar, empero, siempre su verdadero sentido). C. Benzi.

S. Cotta, *El desafío tecnológico*, Eudeba, Buenos Aires, 204 págs.

El presente es un interesante estudio sobre el problema de la técnica, elaborado por el profesor Sergio Cotta y titulado "*El desafío tecnológico*". Siguiendo parcialmente las huellas de algunos análisis heideggerianos, el autor señala que nuestra época puede ser llamada "edad tecnológica", caracterizándose ésta por la "provocación a la naturaleza" (Heidegger). Pero a diferencia de Heidegger, que en ningún momento pretende una condena o una justificación de la técnica, Cotta parece pasar del plano ontológico al plano ético (metafísico) al buscar el fundamento y el sentido de la técnica, en "el ser-para-la-vida" (p. 56). La confusión de niveles se acentúa cuando se interpretan los avances de la física moderna como "un verdadero descender desde la superficie hacia la profundidad" (p. 61) y se compara a esta "penetración" con el hombre nuevo del Evangelio (!) que requiere también una penetración en lo profundo... y concluye: "una vez más, la provocante ciencia moderna, la conciencia dinámica y el cristianismo muestran su conexión en los fundamentos" (p. 62). El autor aclara que esto no quiere decir que la edad tecnológica sea una edad cristiana, pero esta aclaración no es suficiente para señalar la diferencia de niveles que tiene el problema del fundamento desde el punto de vista científico, filosófico (ontológico) y teológico.

La segunda parte de la obra, titulada "El Universo tecnológico", describe en primer lugar los caracteres de la edad tecnológica. Nuevamente es de notar que el autor no parece haber comprendido cabalmente a Heidegger, al que trata de compatibilizar forzosamente con el enfoque científico, como si fueran dos extremos que se unieran diciendo lo mismo ("extremes meet"): La sugestiva tesis "metafísica" de Heidegger la "dispensa del Ser" ("das Geschick des Seins"), se nos presenta plenamente correspondiente a la realidad "física", y es al mismo tiempo una forma de esconder la esencia del ser (p. 70). Hablar de "tesis metafísica" en Heidegger es un doble contrasentido porque la "dispensa del Ser" no es ninguna tesis (y mucho menos "metafísica"), sino que es la experiencia histórica de un pensar itinerante. Con estas críticas a la interpretación de Heidegger no queremos de ningún modo simplificar los aportes acertados que el autor utiliza al referirse, por ejemplo, al "carácter matemático del proyecto de vida" del saber moderno (p. 87), puesto en evidencia por Heidegger.

En el capítulo siguiente, referente a los efectos de la tecnología, Cotta encara el problema en forma optimista: "La sociedad tecnológica alimenta, pues, la paz social, y se apoya en ella dando lugar a una integración calculadora, racional, funcional, que triunfa tanto sobre los ideales optimistas del valor de la lucha... como sobre las posturas pesimistas..." (p. 98). Este enfoque del problema parece no tener en cuenta la ambigüedad del desarrollismo en los países del Tercer Mundo. "Para una respuesta al desafío" es el título del capítulo VI, en el cual el autor propone una superación

de la ciencia por la vuelta al “pensamiento revelante que le ofrece (a la ciencia) aquello que realmente está *más allá*: el Ser, lo Absoluto, lo Divino” (p. 130). Es de destacar la confusión que puede generar esta frase en lo que se refiere al “más allá” como una trascendencia (metafísica) opuesto a una immanencia, y al “Ser” como “lo Absoluto” o como “lo Divino”.

Finalmente, la tercera parte de la obra se refiere a “Derecho y libertad en la perspectiva tecnológica” y enfoca distintos problemas de interés para el jurista y el sentido de su labor en la sociedad tecnológica: “unificación del derecho espontáneo con el derecho legal, asegurar las instituciones en decadencia, proyectar instituciones para el porvenir” (p. 184). R. Capurro.

M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, París, 1968, 200 págs. Intentar la formulación de una lógica querigmática es la intención de esta obra, *Hermenéutica, estructuralismo y exégesis*, donde se trata de leer el pensamiento de Paul Ricoeur y de Claude Lévi-Strauss, en el horizonte del pensamiento histórico de Henri De Lubac al exponer los principios fundamentales de la exégesis medieval (*Exégese médiévale*, tomos 1 y 2, 1959; t. 3, 1961; t. 4, 1963). No se pretende introducir y menos exponer el pensamiento de los autores citados, sino intentar con relativa autonomía una confrontación de métodos (que por otro lado los mismos autores han hecho) que permita ir eliminando sus mutuas interferencias, “para que se hagan más fecundos y así la investigación más legítima (p. 7). El autor, en una nota (p. 14), aproxima su trabajo al de P. Barthel: *Intérpretation du langage mythique et Théologie Biblique*, pero no hay duda de que su intento es original y el encuadre de su reflexión: confrontar dos métodos de pensamiento en el horizonte de un tercero (y todos ellos pensamientos del pensamiento, es decir, ensayos de hermenéutica), se anuncia muy prometedor en futuros resultados. El estructuralismo nos pone ante la pregunta científicamente aclaradora, pero religiosamente reductora: ¿qué tipo de variación diacrónica de una estructura fundamental y trascendente de su ámbito nos da el querigma bíblico? Por su parte, la hermenéutica ricoeuriana, orientada a una filosofía de la reflexión, nos plantea otro tipo de pregunta: ¿por qué la tradición judeocristiana queda privilegiada ante las exigencias de un cogito reflexivo? Confrontando ambas preguntas se llega a un denominador común: ambas interpretaciones, “aunque destruyéndose mutuamente, desarraigan o atrofian la realidad del mensaje evangélico y el valor del querigma apostólico” (p. 18). Indudablemente que así planteadas las cosas, la investigación del autor cobra un interés muy especial. Podría traducirse su pregunta de otra forma: cómo unir en una interpretación general la exigencia de un pensamiento objetivo distanciante, en definitiva matemático-formal, con la exigencia de un pensamiento que intenta apropiarse del sentido, en la

proximidad de la misma situación histórica del intérprete. El modelo bíblico, en definitiva la fe expresada y anunciada en la Escritura, y leída y proclamada en la Iglesia viviente a lo largo de los siglos, ofrece a van Esbroeck la posibilidad a la mano de este tipo de hermenéutica unitiva. La clave de esta nueva interpretación está en el “nuevo tipo de universalismo” que irrumpe con la proclamación evangélica. Un universalismo que interpreta en su seno creyente el particularismo de la religión judía (Antiguo Testamento) y que espera, en su intención misionera, ir interpretando los diversos “universalismos” del mundo pagano. El hecho de manifestar un Más-allá estructurado en la historia, o una Estructura fundamental creída y esperada como acontecimiento histórico, es lo que justifica hablar de una lógica querigmática, con las ricas consecuencias que se siguen.

La obra se divide en cuatro capítulos. En el primero el autor representa las líneas fundamentales de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur (pp. 23-46). Se señala bien la distancia que va de la Filosofía de la Voluntad al Ensayo sobre Freud. Sumándose a lo que los otros han señalado, el autor trata de mostrar las diferencias de métodos en que se mueve el rico pensamiento ricoeuriano: empírica, eidética, poética (en el planteo inicial), interpretación hermenéutica en su realización efectiva, hasta ahora. La importancia que va cobrando paulatinamente el símbolo como concepto existencial, y la dialéctica de arqueología y teleología del sentido, puesta de manifiesto en la lectura que hace Ricoeur de Freud, muestran los últimos pasos de este genuino pensador de la cultura como mediación de la ontología. Analiza bien la evolución del pensamiento de Ricoeur cuando centra su análisis en mostrar cómo a nivel de la eidética de los mitos el círculo hermenéutico aprisiona al filósofo, mientras que en *De l'interprétation* es el hermeneuta el que libera el sentido de la prisión del lenguaje. La irrupción del “otro” (porque el lenguaje es interpersonal) no queda postergada a una “poética de libertad”, sino presentada en el lenguaje de lo otro y en su interpretación. La sospecha de un inconsciente destinal, y la esperanza de una sacralidad histórica marcan los polos de una dialéctica, que se resuelve cada vez en la “reprise de sens” del hermeneuta-filósofo. Pero, en el horizonte de su preocupación personal, van Esbroeck plantea a Ricoeur dos interrogantes a nivel de la eidética de los mitos y un tercero radical, a nivel de la dialéctica de la interpretación, o —mejor dicho— a nivel de su mediación histórica. Por qué, se pregunta el autor que recensionamos, los únicos mitos significativos son el de tipo “trágico” y de tipo “adámico”? Es decir, justamente los que presentan una dialéctica de libertad y necesidad, sea para resolverla en una lógica del ser (mito trágico) o invertirla en una salvación cristológica (mito adámico). La significación privilegiada que se da al mito adámico parece cuestionable, “si se incluye el ejercicio de la libertad actual en la eidética de los mitos” (p. 33). ¿Y por qué, se pregunta en segundo lugar, optar

por la línea judeo-cristiana (adámica) en orden a instaurar una “poética de la voluntad”? La respuesta, nuevamente, sólo puede darse por la opción que hace de una hermenéutica general una exégesis particular, justamente la exégesis querigmática. Y así se llega al tercer interrogante, el más radical de todos: “entre la arqueología y la teleología en efecto, el único mediador es el discurso del intérprete, y el discurso está también entregado a los “aléas” de las exégesis particulares. El mismo símbolo puede realizar y alienar el deseo” (p. 46). Y aquí, según el autor es interesante traer a colación el pensamiento de otro tipo de hermenéutica: la estructuralista de C. Lévi-Strauss. Así, el segundo capítulo está dedicado a Lévi-Strauss, en tanto en cuanto da elementos para los interrogantes planteados. En realidad los agudiza: la hermenéutica es incapaz de dar razón de la universalidad estructural del querigma, y sin embargo pretende privilegiarlo. Y esto, porque el intérprete no puede permanecer “exterior” y simultáneamente referido a una sociedad objetivamente particular, tratándose de acontecimientos, de actos que en realidad son “insignificantes” en la taxinomia estructural. El autor cree intuir en la doble exigencia del querigma: la universalidad de un concepto (Jesús, es el Señor) y la concreción de una universalidad (el Señor, es Jesús) “el punto central donde se anudan juntamente las convergencias y las oposiciones de Ricoeur y Lévi-Strauss” (p. 80). Y así aparece la explicitación del horizonte de toda esta reflexión: la exégesis del querigma, sobre todo o través de la tradición medieval. En realidad, en la doble dimensión de la proclamación querigmática se anudan las dialécticas enunciadas y denunciadas: lo doctrinal y lo misionero significan la revelación sincrónica de la verdad definitiva y la edificación diacrónica de la sociedad escatológica (un “ya” definitivo, que “todavía no” es en la historia). Hay una unidad de los sentidos en el querigma-doctrinal, y una diversidad de los sentidos en el querigma-misionero. El querigma doctrinal recapitula sincrónicamente la diacronía del sacrificio y la salvación. Y el querigma misionero diversifica diacrónicamente lo definitivo de la sincronía doctrinal: Jesús es el Señor, y por eso el Señor es Jesús. Lo misionero se basa y se fundamenta en lo doctrinal. Pero esto no significa que van Esbroeck nos quiera afirmar que la historia queda “subordinada” al “sistema”. Que la tradición viviente de la Iglesia sea un simple “accidente” en las variaciones diacrónicas del querigma primitivo. Porque la sincronía querigmática es, justamente, histórica. ¡Y aquí reside su paradoja! Todo esto es analizado en detalle, algo artificialmente, siguiendo cada uno de los cuatro sentidos de la exégesis medieval. Justamente, esta última parte del libro nos parece la más pobre, aún cuando parezca la más original del autor. Creo no ha sido suficientemente criticado el uso de la exégesis medieval. En este sentido, lamento la ausencia de una reflexión en torno a lo que el autor insinúa en su introducción: “hay pues audacia al confrontar los métodos, y al intentarlo no se podría

ignorar que el esfuerzo por el cual se quiere establecer relaciones entre varias disciplinas (aquí: filosofía, ciencia, teología), debe ser justificable desde un punto de vista nuevo y diferente; y éste engendra a su vez un método, que hace caducar la voluntad de respetar la originalidad misma de cada uno de los métodos” (p. 7). Es el método “nuevo” el que no se ve desarrollado. Y en este sentido, me animaría a decir que ha faltado al autor la audacia de ver cómo el mismo Ricoeur, por su lado, y el mismo Lévi-Strauss, por el suyo intentan, justamente, ese método nuevo: la “gran filosofía del lenguaje” que postula Ricoeur, o bien esa “antropología estructural” que comienza Lévi-Strauss. De todas formas, creo valioso este trabajo de van Esbroeck. Retomando una expresión de Ricoeur: da que pensar. Y esto justifica su lectura. C. Cullen.

F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna, 1969, 263 págs. La obra que comentamos está dedicada a exponer críticamente la obra del gran pensador contemporáneo que es Paul Ricoeur. Es de las primeras obras que intentan darnos una visión de conjunto de su filosofía. La autora, profesora italiana dedicada a la filosofía francesa contemporánea, va recorriendo, a lo largo de nueve capítulos el itinerario intelectual de Ricoeur, reservando un décimo para sus conclusiones críticas, que, es importante señalarlo, son conclusiones justamente porque a lo largo de la exposición hay ya un horizonte crítico. En unas pocas páginas introductorias señala ya la autora líneas fundamentales del pensamiento ricoeuriano: encuentro y desencuentros de la hermenéutica y las cifras humanas, especial sensibilidad para la interpretación elaborada frente a los grandes símbolos y mitos religiosos, pensamiento comprometido en la realidad socio-política, intento de una interpretación del “je veux” como afirmación originaria, más allá de la fenomenología husserliana. Todo esto hace de Ricoeur un pensador que va más allá de la descripción analítica hacia una antropología, y más allá de ésta hacia una ontología. Iremos recorriendo capítulo por capítulo, tratando de detenernos en algunas afirmaciones significativas. El primer capítulo, dedicado a un Ricoeur “equilibrista” entre la aspiración a la racionalidad y el misterio de lo irracional (entre filosofía y no filosofía), se basa sobre todo en los artículos de Ricoeur: *Aux frontières de la philosophie*, y en la importante introducción al Ensayo sobre Freud (De *L'interprétation*). Según la autora, los intentos de Ricoeur, en este sentido, conducen a una “posición frágil”, cuyas raíces personales hay que buscarlas en la ambigüedad formativa de Ricoeur: su atmósfera religiosa y su atmósfera cartesiana. Creo importante remarcar lo que considero un serio malentendido de la obra de Ricoeur. No creo que Ricoeur quiere encontrar un “difícil equilibrio” entre racionalidad e irracionalidad. Creo que intenta mostrarnos un nuevo tipo de racionalidad o, si se quiere mantener la sospechosa terminología de la autora,

de irracionalidad. No es una lucha entre la claridad cartesiana y el misticismo barthiano (terminología ya criticable). Es la afanosa búsqueda de un horizonte más original que el cogito y menos dialéctico que el "no" barthiano. Y esto, me parece, no es buscar un equilibrio, sino justamente internarse en el desequilibrio de la interpretación. Es el constituirse mismo de la tensión universalidad-particularidad, concepto-existencia, reflexión-símbolo, lo que busca Ricoeur, y no el equilibrar términos ya constituidos (por lo mismo) derivados y segundos. En el segundo capítulo se ubica a Ricoeur dentro de la "fenomenología existencial", respuesta original de la filosofía francesa a los problemas planteados por Husserl. Sin embargo, bien remarca la autora el matiz de la importancia que tiene en Ricoeur la problemática del Husserl inédito, así como las figuras de Nietzsche y Kierkegaard. Nos sorprende, sin embargo, el que no se nombre ni a Marx ni a Freud, en esta delimitación de los grandes temas ricoeurianos. La situación humana entre su surgir histórico-social y su apertura a la trascendencia caracterizaría, para la autora, el esfuerzo temático de la fenomenología existencial. Y Ricoeur aportaría en esta dirección. El tema del cuerpo, el de la libertad y el del otro, serían los tres pilares de su reflexión, todo ello leído en una filosofía del lenguaje. Se señala también el impacto de Mounier en la obra de Ricoeur. En el cap. 3ro. se describen las líneas fundamentales del primer paso de la Filosofía de la voluntad: lo voluntario y lo involuntario, su reciprocidad, la superación del dualismo psicológico desde la visión de "diagnóstico", y la primacía final de la conciliación sobre la paradoja. El tema se presta para que la autora remarque la "ambigüedad" de Ricoeur: el "equilibrio" entre lo objetivo y lo inobjetivable. En el capítulo cuarto se estudia al "hombre falible", o el "mal antropológico". Observa la autora que el uso de la revelación y de la noción religiosa de culpa da al análisis de Ricoeur un alcance menos universal. En este capítulo se discute la peculiar visión ética de Ricoeur: la libertad como razón del mal y la confesión del mal como conciencia de la libertad. Según la autora, el concepto de ética así restringido supone un hombre ya caído y culpable (que más adelante llevará a un concepto restringido de "creación"). En el capítulo quinto se expone la "simbólica del mal", y la autora comienza por llamar la atención sobre el "hiato" metodológico que cometió Ricoeur: la oscuridad del mal lleva a atender al lenguaje de la confesión: mitos y más originalmente símbolos. El paso del Mito al Logos viene dado por "sobredeterminación" del símbolo, que "da que pensar". Se señala una dinámica que va desde la mancha, el pecado y la culpa, hasta el concepto límite de servo arbitrio (libertad convertida en esclava). En el capítulo sexto, del mito al misterio, se discuten las relaciones historia-mito, que se relaciona con la distinción "libertad caída"- "libertad inocente". Todo el planteo desemboca en ese tercer nivel tantas veces anunciado por Ricoeur: el de la Poética de voluntad y la trascen-

dencia. La idea de la segunda revolución copernicana, centro de la reflexión ricoeuriana, surge aquí, formulándose como intento de integrar el "cogito en el ser", o, si se quiere, el mito en el símbolo. El capítulo séptimo lo dedica a la obra sobre Freud y el octavo a toda la problemática que gira en torno al compromiso y la teoría, la historia y la verdad. El capítulo noveno pasa a analizar las distancias entre la afirmación originaria y la esperanza escatológica, y la manera de recorrerla. Dos palabras más sobre las conclusiones críticas, todas ellas orientadas por la crítica básica de la autora: el frágil equilibrio que Ricoeur logra entre filosofía y no-filosofía. Ricoeur acentúa demasiado la finitud del hombre y no da un suficiente análisis especulativo, e, incluso, el análisis no es siempre riguroso. Se señala un desfase genético en la obra. Una fenomenología que no es antropológica, una antropología que no es ética y, podríamos agregar, una ética que no es metafísica. Y esto desconcierta, sin lugar a dudas, a una mentalidad cartesiana y de "filosofía pura", como la que parece revelarnos la autora. ¿Se tratará de elegir entre Descartes y Pascal? No nos parece ser la opinión ricoeuriana una toma de posición por Pascal contra Descartes. La cosa es más compleja, y si este estudio ayuda a resolverla es en la medida en que pueda plantearla. La nota bio-bibliográfica final es excelente y merece ser destacada. C. Cullen.