

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

W. Luypen, *Fenomenología existencial*, Lohlé, Buenos Aires, 1967, 353 págs. La edición castellana de esta obra, aparecida originariamente en holandés, viene a cubrir la necesidad de tener un tratado filosófico general trazado en la línea de este nuevo "clima de pensamiento", "que hoy en día se llama fenomenología existencial" (prólogo). El A. nos confiesa que ha sido en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina donde aprendió a pensar con independencia. Teniendo por maestros a de Waehlens, Van Breda y sobre todo a Dondeyne, cristalizó su idea de elaborar una filosofía en estrecha conexión con la vida. Publicó en 1952, en holandés, *La experiencia de la existencia y la teología*. Posteriormente editó *Fenomenología existencial*. Esta obra "es el fruto de siete años de estudio asiduo y de perseverante firmeza en el propósito" (Dondeyne). No es propiamente (como lo expresa el A. en el prólogo) un tratado consagrado o a la fenomenología o al existencialismo. Por eso, aunque cita muchas veces a Jaspers, Heidegger, G. Marcel, Sartre, Husserl y a Merleau-Ponty, lo hace en busca de su propia síntesis, convencido de que "la independencia relativa, que es la obligación del pensamiento auténtico, entraña cierta reserva con respecto a los sistemas y tesis propuestos por los distintos existencialistas y fenomenólogos" (p. 10). Por otra parte el A. cita relativamente rara vez a S. Tomás, y los puntos que se refieren a la metafísica medieval son apenas desarrollados. Resulta por eso difícil determinar hasta donde se trata de una síntesis tomista-existencialista, ya que hay un tomismo implícitamente expresado. Estamos, pues, frente a "un replanteo —como lo señala el A. en la Introducción y lo subraya Dondeyne en el Prólogo— relativamente independiente de los problemas que han preocupado siempre al hombre pensante". La obra se divide en cuatro capítulos. El primer capítulo se titula: "El hombre, ser metafísico". La filosofía es fundamentalmente metafísica, que solo se da en estrecha conexión con el hombre (p. 15). Por eso una filosofía será válida y eficaz cuando haya logrado ese equilibrio entre la doctrina unilateralmente materialista o espiritualista. A este equilibrio lo encontramos en una visión existencial del hombre (p. 23). El ser del hombre se expresa en su relación con el mundo. Puede ser definido como ser-en-mundo, como conciencia abierta al mundo. Esto implica la existencia real del mundo. "La conciencia es esencialmente orientación hacia algo o intencionalidad" (p. 27). Quiere decir que conciencia y mundo, sujeto y objeto, se incluyen recíprocamente (p. 33). Esta existencia como intencionalidad en el hombre es además una presencia dinámica; el hombre es ser-activamente-en-el-mundo. No solo es facticidad, es además posibilidad y proyecto (p. 46). "Para el hombre actuar por sí mismo, es actuar racionalmente". "Con esto se relaciona de inmediato la idea de responsabilidad"

(p. 47). Por su trabajo el hombre humaniza al mundo. No es, dice Luypen, una tecnocracia deshumanizante (p. 54). Finalmente, el hombre es el único capaz de interrogar el "porque" del ser (p. 59), a lo cual no puede responder la tecnología. La historia nos enseña que solo la metafísica, desde Parménides a Heidegger, ha intentado la respuesta; ella ha inquirido sobre el ser como ser (p. 61). La experiencia del hombre como ser-no-acabado es el camino que lo lleva a comprender que allí donde hay ser, debe haber, por lo mismo, "absoluto". "La afirmación metafísicamente racional del SER Transcendente va precedida, primero, por la experiencia de la existencia del hombre como estar dirigido hacia lo Transcendente, lo Infinito, lo Absoluto, y, segundo, por la aceptación de esta orientación mediante un proyecto o plan de vida adaptado a esta experiencia" (p. 73). De aquí que la metafísica presupone una antropología (p. 75). Esta orientación a lo Absoluto como necesidad intrínseca del hombre para poder realizarse es lo que va a demostrar el A. por una fenomenología del conocimiento, de la intersubjetividad y de la libertad y su destino. El segundo capítulo titulado "Fenomenología del conocimiento", trata ampliamente el problema gnoseológico. La fenomenología parte de la experiencia original para hacer el análisis que fundamente su sentido crítico. Es imposible no conocer "realmente". Toda conciencia es conciencia-de-algo, y a ella está fusionada la conciencia-yo (p. 78). Negativamente, entonces, esta "dación" original no es conciencia encerrada en sí misma, como quería Descartes. Ni se puede admitir con Locke que atiende solo a las cualidades segundas de las cosas. Ni es actividad puramente inmanente como afirman los idealistas. Tampoco se puede admitir que no sean más que copias de las cosas, como dice el empirismo; o con el realismo ingenuo, que sea una aprehensión totalmente adecuada de la realidad. El conocimiento como intencionalidad es "apertura-para" y "orientación-hacia" el mundo (p. 95). Puesto en relación con las cosas. "El conocimiento es, por una parte, el maravilloso misterio de la abertura del hombre hacia la realidad y, por otra parte, el misterio del ser-para-el-hombre de la realidad" (p. 97). Quedan señalados dos elementos: el objeto, por una parte, solo es aprehendido en un cierto contexto y el conocimiento, por su parte, implica siempre una cierta situación. Tengo de las cosas un determinado perfil que puedo sucesivamente completar y enriquecer. Atendiendo luego al existencialismo afirma el A. que tampoco el "en-sí" de Sartre llega a incluir la dualidad recíproca del sujeto-objeto. Además, la apertura al mundo no significa negar la interioridad del sujeto. Afirmar el sujeto no es "aniquilarse" sino implícitamente afirmarme a mí mismo" (pp. 105 y 115). Esta dualidad recíproca se refleja en la recíproca inseparabilidad de conocimiento sensible y conocimiento espiritual, pero con la suficiente distinción entre lo que es conocimiento propiamente intelectual y percepción sensible (p. 117). Porque ¿puedo trascender la simple percepción sensible. Ciertamente porque, por una parte, aprehendo la unidad

fundamental y significación de este objeto, y, por otra parte, "entiendo" que estos aspectos diversos percibidos sucesivamente se refieren a una misma unidad fundamental y se pueden atribuir a un mismo objeto (p. 118). Esto nos hace ver que es posible trascender la simple percepción sensible y llegar a una verdad absoluta. Esta no es reconocida por Sartre y Merleau-Ponty (p. 121 y 132). Esto lo podemos hacer por la actitud de juzgar que permite al hombre penetrar las cosas, extraer sus significaciones y revelarlas (p. 136). El criterio de la verdad es la evidencia que es experiencia de la verdad como "ser-dado" original (p. 162), o como fecundidad del diálogo con la realidad que es la existencia (p. 163). Por lo tanto, la filosofía ha de seguir el sendero de una "lógica vivida" que le haga posible el llegar a pensar de modo auténtico y personal (p. 168). En el tercer capítulo Luypen nos introduce en la búsqueda de la verdad como tarea común, por cuanto la fenomenología existencial analiza la existencia como "co-existencia" (p. 172). Esta co-existencia se da por mediación del cuerpo (p. 175). El dualismo cartesiano es incapaz de explicar esta inter-subjetividad que se manifiesta en el diálogo (p. 177). El que me habla se me manifiesta en sus palabras y gestos por lo cual entiendo lo que me expresa. Esto pone en evidencia que el yo consciente no hace más que una sola cosa con el cuerpo. A esta evidencia no llego por un razonamiento por analogía, ni por una teoría de la empatía, sino aceptando la presencia directa del otro como otro, como hecho original (p. 178). Analizada la co-existencia de modo general, el A. distingue cuatro formas antropológicas de la misma: el odio, la indiferencia, el amor y la justicia. Odiar a alguien es no aceptarlo como sujeto, no permitir su proyección como subjetividad en mi propio mundo (p. 194). Esto es lo que ilustra la fenomenología de la "mirada" hecha por Sartre. La fenomenología de la indiferencia considera la lejanía por la cual el "tú" se convierte en el "él", donde experimento al otro afectivamente ausente de mí (p. 199). La fenomenología del amor ha sido preparada negativamente por los análisis anteriores. El amor es positivamente el que me hace ser-con-alguien y, además, ser-para-alguien buscando su auto-realización (p. 213). La justicia es un modo de co-existencia que me dispone a respetar lo que es propio del otro como exigencia de una mínima realización del amor (p. 229). El cuarto capítulo de la obra está dedicado a un análisis del problema de la libertad y de Dios. Siguiendo la dinámica de la verdad como trascendencia y búsqueda de la misma en la co-existencia, examina ahora, sobre todo, el carácter de tarea, de ser-no-acabado de la existencia humana (p. 249). Valor es todo aquello que puede acabarlo o perfeccionarlo haciéndolo trascender de su facticidad. Pero los valores no son cosas sino realizaciones del tener-que-ser del hombre. Esto supone que el hombre sale afectivamente de su facticidad para ir al encuentro de aquéllos (p. 251). Significa, además, opción frente a las posibilidades de realizarse como "ser-ahí", y nos presenta el doble problema de la libertad y de la obligación moral (p. 254). Por libertad se

entiende, “negativamente una cierta ausencia de necesidad, y positivamente una cierta autonomía” (p. 255). Esta libertad no es “acósmica”, sino una libertad “situada”. Y esta “situacionalidad” es la que posibilita a la capacidad del hombre como sujeto el realizarse como “auto-proyecto” (p. 267). Esto implica en el hombre obligación moral, la cual no es una norma que se impone desde afuera (p. 269), sino explicitación de las condiciones del acabamiento del hombre. Este es esencialmente tener-querer-para-el-otro, necesidad de realizarse en comunión con el ser (p. 273), esencial a la ley moral. Respondiendo a Freud y a Sartre, afirma el A., que si bien el hombre es facticidad, sin embargo sale de ella por la libertad que es trascendencia y moralidad. Trascendencia que a la vez nos abre al problema de Dios (p. 282 y 298). La obra concluye con una doble reflexión crítica. Una referente a la incapacidad de Sartre para abrirse al problema de Dios. Incapacidad que está en haber concebido al ser como encerrado en sí mismo. La otra se refiere a Heidegger, en cuanto este filósofo, atendiendo a la angustia ha olvidado otras dimensiones de la existencia humana, como es el amor. He aquí una excelente introducción a la Fenomenología existencial que podrá prestar valiosos servicios tanto a especialistas como a incipientes. Es además una rica síntesis filosófica que no acabaremos de valorar lo suficiente, sobre todo en lo que se refiere al problema de Dios, basado fundamentalmente en la concepción del dinamismo del espíritu humano. S. Cena.

A. López Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos*, t. 1, BAC, Madrid, 1968, 405 págs. Alfonso López Quintás se ha ido revelando como uno de los mejores y más originales intérpretes del pensamiento filosófico de los pensadores cristianos contemporáneos. Sobre todo, en una interpretación de conjunto, tratando de descubrir estructuras de pensamiento semejantes y relacionadas. El primer tomo de su última obra, *Pensadores cristianos contemporáneos*, nos hace pensar que pronto tendremos una obra de síntesis que necesitábamos. En sus estudios anteriores, sobre todo el dedicado a Guardini (*Pasión de Verdad y Dialéctica en R. Guardini*) y su *Metodología de lo Suprasensible*, ya se nos había revelado su vena de intérprete profundo y personal. Siempre preocupado por llegar a la raíz metodológica, a la estructura misma del pensamiento del autor estudiado. Y siempre preocupado por “habituarse el espíritu del hombre a vivir el nivel de profundidad que le compete”. Y por eso, pensamos, ha optado por el camino de la reflexión interpretativa de esos “buceadores de la profundidad” que son los filósofos. En este tomo nos presenta el autor a cinco pensadores, agrupados en dos secciones: “tres escritores personalistas” (Haecker, Ebner, Wust) y “dos escritores metafísicos” (Przywara y Zubiri). López Quintás es consciente de que su estudio no puede ser definitivo, sobre todo, teniendo en cuenta que se trata de autores “promocionales”, algunos de ellos todavía viven. El pretende tender líneas

metodológicas para su interpretación, y creemos que lo logra. La presentación de cada autor va precedida por una noticia biográfica y otra bibliográfica (con las obras del respectivo autor en orden cronológico, y con las obras sobre ese mismo autor). El estudio de Haecker lo denomina “la reivindicación del espíritu”, el de Wust: “Dialéctica, ingenuidad y piedad”, el de Ebner, “el nuevo realismo personalista” y “la libertad de la palabra y la teoría de los ámbitos”. Con respecto a Przywara describe su “filosofía de la persona y filosofía del ser” en cuatro capítulos: tragicismo y neorromanticismo, el amor como forma de integración, analogía entis o piedad y hacia una integración. El pensamiento de Zubiri lo describe como “radicalidad filosófica”. Es interesante, en este último autor, la clara acentuación de su difícil obra *Sobre la Esencia*. Sin duda que el autor toma mucho de Zubiri en su metodología interpretativa. De aquí el interesante apéndice sobre “lo fáctico”, lo genético y lo trascendental”, que se complementa con un segundo apéndice “trascendentalismo y realismo en el Fichte de la madurez”. Un buen índice de materias y otro de nombres ayudan al manejo de la obra. Es indiscutible la erudición que manifiesta el autor, aunque quizá sea discutible la forma (poco jerarquizada) en que la usa. Sin embargo, en el esfuerzo de López Quintás todo esto nos parece accidental. Lo más valioso de su reflexión es su intención, concretizada (naturalmente con deficiencias) en esta obra: contribuir a la “gran tarea del hombre occidental: ponerse en verdad, situándose en lo real a través de la forma más plenamente humana de vivencia: la relación de diálogo y encuentro que el hombre crea al distenderse por amor en un campo de realidades profundas”. Más que una introducción a cada uno de los autores estudiados, que también lo es, nos parece que el libro insinúa —si se nos permite la expresión— una “metodología para la captación de lo profundo en el pensamiento contemporáneo”. C. Cullen.

W. Ullmann, *Papst und König Grundlagen des Papsttums un der englischen Verfassung im Mittelalter*, Pustet, Munchen, 1966, 82 págs. En *Papa y Rey* se hallan reunidas dos conferencias del año 1966, que W. Ullmann, Prof. de la Universidad de Cambridge, dictó en Salzburg. En la primera el autor —ya conocido por sus numerosas publicaciones eruditas sobre aspectos jurídicos, ideológicos y políticos del medioevo: especialmente sobre temas relacionados con el gobierno papal de esa época— propone una síntesis de su solución a la cuestión de cómo la institución pontificia, a pesar de su carácter marcadamente romanizado, ha podido imponerse —desde el fin de la era antigua— durante tanto tiempo, a pueblos de mentalidad hondamente diferente en el Occidente europeo. Sería especialmente la traducción de S. Jerónimo de la Biblia a la lengua latina, la que proporcionó al Papado el medio de construir un sistema religioso-jurídico, en el cual los reyes no sean más que instrumentos

(espada: *gladium*), para reprimir —*per disciplinae terrorem*— la injusticia (p. 29-31). La determinación de lo que sea o no sea injusticia, no podría, a su vez, caer bajo otra competencia que la del primado doctrinal y —*ratione peccati*— también jurisdiccional, derivada de ese poder supremo de “ligar y desatar” cualquier causa: poder que —heredado por Pedro en su calidad de oficial— reposa en el oficio pontifical, de acuerdo con una interpretación “hierocrática” del conocido texto de Mateo (pp. 20-24). Esa interpretación pudo desarrollarse progresivamente (especialmente desde León I. —mientras que la Iglesia del Oriente seguía con su interpretación bíblica, dominada por una terminología más metafísica) gracias a la mentalidad legalista —ya presente en no pocos contextos del A. T.— reflejada en ciertas expresiones y en muchas palabras latinas usadas por el traductor Jerónimo, que originalmente fueron términos técnicos —de connotación, sin embargo, monocrática— en la lengua del derecho romano imperial tardío (pp. 16-17).

La conclusión de Ullmann, en lo que respecta a la historia del derecho constitucional, es que hasta la recepción del Aristotelismo en el siglo XIII, faltaba aún una noción moderna de Estado. Los reyes disfrutaban un *Beneficium*, que les era concedido “de lo alto”, y cuyo control pertenecía al poder papal, como también toda cosa terrena (*temporalia*), incluido el mismo substrato (: *corpus*) social, debía ser regido por el *ánima* que era el derecho de carácter sagrado (pp. 34-39). Toda esa construcción llegó a formar, precisamente por razón de la falta de una noción natural del Estado autónomo, una unidad admirable de elementos jurídicos, bíblicos y teológicos, no menos que filosóficos y sociales. Se debería, pues, para comprenderla, estudiarla integrando todos estos aspectos... Mientras que la primera conferencia presentaba una concepción hierocrática del poder, que descendía de lo alto, la segunda trata de mostrar, cómo la constitución inglesa suponía, desde el medioevo, otra concepción del poder, esta vez estrictamente estatal, que sube “de lo bajo”, hasta la cima del poder real. El desarrollo de esta teoría habría sido facilitado por la preexistencia del sistema de derecho feudal, y habría conducido, desde la antigua *lex terrae* hasta el *common law*, que, por su parte, no era tampoco una ley *dada* (: *law-giving*, *Gesetzgebung*) por la voluntad (: *auctoritas*) del príncipe, sino ley producida por toda la comunidad de los barones, junto con el rey (: *law-making*; función de la mutua *fidelitatis*). La *Carta Magna* introducía un *common law*, a la cual quedaba sometido —en lo que se refería a la legislación— el mismo rey, quien, empero, estaba sobre la ley, en cuanto a la aplicación de ésta a su persona (pp. 67-70). Cuidar del bien común era, así, oficio del rey junto con los representantes del reino; y estos representantes no eran ni solamente delegados de sus regiones particulares, ni propiamente “súbditos” del rey cuando se trataba de la legislación, esto es, de la estipulación de ulteriores “*amendments*”, correcciones a la “Ley Común convenida.

Concluyendo, el autor aconseja que se eduque a los pueblos, que no gozaron de una evolución de tipo inglés, hacia una autonomía similar. Con esto, aunque sin referencia alguna a la primera conferencia, Ullmann deja traslucir su juicio de valor —desde el punto de vista del progreso— con respecto a los dos sistemas presentados.

Puesto que comentaristas y críticos de obras anteriores del autor, en las que éste exponía ampliamente estas mismas ideas, ya han señalado y puesto de relieve cómo las teorías eclesiásticas medievales en esta materia no tenían exclusivamente aquellos elementos “monocráticos”, ni estaban inspiradas, en grado casi exclusivo, por la mentalidad del derecho romano imperial; teniendo, pues, en cuenta todo esto, se podrá, sin duda, aprovechar, agradecidos, el riquísimo aporte positivo que el autor proporciona a los aspectos de su preferencia, sin considerarlos únicos y exclusivos: esto es, sin ignorar los motivos específicamente sobrenaturales y sobre-jurídicos, que —en las mismas formas históricas concretas, pero al mismo tiempo también más allá de ellas— inspiraron la elaboración de la estructura esencial de la doctrina sobre el poder pontifical (cf. el boletín de A. Weiler, *Autoridad y gobierno de la Iglesia en la Edad Media*, en: *Concilium*, N° 7 (1965), 132-143, particularmente la nota 12 en pág. 135 con la referencia al análisis del F. Kempf; además, por ejemplo, el comentario de Th. M. Parker, de Oxford, en *The Journal of Eccl. Hist.* 17 (1966), p. 116 ss; y el libro de un discípulo del mismo Ullmann, Brian Tierney, quien aparece citado allí como testimonio de la afirmación que las teorías del “poder ascendente” estuvieron también presentes en la tradición eclesiástica. Tal tradición, de carácter “conciliar”, deriva —como añade justamente Parker— de la misma Iglesia antigua. Algunas exageraciones de esta tradición, como en el conciliarismo del siglo XV, no deben hacernos olvidar que la sana tradición conciliar era —más o menos reconocida por los teóricos del poder eclesial— siempre presente en la Iglesia, como parte integral de la comprensión global que ésta tenía de sí misma. A. Rényes.

R. Schaerer, *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*, Nauwelaerts, Louvain, 1965, 105 págs. En el prólogo de *El hombre frente a sus decisiones en la tradición griega*, Schaerer explica, cómo el contenido de este libro, que reproduce libremente sus lecciones dictadas en la Cátedra Cardinal Mercier de Lovaina en 1963, fue, en lo substancial, sacado de otra obra suya —sin duda de *Le Héros, le Sage et l'événement...* (1964)—, entonces en preparación. Sin embargo, el presente libro, por ser más breve y más directamente concentrado en el solo tema de la libertad como “elección”, tiene sus méritos propios al lado no sólo de aquel ya mencionado por el mismo autor, sino también de otras obras de sujeto similar, como p. ej. *Griechische Freiheit* de Pohlenz (1955; en francesa 1956). El primer capítulo trata de la estructura fenomenológica de las decisio-

nes en la épica y en la tragedia griega, especialmente en la *Iliada*, en Sófocles y Eurípides, donde los “héroes” aparecen, en las situaciones decisivas, discutiendo consigo mismos, analizando sus propios impulsos. Si tal oscilación persiste y no se resuelve en una identificación de sí mismo con la parte impulsiva (que de su parte implicaría ignorar a los dioses y repudiar con petulancia la piedad, obrando, entonces, su propia perdición), sino que continúa resistiendo a los impulsos irracionales, en este caso ocurre una intervención del dios amigo —intervención merecida por los demás—, sin la cual no sería posible descubrir el “mejor”, ni llegar a un buen éxito. Sin embargo la divinidad no obrará como todopoderosa, sino que casi el solo suspenso que se produce con su “aparición” hace que su protegido recobre el uso libre de sus facultades más elevadas de valoración, así que la decisión misma se produciría ya bajo la necesidad moral de un valor (:el “mejor”), por fin reconocido, y no por una intervención directa de los dioses en la misma elección, ni por el influjo de la situación —y ni siquiera por virtud de una voluntad arbitraria del interesado. Este, sin duda, fue libre *antes*, precisamente en el instante de su “indecisión”, y fue libre no acerca de qué hacer, sino acerca de la alternativa de traicionar o no la piedad hacia su protector divino. Tal concepción, ya presente en Homero, sobre al funcionamiento de la elección humana, se habría mantenido, en cuanto a su estructura esencial, en todo el desarrollo ulterior del pensamiento griego más representativo, aplicándose a situaciones extremas en los Trágicos (Edipo), sustituyendo los dioses míticos por la casualidad final, es decir la ciencia no rechazada (o, [a veces], por el contrario, culpablemente ignorada) de lo Bueno en Platón. Aristóteles, en la perspectiva del autor, resolviendo la idea del Bien único en tantos fines particulares de cada situación, habría erigido, como norma del “mejor”, la prudencia, reveladora de un deseo, intrínsecamente no racional, de algún tipo de felicidad, radicado a su vez, en las disposiciones y hábitos —bastante relativos— del sujeto individual.

Aquí se hubiese podido investigar el tema de la responsabilidad, aunque limitada, en lo que toca a la adquisición inicial continua (aún a través de pequeños pasos sucesivos) de las disposiciones, implicada —según parece— en ciertos textos aristotélicos. El tercer capítulo presenta la última etapa de la transformación de esta doctrina: en el período post-aristotélico se insistirá, de un lado con Sócrates, en la concentración sobre sí mismo del sujeto moral, y, del otro lado con los Presocráticos, en la determinación cósmica de los acontecimientos humanos. Lo que resultará es una moral de fines pretendidos y no [ya] de objetivos logrados. Aún cuando hay que tener en cuenta el deber frente a ciertos bienes que, por su misma naturaleza, no son simplemente “indiferentes”, sino “preferibles”, no será el éxito en su realización lo que importará

finalmente, sino la intención de realizarlos, esto es, el mismo acto intencional —o la “elección” (en Epicteto) que se identificaría con la persona del sabio. Esté consciente en aquel tipo especial de necesidad cósmica que se aplica al hombre, a saber, aceptando jugar, lo mejor que puede el papel que le toque. Con todo, el problema de coordinar la opción radical con las decisiones prácticas quedaría —según Schaefer— sin solución en los Estóicos (acerca de este juicio —bastante difundido entre los historiadores de filosofía— se puede consultar H. Reiner, *Der Streit um die stoische Ethik*, en *Zeitsch. f. phil. Forsch.* 21 (1967), especialmente p. 273 ss.); el mismo problema estaría resuelto sólo a medias y de manera sin embargo negativa o “renunciataria”) en el pensamiento de los Epicúreos y Escépticos. La “solución” de los Estóicos, en lo tocante a esta cuestión, sería compartida también por Plotino, el último de quien se trata en este libro lúcido y sintético, cuyo método se comprenderá mejor, refiriéndose a la discusión entre el autor y J. Sulliger (acerca de la mencionada obra “gemela” de la presente) en *Rev. Theol. Phil.* a 98 (1965) 172-177, 241-246 y 99 (1966) 233-254. A. Rényes.

J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit*, Mainz, Grünewald, 1967, 128 págs. *El hombre en su libertad* es el primero de cinco volúmenes proyectados, que integrarán un nuevo ensayo de teología para laicos: “Nuestra Fe” (*Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute*). K. Rahner caracteriza la colección como Teología para los que desean pensar su fe, sin ser teólogos de profesión. Por lo tanto, no quiere ser una mera vulgarización de la teología, sino la auto-comprensión total del hombre de hoy. Este volumen constituye la fundamentación filosófica. Después de una introducción al problema de la existencia humana, a través del conciso resumen histórico de la antropología, el autor (asistente, antes, del mismo Rahner en München) elabora, con agradable claridad y profundidad sin tecnicismos, la respuesta, en la que el hombre es libertad, condicionada, horizontal o espacialmente, por su ser en el mundo y, verticalmente, por la historicidad. Este doble condicionamiento, expuesto con referencias iluminadoras a varias ciencias humanas y a la literatura, impone al hombre el deber de llegar a ser, y, aún, de hacerse esto que es. En la raíz de este deber de verdad teórica y práctica se manifiesta la luz incondicionada y auto-fundadora de *la verdad*, por la cual el hombre se descubre llamado a aceptarse a sí mismo —situado, como se encuentra, en las “perspectivas” de su historicidad y con todo lo trágico que esto, aunque siempre dentro de la bondad más fundamental del ser) puede implicar— como “encargo” y aún como don personal de parte de un Incondicionado, el absolutamente Primero, del que tratarán los volúmenes siguientes de la Colección. La orientación filosófica del autor está marcada por el encuentro de la tradición metafísica con el pensamiento heideggeriano; dentro de ese encuentro, la interpretación

personalística de un transcendentalismo del tipo abiertamente fichteano le permite el acceso a un Divino menos enigmático y elusivo que el de Heidegger. A. Rényes.

S. Strasser, *Phénoménologie et Sciences de L'homme*, Nauwelaerts, Louvain, 1967, 347 págs. Se acaba de traducir al francés la importante obra de S. Strasser *Fenomenología y ciencias del hombre (Hacia un nuevo espíritu científico)*. A pesar de que entre la aparición del original holandés y esta traducción hayan pasado varios años caracterizados por una profundización de la reflexión sobre la hermenéutica (sobre todo después del libro de H. G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*) y la difusión del estructuralismo en las ciencias humanas, este libro no ha perdido su valor fundamental, como lo testifica el prefacio a la nueva edición que escribe un filósofo que ha meditado tanto en la problemática que esta obra trata, como es Paul Ricoeur. Pues el problema de la relación entre filosofía y ciencias del hombre es más álgido que nunca (c. v. g. el artículo de J. D. Robert, la suerte de la filosofía en la hora de las ciencias del hombre, *Rev. des Sciences Phil. Théol.* 51, 1967, págs. 573-616, con bibliografía) y la solución a la que apunta Strasser, basada en la fenomenología, abre nuevos caminos a ambas. Claro está que algunos planteos de Strasser han perdido ahora algo de actualidad y que ciertos enfoques pueden parecer simplistas desde el ángulo de la nueva problemática, pienso por ejemplo en el contraste cientismo-existencialismo, pero las líneas fundamentales de su obra siguen siendo válidas.

Como ya nuestra revista presentó esta obra con ocasión de su edición inglesa (cf. *Stromata* 21 [1965] 555-556), nos limitaremos a señalar algunas de sus ideas más fecundas. En el primero de los tres estudios de que consta el libro Strasser introduce a la problemática contraponiendo las concepciones del objetivismo cientista y del existencialismo sartriano del absolutismo de la libertad, pues, tanto uno como el otro hacen imposible la relación de filosofía y ciencias del hombre. En el segundo estudio investiga la génesis de la objetividad en sus tres niveles: 1) el del mundo-de-la-vida (el *Lebenswelt* según la terminología de Husserl), es decir, el de la objetividad precientífica y extracientífica, 2) el de la objetividad propia de las ciencias empíricas; 3) el de la "tercera objetividad", la filosófica. Es interesante recalcar que en cada uno de esos tres momentos el autor subraya la importancia de la intersubjetividad y del diálogo (y lenguaje). Esos tres momentos no son para él solamente tres niveles genéticos de sentido, sino tres épocas en la historia del hombre, correspondiendo el tercero a la época que estamos comenzando a vivir. La objetividad propia de las ciencias empíricas se sitúa entre las otras dos, pues se enraíza en el mundo de la vida cotidiana y se abre a la reflexión filosófica considerada como hermenéutica del sentido total del mundo en cuyo horizonte se mueven las ciencias.

Entre las partes más interesantes del libro que reseñamos está la que estudia el método propio de las ciencias del hombre, que es distinto del de las ciencias naturales, ya que los "hechos" científicos que aquéllas contemplan tienen sentido solamente en un cuadro de significación humana intersubjetivamente inteligible. Por eso la investigación antropológica es un "encuentro" (intersubjetivo), que aunque no es ficticio es artificial, en cuanto guiado por la "idea metódica" y según los requisitos de "objetividad" propios de toda ciencia empírica. Como se ve, Strasser se mueve entre los escollos de un objetivismo, que pone las ciencias del hombre a la altura de las de la naturaleza, y de un existencialismo que reprocha a aquéllas que objetivizan al sujeto. El autor explicita su punto de vista al tratar de la problemática del "comprender" (*Verstehen*): el antropólogo no es un espectador desinteresado, sino un testigo inteligente. La "comprensión" se da en tres pasos: 1) la intuición precientífica de lo humano, cuyas formas fundamentales son tanto las intuiciones originales más generales, que basan todo conocimiento extracientífico y científico, cuanto las de ciertas formas elementales de comportamiento y de expresión mimica; 2) la hipótesis e interpretación, que nacen de la intuición anticipante y deberán ser verificadas (Strasser recalca el papel del diálogo entre investigadores en esa verificación; 3) la visión global (*Sicht*), que "ve" en los hechos humanos ya científicamente establecidos en detalle una significación nueva que los estructura. Notemos el paralelismo entre ese análisis de la comprensión en las ciencias humanas y los tres niveles señalados anteriormente, pues el primer paso (la intuición precientífica) señala el arraigamiento de la interpretación científica en el mundo precientífico, y el tercero es ya un preuncio de la abertura de la objetividad científica a la "tercera objetividad", ya que la visión global (que es indispensable a la ciencia del hombre) tiende por su mismo dinamismo a desarrollarse en visión del todo, implicando ya (aunque no sea formalmente) una interpretación metafísica. Como en el hombre todo depende del todo, el sentido de los fenómenos particulares supone en último término el sentido del mundo, que es el horizonte hermenéutico total. La tercera objetividad nace precisamente cuando el sentido fundamental e irreductible que las ciencias presuponen (pues se arraigan en el mundo de la vida) se coteja con la posibilidad del sin-sentido, ya que la totalidad de lo que tiene sentido para mí está por todos lados limitada por lo que no tiene sentido para mí. Así se descubre el pre-sentido (*Vor-Sinn*) o sentido primordial o fundamental de todo ente, aun de lo que (todavía) no tiene sentido (determinado) para mí. Por lo tanto, al cuestionarse la totalidad de lo que (ya) tiene sentido para mí, se descubre el pre-sentido (*Vor-Sinn*) o sentido primordial o fundamental de todo ente, aun de lo que (todavía) no tiene sentido (determinado) para mí. De este modo describe Strasser la génesis de la "tercera objetividad". Otro punto digno de mención en el libro que co-

mentamos es su concepción de la fenomenología (que según Strasser es la filosofía que más se presta para dar a las ciencias del hombre el horizonte hermenéutico que reclaman). Para el autor la fenomenología tiene no sólo un carácter hermenéutico e intuitivo, sino también dialéctico. Es hermenéutica, y no teoría universal, pues es interpretación reflexiva de la existencia anterior a toda reflexión: reconociendo que el pensamiento ya está comprometido y situado en la historia. De allí nace la necesidad de la pluralidad de filosofías y de su diálogo, ya que ninguna interpretación es capaz de comprender al todo. Es intuitiva, basada en la evidencia, pero (he aquí una original interpretación de Strasser) debe ser también dialéctica, ya que solamente el diálogo y la dialéctica concreta hacen criticar y depasar (en el triple sentido del *aufheben* hegeliano) las evidencias naturales y descubren las estructuras necesarias y universales, aunque históricas, de la existencia. Gracias a esos tres caracteres de la fenomenología, que la ponen continuamente en contacto con los otros dos niveles de objetividad, ella aparece como la filosofía más apropiada para dar a las ciencias del hombre su horizonte hermenéutico, depasándolas y respetándolas en su autonomía y siendo continuamente enriquecida por ellas. Creemos que esta obra contribuirá a ese "nuevo espíritu científico" del que nos habla su subtítulo, que sepa unir las ciencias empíricas con la experiencia precientífica y la reflexión filosófica. J. C. Scannone.

H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des N. T.*, Kaiser, München, 1967, 407 págs. El teólogo de Lucas, H. Conzelmann, autor de de dos obras dedicadas al tercer evangelio y a los Hechos de los Apóstoles, acaba de publicar una *Síntesis teológica del Nuevo Testamento*. Desde el punto de vista metodológico parte de las ideas ambientales (helenismo), analiza luego el querigma de la comunidad primitiva, la teología de los sinópticos, la elaboración del querigma en Pablo, los nuevos elementos aportados por Juan. El libro está dispuesto en párrafos breves, concisos, claros, introducidos por una excelente bibliografía (sobre todo en alemán). A menudo, un pequeño resumen de la exposición ayuda a retomar sintéticamente el tema. En la manera como desarrolla su libro, se puede seguir el desenvolvimiento de la teología neotestamentaria. A veces da la impresión de apoyarse demasiado en la reflexión querigmática pascual. En todo caso, su sinceridad y probidad científica es admirable. Por ejemplo, en la interpretación de Mt 16: 18-19 (p. 49 s) considera imposible que Jesús haya imaginado una "Iglesia" organizada (no contenida ni en la idea mesiánica ni en el anuncio del reino inminente); el "logion", por tanto, no es una palabra auténtica de Jesús; pero es auténtico en el evangelio de Mt. Más aun, Conzelmann insiste en su contenido teológico: "la pregunta real desde el punto de vista teológico es si y en qué medida después de la muerte de Jesús El mismo y su obra fueron

rectamente entendidos y prolongados por el surgimiento de la Iglesia" (p. 59). Sólo que al final afirma que ésta no es la continuación de los "discípulos" de Jesús, sino que nace con las apariciones del resucitado (cf. 1 Corintios 15: 3-5). Dicha afirmación suena como unilateral. El grupo de los Doce se anuncia "eclesialmente" desde la vida terrestre de Jesús. Esto es independiente de la autenticidad primaria de Mt 16: 18 s. Los títulos cristológicos son estudiados primero en el querigma (pp. 91-105): Mesías, Hijo de Dios, Señor, Profeta, Servidor de Yavé, Nazareno, Salvador) y luego en la conciencia del mismo Jesús (pp. 147-159: Hijo, Hijo de Dios, Mesías, Hijo del hombre), esta vez como proyectados a Él por la comunidad primitiva. Sobre la teología de los sinópticos, cf. la síntesis de las pp. 160-172. Respecto de Mt estudia los vocablos claves ("justicia", "perfección"), las ampliaciones y modificaciones de sus fuentes. Mateo quiere mostrar que la Iglesia es el verdadero Israel. Como éste (que, sin embargo, ha fracasado) debe tener una misión universal (cf. 28: 16-20). La *Iglesia* cumple las promesas (cf. las citas del AT). Cristo no anula la Ley, sino que la cumple, le da sentido definitivo. Así hace concurrencia a los rabinos. Pero Jesús no impone otra masa de interpretaciones. Explica el sentido de la Ley en su totalidad dando el mandamiento del amor. En esto, Mateo no es menos rico que Juan. En la presentación de los milagros y de la doctrina de Jesús descubre Conzelmann otra intención propia de Mateo. Mientras Marcos enfatiza el poder taumáturgico del Maestro (1-2), Mateo comienza con un largo discurso (5-7) al que siguen los milagros (8-9). Con este esquema, los milagros apoyan y confirman la *enseñanza*, que constituye el contenido principal. Muchos otros aspectos de la teología de Mateo son puestos de relieve por Conzelmann. Toda la obra es así, clara, profunda, novedosa, muy teológica. A veces, la misma brevedad provoca la reflexión, si no la admiración, sobre la polivalencia y riqueza interna del querigma neotestamentario. J. S. Croatto.

R. Walker, *Studie zu Römer 13, 1-7* (1966), München. Se trata de un estudio detallado basado sobre un examen crítico de la tradición exegética tanto protestante como catolicorromana, ya sea reciente o antigua.

El autor parte del problema de cómo relacionar Rom. 13: 1-7 con su contexto inmediato en los capítulos 12 y 13. ¿Es un elemento extraño sin originalidad cristiana alguna que Pablo heredó del pensamiento intertestamentario poniéndolo a la luz de la esperanza escatológica cuya realización inminente (Rom. 13: 11-12) relativiza todos los órdenes de este mundo, como argumenta *Martin Dibelius*? ¿debemos, con *Ernst Käsemann*, interpretar las afirmaciones del apóstol a la luz de Rom. 12: 1-2 etcétera, como refiriéndose a la acción servicial del cristiano carismático en la esfera política-secular que forma parte del culto "lógico" que debe a Dios?

Es evidente que la referencia a la escatología en Rom. 13: 11-12, no quiere relativizar las exhortaciones sino que las intensifica. Por otra parte, las palabras de Rom. 13: 1-2 revisten un carácter general, dirigiéndose no solamente al grupo reducido de los miembros de la comunidad carismática. Resulta que ni la interpretación "escatológica" ni la "carismática" en sí, hacen justicia al texto mismo.

R. Walker propone que las afirmaciones de Pablo sean interpretadas dentro, y no aparte, de la teología paulina de la historia, o sea, del Dios que actúa tanto en la historia salvífica especial como en el campo de la historia secular en general, manifestándose como Dios del amor y de la salvación y como Dios de la ira y del juicio, de acuerdo con lo expuesto por el mismo apóstol en Rom. 3º 21 ss. y 1: 1: 18 ss. respectivamente. Al hablar de la vida del cristiano en este mundo presente, no basta con el énfasis sobre la nueva existencia que se basa en la acción amorosa del Dios Salvador y en los dones del Espíritu los que anticipan el nuevo mundo dentro del contexto del antiguo. Pablo tuvo que complementarlo con el otro énfasis: que el mismo Dios Salvador ejerce su soberanía también en el campo de la historia político-secular, sirviéndose para ello de los "poderes que están por encima" como de instrumentos de su acción de juicio contra los que le desobedecen. Ambos aspectos, tanto del Dios que ya ahora ha iniciado el nuevo mundo en la comunidad de los carismáticos, como del Dios que actúa en medio de las realidades políticas del mundo antiguo y ahí reclama obediencia, deben unirse para dar a la ética cristiana una orientación sana, realista y equilibrada. En otras palabras, si faltara el texto Rom. 13: 1-7 dentro de los capítulos 12 y 13 y todo énfasis cayera sobre lo nuevo, lo carismático, sobre la irrupción de la gracia, se daría el peligro de una concepción "entusiasta" de la vida cristiana; no se reconocería en el plano concreto de la ética al Dios verdadero que no sólo derrama su amor sobre el mundo sino que también imparte juicio y condenación; y, en fin, se abriría el paso hacia la gran simplificación herética que se presenta en el monismo gnóstico del "Dios bueno". En este sentido, Rom. 13: 1-7, por distinto que parezca en su contexto, forma parte integral y esencial del argumento teológico del apóstol Pablo.

En lo que a lo particular se refiere, hay que interpretar los conceptos empleados por Pablo en este famoso trozo bíblico, en términos de una teología histórica, y no de una metafísica teológica referente a órdenes instituidos por Dios en la creación. En las líneas del pensamiento veterotestamentario que proclamó al rey de Babilonia como siervo de Dios, como instrumento de Dios para la ejecución de su ira sobre el pueblo desobediente (Jer. 25: 9), el apóstol interpreta a los "poderes" políticos como los representantes del Dios que actúa en la historia, como los instrumentos (diáconos) de su acción en ella y como quienes sirven a sus propósitos dentro de la misma. No es que Dios haya "constituido" un orden de

poder en el universo en el sentido de una estructura metafísica, sino que el Dios de la historia "ordena" en su soberanía los poderes poniéndolos a su servicio en el curso de la historia. "Los poderes existentes (!) no son hijos de la creación del mundo, sino que es únicamente al Señor de la historia que deben su presencia y permanencia. La sumisión de todos a los poderes sobreeminentes se funda, pues, en el hecho de que las *exustias* representan, sin excepción alguna, la soberanía de Dios en el campo de la historia" (pág. 20).

De igual modo deben interpretarse los otros términos de la perícopa en un sentido señaladamente teológico, siendo el Dios de la historia el sujeto propiamente dicho y los poderes, los instrumentos de su acción: condenación (escatológica de Dios), en v. 2; temor (que Dios infunde), en v. 3; lo malo (ante Dios), en v. 3; lo bueno (que agranda a Dios), v. 3; etcétera. No conviene limitar el significado de estos términos al ámbito de la ética política y de la jurisdicción estatal.

Es el mérito del presente estudio haber intentado resueltamente interpretar este texto clásico tan discutido a la luz de la teología paulina como se presenta en la misma carta a los romanos. H. T. Held.

Internationale Dialog Zeitschrift, I. Jahrgang, 1968, I. Herder, Wien. Signo de los tiempos es la aparición de la *Revista Internacional del Diálogo*, dirigida por Karl Rahner y H. Vorgrimmler, que viene a ocupar un hueco entre las publicaciones, ya que su finalidad es la de ser órgano del diálogo entre creyentes y ateos, ya comenzado fructuosamente en distintas partes. La revista no presenta artículos técnicamente científicos, aunque sí de alto nivel intelectual, ni tampoco aborda temas políticos de actualidad, sino que ofrece a las distintas tendencias que buscan una conformación más humana del mundo, una plataforma para su intercambio intelectual que se oriente a la crítica y complementación mutuas, vaya descubriendo sus convergencias e iniciando su colaboración. Por ello la revista se centra en aquello que todas esas tendencias tienen de común, es decir, en "lo humano". El enfoque de los artículos es preferentemente filosófico, ético o teológico, pero eso no implica ninguna orientación confesional. Sus colaboradores son de cuatro tipos: humanistas ateos de Occidente y del Lejano Oriente; marxistas; creyentes de todas las religiones y confesiones; y entre ellos, principalmente cristianos, protestantes y católicos, trabajando en común, según el espíritu ecuménico. Tanto el comité de redacción como la nómina de los colaboradores del primer número y de los artículos que se anuncian para el próximo evidencian una participación al mismo tiempo internacional e inter-ideológica de pensadores de primera categoría, que garantizan la seriedad del diálogo entablado. La revista consta no sólo de artículos y crónicas, sino también de recensiones, cuya peculiaridad consiste en ser presentadas en forma de fichas de cartulina.

La lectura del primer número de la revista confirma la opinión ya dicha. aunque no todos sus artículos tienen la misma altura ni siempre atinan en la actitud dialógica; pero en general son un testimonio de la madurez que ya ha adquirido el diálogo entre creyentes y ateos y de los frutos de mutua comprensión que aquel está dando. El trabajo de D. Dubarle, "El diálogo y la filosofía del diálogo" encuadra el conjunto con sus reflexiones sobre la naturaleza del diálogo entre convicciones, que porque en ellas se juega todo el hombre, implican siempre una opción o fe filosófica. Dicho tipo de diálogo, a diferencia del propio de la ciencia, no tiende inmediatamente a la verdad, sino mediatamente, por medio de la búsqueda de la libertad y el crecimiento de los interlocutores en ella: está basado en el respeto total por la conciencia del otro, que la deja libre en su acercamiento a la verdad. Eso supone en los dialogantes, tanto la convicción de que no detectan total y exclusivamente la realidad humana cuanto un grado tal de libertad que llegue a amar eficazmente la libertad del otro. Los artículos de M. Machovec, J. Krejci y W. D. Marsch sobre Marxismo y Cristianismo se mueven en el clima definido por Dubarle y complementan sus puntos de vista: es de notar que uno de los fines principales de la nueva revista es fomentar el diálogo entre ambos. Una de las contribuciones de más peso es la titulada "El Concilio Vaticano II y el Secretariado para los no creyentes", redactada por el Cardenal König, Presidente de dicho Secretariado: estudia sobre todo la historia, finalidad y organización de éste. Un buen complemento ofrece el artículo de A. R. Sigmond sobre la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" como fundamento del diálogo con los marxistas, en cuanto en aquélla se expresa la misión de la Iglesia de interpretar, discernir y juzgar a la luz de la Palabra de Dios, los signos de los tiempos en los acontecimientos, deseos y necesidades históricos. Z. Trtik, profesor en la Facultad hussita de Praga, hace un estudio de la "teología atea", tanto de la "teología sin Dios" de corte norteamericano, como de la "teología sin teísmo (tradicional)" de la moderna teología protestante europea que trasciende la relación sujeto-objeto en su hablar de Dios: las atinadas reflexiones del autor pueden ayudar a una purificación de nuestro lenguaje sobre Dios, que contribuya al diálogo con el ateísmo. Sobre "La esperanza como problema e ideal" escribe B. Bosnjak desde el punto de vista ateo (marxista), mientras que Karl Rahner nos ofrece ideas "Para una teología de la esperanza", que no solamente enriquecen sensiblemente la teología tradicional de dicha virtud teologal y de la concepción cristiana de Dios, sino que al proyectar dicha teología en las estructuras históricas muestran que la esperanza cristiana es el fundamento de una actitud constantemente "revolucionaria" del cristiano en el mundo, ya que ella posibilita y exige un siempre nuevo éxodo confiado hacia el futuro (aun hacia el futuro intramundano): con todo la misma esperanza, que no absolutiza ninguna estructura ya establecida, se opone a todo "revolucionarismo", pues también niega la absoluti-

zación de cualquier estructura futura y la desesperación que quiere destruir todo lo ya existente. Una excelente y muy equilibrada crónica de las Conversaciones tenidas en Marienbad entre cristianos y marxistas, organizadas por la *Paulus-Gesellschaft* en 1967, que continuaron a las ya tenidas en Salzburgo y Herremchiemsee, es presentada por E. Kadlecová, que muestra tanto la fecundidad como las dificultades de dicho diálogo. W. Hollitscher informa sobre el interés marxista por la Sociología de la Religión, evidenciado en una reunión de científicos comunistas en Praga, mientras que F. arek hace una crónica del Congreso Internacional tenido en Cagliari en honor del pensador comunista sardo A. Gramsci. P. Blanquart nos presenta una interesante crónica de la discusión entre Garaudy y Althusser sobre la interpretación de Marx y del marxismo, que puede ayudar mucho al diálogo ya comenzado en Francia entre los católicos y el marxismo, ya que según el autor la juventud comunista se inclina más a la nueva interpretación científica, estructuralista y "anti-humanista" de Althusser que a la humanista de Garaudy. Pero la nueva revista no se centra exclusivamente en el diálogo de cristianos y marxistas, como lo demuestran las contribuciones de P. Reid sobre el Humanismo ateo norteamericano, y de P. Hebblethwaite sobre "Diálogo en Inglaterra". Termina el primer número una breve reseña de M. Alcalá sobre el Comentario Pastoral al Decreto sobre el Ateísmo de la última Congregación General de la Compañía de Jesús, redactada por una Comisión Interprovincial de los jesuitas españoles. Señalamos a nuestros lectores la importancia de esa nueva revista, que no sólo interesará a los especialistas, filósofos, teólogos, políticos, sociólogos, sino también a todos los que se preocupan por el diálogo que creyentes y ateos han entablado. J. C. Seannone.

Heidegger und die Theologie, Beginn und Fortgang der Diskussion, Kaiser, München, 1967, 340 págs. Gerhard Noller, teólogo especializado en Heidegger, nos presenta en el libro *Heidegger y la Teología* una serie de artículos importantes sobre el tema, algunos de los cuales eran hasta ahora muy difíciles de consultar. La primera parte está centrada en la discusión tenida entre los años 1929 y 1935 con ocasión del influjo del primer Heidegger en la teología de Bultmann. Se trataba sobre todo del problema de la formalización y neutralización de estructuras filosóficas (heideggerianas) y su uso en la teología. La discusión la abrió G. Kuhlmann, cuyo artículo "El problema teológico de la Existencia" encabeza la publicación que comentamos. Ese autor es el primero que vio la importancia de las bases filosóficas heideggerianas en el pensamiento de Bultmann: le critica que su teología se irá o convirtiéndose en filosofía o en mitología para la filosofía. Bajo este punto de vista, no sería la investigación histórico-crítica la que llevó a Bultmann a la desmitologización, sino también su filosofía. También se reproduce el artículo de Bultmann en que contesta a tales críticas, titulado "La historicidad del *Dasein* y la fe", en el que se

encuentra el texto más detallado del eminente teólogo sobre la relación de su pensamiento con el de Heidegger. En el presente libro se reimprimen asimismo otros artículos que contribuyeron a dicha discusión, como sus mismos títulos claramente lo indican, el de K. Heim, "Ontología y teología", el de K. Löwith, "Ontología fenomenológica y teología protestante", y el de E. Brunner, "Teología y ontología - o la teología en la encrucijada", que es importante también para la comprensión de la teología posterior de Brunner. Lo mismo se puede decir de la contribución de E. Fuchs a la discusión, su trabajo "Teología y metafísica", en el cual ya se indican temas del futuro Fuchs. Por último el artículo de W. Links "«Unión», «Precomprensión» y el problema de la «Antropología teológica»", cierra la primera parte del libro, como cerró la discusión anterior a la famosa conferencia de Bultmann "Nuevo Testamento y mitología" (1941). En su artículo el autor toma partido contra el "punto de unión" (*Anknüpfungspunkt*) de Brunner y la "antropología teológica" de Gogarten y en favor de la "precomprensión" (*Vorverständnis*) de Bultmann, que debería según él ser entendida a partir de la *theologia crucis* y la doctrina luterana de la justificación.

La segunda parte del libro contiene artículos sobre el tema: "el último Heidegger y la teología", cuya reproducción quiere completar los trabajos editados por J. Robinson y J. Cobb (en su traducción alemana) con el nombre *Neuland in der Theologie*, pues el primer tomo "El último Heidegger y la teología" (Zürich/Stuttgart, 1964), y el segundo, "La nueva hermenéutica" (id., 1965) se centran respectivamente, el primero, en la discusión suscitada por el libro de H. Ott, *Denken und Sein*, Zollikon, 1959, quien intenta pensar la relación de la teología a Dios analógicamente como el último Heidegger piensa la del pensar y el ser (siguiendo una sugerencia del mismo Heidegger), y el segundo, en la aplicación (por G. Ebeling y E. Fuchs) a la teología del evento de la Palabra (*Sprachereignis*), del pensamiento hermenéutico del último Heidegger sobre la esencia del lenguaje. En esa línea estaría también el artículo de W. Richardson, *Heidegger and Theology, Theologica Studies* 26 (1965), 86-100, que la bibliografía no señala. Los trabajos que en la obra que reseñamos se reimprimen pertenecen a una tercera línea de pensamiento que recalca las diferencias entre la teología y el pensamiento heideggeriano, aunque entre ellos está el de U. Luck: "La elaboración de la cuestión del ser en Heidegger y la conceptualización existencia-analítica en la teología evangélica", que, sin desconocer la nueva problemática, se mueve en la de la discusión anterior, aceptando la recepción del primer Heidegger por Bultmann (como se sabe, éste no ha seguido a Heidegger en su *Kehre*. Karl Barth se opone a Heidegger en su trabajo "Dios y la Nada", ya que para él ésta es en la Filosofía de aquél un sustituto de Dios, H. Franz en su artículo "El pensamiento de Heidegger y la teología" señala la diferencia entre la revelación cristiana y el des-escondimiento (*Entbergung*) heideggeriano y

afirma que el Dios de la Biblia no sólo no es el Dios de la metafísica tradicional, sino que tampoco es el "Dios divino" al que Heidegger se refiere. Gerhard Noller en su trabajo "Intentos ontológicos y teológicos de una superación del pensamiento antropológico" resume las principales ideas de su libro *Sein und Existenz*, München, 1962. Según él la teología de la desmitologización no ha comprendido a Heidegger y sigue basándose en un pensamiento antropológico, que se mueve en el esquema sujeto-objeto de la filosofía de la subjetividad; así como Heidegger supera dicho esquema en su pensar de la "destinación" (*Schickung*) histórica del ser, así Noller —inspirado en H. Diem— intenta una superación teológica, que no niegue dicho esquema, sino que lo trascienda y funde en Dios (no en el ser) como "sujeto" (*hypokéimenon*) y fundamento: el hombre existe por la Palabra (histórica) de Dios en la *Ekklesia*. Cierra la serie de artículos uno de un filósofo no cristiano, H. Jonas, titulado "Heidegger y la teología", que desde el punto de vista de la filosofía señala la frontera que limita el pensar-del-ser (*Seinsdenken*) heideggeriano y la teología. Una orientación bibliográfica sobre el tema completa el conjunto. Como creemos de vital importancia el encuentro del *Seinsdenken* heideggeriano con el pensamiento cristiano (cf. lo que decimos en este mismo número de nuestra revista sobre el primer volumen de la colección *Heideggeriana*), señalamos la importancia de esta publicación, ya que aun los trabajos publicados en la segunda parte acusan un marcado influjo de dicho pensamiento y una nueva manera de conjugarlo (aun rechazándolo, limitándolo o inspirándose indirectamente en él) con la teología. J. C. Scannone.

F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, Consejo Sup. de Invest. Científicas, adrid, 1967, 239 págs. En el s. XVI existió en la España Imperial un pensamiento sobre la convivencia humana y las relaciones interpersonales que surgió precisamente en la convivencia comunitaria con los moros, los turcos, los franceses y los indios. Tal sistema de convivencia estaba fundado en el concepto de Paz y Unidad. Más tarde tal sistema fue mutilado, reduciéndose únicamente al sentido jurídico o político, alterándose así no sólo su riqueza humana y su proyección y vigencia histórica, sino también la misma realidad histórica de la convivencia española. En los siglos posteriores existió otra España que no supo defender lo propio, sino que miró extasiada y envidiosa al vecino y llegó a desconocer su propio patrimonio y tradición, dejando mutilar y alterar su propia herencia nacional. Hoy el Consejo Superior de Investigaciones Científicas asume esta doble responsabilidad de servicio a la verdad histórica de España y a la paz de los pueblos publicando estas fuentes fundamentales de la convivencia de una manera sistemática y orgánica en un *Corpus Hispanorum de Pace*, que intenta publicar la edición crítica y definitiva de las tres relectones de Vitoria (De Indis, De Iurebelli, De Potestate Civili). Este volumen recoge solamente la "Relectio de Indis". Hoy es bastante obvio

afirmar que el catedrático Salmantino es el fundador del Derecho Internacional de Gentes y que su pensamiento constituye la intuición fundamental del Derecho de Indias, y que éste ha llegado a ser la preciosa herencia que España legó a las Indias Occidentales. Es tan obvio que ya se ha hecho lugar común, con el peligro de ser aceptado superficialmente. Por eso cuando uno se pregunta seriamente por lo que parece obvio, la respuesta no resulta tan obvia y se descubre, entonces, que lo tan obvio de comprender encierra problemas de convivencia comunitaria muy complejos y profundos, de plena validez hoy como ayer. Los estudiosos de Vitoria han puesto de relieve tanto la significación histórica de la síntesis teológico-jurídica de la doctrina colonial de Vitoria, como la esencia de su mensaje "descolonial", válido también para nuestro tiempo. En el s. XVI el pensamiento de Vitoria significó el triunfo del espíritu sobre la materia y la fuerza armada, la primacía de la justicia sobre la ambición y el poder. Significó el triunfo de un humanismo donde la paz fue la base del orden y del desarrollo y "lo humano" constituyó la base de la paz. Las "relectio" suponen la primacía de la persona humana sobre las formas sociales, las estructuras económicas y los regímenes políticos.

El Estado, la organización y la técnica tienen sentido únicamente al servicio del hombre. "Lo humano" significó unidad supranacional, justicia general, comprensión mutua, igualdad para todos los hombres. Regeneró socialmente al conquistador contra el robo y la violencia; liberó de la esclavitud y de la miseria a los indios declarando su dignidad de personas, y por tanto sujetos de derechos inalienables e iguales a los españoles; evocó los valores morales del cristianismo para salvar los prejuicios y el odio que existía entre españoles y franceses; en nombre de la humanidad condenó el exterminio de los turcos que añelaban algunos cristianos. Pero "Lo humano" no fue sólo un pensamiento, una simple declaración de derechos universales, sino que significó una actitud humana al servicio de todos los hombres y una reforma de estructuras antihumanas, no conformándose con la desorbitación del poder y afirmando el sentido de autenticidad y libertad del espíritu. Esta actitud humana llevó a Vitoria a enfrentarse más de una vez con valentía sorprendente ante los abusos del poder del Emperador y del Papa, pues siempre creyó que la verdad y la justicia debían triunfar sobre el poder y la amenaza. Por esta actitud valiente y su lección de humanismo, Vitoria tiene hoy plena actualidad y vigencia para los países en vías de desarrollo, pues así como en el s. XVI España enfrentó situaciones humanas difíciles y distintas como fueron: los franceses y protestantes en el continente, los turcos en el mediterráneo, los moros en la península, los ingleses en el mar y los indios en ultramar, así también hoy las naciones civilizadas enfrentan formas, descaradas o encubiertas, de racismo, imperialismo y totalitarismo. Tanto en aquella como en esta encrucijada actual de las naciones, el mensaje de Vitoria hace una llamada a lo humano del hombre contra el

materialismo de las estructuras, la segregación racial y la despersonalización de la masa. Por eso Vitoria constituye un símbolo para los países en desarrollo: la promoción valiente de la libertad del hombre contra la opresión del poder.

"A manera de introducción el P. Vicente Beltrán de Heredia estudia la personalidad del maestro F. de Vitoria y la trascendencia de su obra doctrinal. Agostino Iannarone describe la génesis del pensamiento colonial de Vitoria que arranca de la carta al P. Miguel de Arcos (1534) sobre la conquista del Perú y culmina en la "Relectio de Indis" (1539). Teófilo Urdánaz recoge el esquema doctrinal de esta relectio que hace de Vitoria "el maestro de la tesis cristiana de colonización". El profesor Antonio Trujol ha puesto de relieve la actualidad de Vitoria en esta coyuntura de descolonización. Y Luciano Pereña analiza las fuentes científicas para fijar la verdadera aportación del pensamiento de Vitoria. (Pág. IV-V.) El texto autógrafo no existe; el que aquí presentamos intenta reconstruir lo más fielmente lo que pudo ser el original a base de 7 lecturas que representan distintos manuscritos. El estudio comparativo de códices y ediciones ha permitido fijar su jerarquía y establecer los criterios básicos de esta edición crítica, que tiene tres fases: a) la versión inicial y primitiva (según los códices de Palencia y Valencia); b) la versión más cuidada y completa (según los códices de Granada, Sevilla, Gregorio López y Domingo de las Cuevas); c) la final que culmina en las ediciones de Lyib y Salamanca. Se ha cambiado la numeración del editor de Lyon así como su estructura en párrafos por irregular y sin lógica. Se han completado las acotaciones marginales, descifrando abreviaturas y completando las palabras truncadas. Enfrentada al texto latino trae la traducción castellana para hacerla asequible a mayor número de lectores. Su estilo es de corte más moderno y su lectura más fácil, adaptando su nomenclatura más técnica y actualizada, prefiriendo reproducir el sentido y el espíritu del texto a una traducción literal con frecuencia ininteligible al estudioso de hoy. También se han descifrado los nombres de los autores, dando su verdadero nombre histórico. Los documentos del apéndice completan el pensamiento colonial de Vitoria y amplios índices de fuentes, bibliográficos y de materias completan la edición crítica.

Vitoria demolió las viejas concepciones del universalismo e imperalismo medievales y construyó el nuevo derecho de ocupación colonial, abriéndose a la perspectiva internacionalista, y a la innovación de la comunidad universal, bajo cuyos signos formuló leyes y principios para regir una sociedad donde todos los pueblos fueran iguales. Esta disponibilidad para el cambio, para renunciar a principios y derechos fundamentales de los hombres y de los pueblos, no fue fruto de la decepción de las antiguas estructuras, sino de su genio creativo que reflexionando sobre los nuevos acontecimientos a la luz de su conciencia cristiana, concibió la comunidad universal de los pueblos y fijó los principios del derecho de gentes que

regiría ese orden internacional. También hoy hemos de saber re-leer los acontecimientos a la luz del mensaje cristiano y ser capaces de renunciar a estructuras y órdenes que hasta ahora hemos creído fundamentales, para crear y creer en la convivencia universal de los pueblos basada en la paz y fundada en el derecho y que comporta no una simple declaración legal, sino una actitud humana vital de solidaridad, de mutua colaboración espiritual y material, de comunicación de personas y bienes a través de todo el mundo y con todas las personas. Este es el mensaje de Vitoria y su significación histórica actual para la encrucijada histórica que vive la América latina. J. Avila.

La Sagrada Escritura, BAC, Madrid, 1967, 1001 págs. El comentario español de *La Sagrada Escritura*, iniciado con el NT, continúa ahora con el Antiguo. El primer volumen, dedicado al Pentateuco, es obra de la colaboración de F. Asensio (Gn. y Lv.), S. Bartina (Ex.), F. Moriarty (Nm.) y R. Criado (Dt.). F. Asensio escribe la introducción general al Pentateuco, con una impostación bastante conservadora y sin perspectivas. También la introducción al Gn. tiene tonos demasiado apologéticos. Hubiéramos deseado una palabra sobre la hermenéutica del lenguaje mitológico, esencial para discernir lo que él llama "contenido de historia en algún sentido" (p. 23) aludiendo a los documentos magisteriales de la Iglesia. A menudo la bibliografía es anticuada e innecesaria; otras veces las citas son muy útiles. En el comentario al primer versículo del Gn., Asensio defiende con buenos argumentos la traducción "en el principio creó Dios...", contra la otra "cuando creó Dios..., la tierra era...". Esta última versión, que ha halagado a recientes filólogos y exégetas, desconoce totalmente la mentalidad del autor sacerdotal del Gn. 1. Por eso nos alegra la opción de nuestro comentarista (cf. también los recientes estudios de W. H. Schmidt y de Kl. Westermann). Respecto de 1:2 quisiera señalar una cuestión de método. El autor excluye —al analizar la expresión "espíritu de Dios"— todo reflejo mitológico y considera a ese espíritu como principio y fuente de vida, citando los Salmos 33:6 y 104:29s (p. 28). No se pueden aducir estos textos como pruebas, ya que pertenecen a una corriente teológica diversa. Además, llamaría la atención la presencia del espíritu divino en el caos como germen creador y su total ausencia en el momento de la creación misma. La tradición sacerdotal no gusta mucho hacer teología del Espíritu, más elaborada por las tradiciones elohista y profética (¿resonancia de una oposición entre sacerdocio y profetismo?). Sobre el fondo mitológico de la alusión al espíritu divino, cf. el comentario de Schmidt y el artículo de R. Kilian en *Vetus Testamentum* de 1966. Al espigar aquí y allá varios pasajes comentados, se puede comprobar mucha erudición, un deseo de destacar las diferencias fundamentales de la cosmovisión bíblica frente a la oriental, una indicación de los problemas comunes suscitados por el texto bíblico. Pero es difícil encontrar alguna contribución

exegética. A menudo hay opciones excelentes (por ej. cuando mantiene el árbol de la vida en 2º9, exigido precisamente, creo, por la redacción yavista), pero una tendencia apologética y la ausencia de una hermenéutica del lenguaje mitológico dejan a medio camino algunas soluciones. Por otra parte, es difícil "aislar" el contenido querigmático en medio de una maraña de palabras hebreas (v.gr. la pág. 53 es casi ilegible). Algunos "excursus" son valiosos (cf. pp. 97 ss.), otros reflejan una problemática superada (cf. p. 99 B). Lo que más brilla por su ausencia es la reflexión teológica y querigmática y un análisis más fenomenológico de algunos símbolos (justamente más "teológicos" que literarios) de Gn. 1-11. ¿Será distinta la impresión en Gn. 12-50? Tomo al azar el texto de Gn. 49:10 sobre la primacía de Judá. El autor conoce las interpretaciones dadas (no diviso a Movinckel, pero sospecho que está implícito), mas su interés está en adelantar un sentido mesiánico "original" (p. 285). Sería el lugar para ensayar una reflexión sobre el sentido progresivo y ascendente de la revelación. Quiero dejar sentado que, por falta de espacio, he tomado sólo el libro del Génesis para la reseña. Hago abstracción de todo juicio sobre los otros colaboradores. Si se presenta la oportunidad de reseñar el volumen para otra revista, tomaré como punto de referencia a otro de los comentarios. J. S. Croatto.

J. Stern, *Bible et Tradition chez Newman*. Aux sources de la théorie du développement, Aubier, Paris, 1967, 253 págs. No parece exagerado decir que la tesis de Jean Stern sobre la evolución del pensamiento de Newman acerca de la evolución de la doctrina, es uno de los mejores y más logrados estudios escritos en los últimos años. Presentada a la Facultad de Teología de Lyon, en mayo de 1965, entre la tercera y la cuarta sesión del Vaticano II, antes de la promulgación de la Constitución Dei Verbum, esta circunstancia incide ambivalentemente en la valoración de la misma. En efecto, a priori queda excluida toda tentación de concordismo con un texto no existente. Por otra parte, la investigación muestra hasta la evidencia la conformidad de las intuiciones —proféticas— de Newman, con el texto definitivamente aprobado. Se podrá anotar la Constitución Dei Verbum con citas de Newman; se podrían avalar sus mayores afirmaciones con textos conciliares. El período investigado por Stern corre de 1815 a 1845, fecha de la admisión de Newman en nuestra comunión romana. Otros, antes que el autor, se han ocupado —con mayor o menor fortuna— del tema aquí estudiado: Nedoncelle, Walgrave, Chadwick, Biemer, etc. No solo datos, referencias, escritos inéditos, influencias, forman el cuerpo del trabajo sino la valoración que el autor hace, discutiendo, aceptando o rechazando opiniones y afirmaciones de quienes le precedieron en la tarea.

A nuestro parecer, habría de distinguirse en esta obra un doble objetivo, tal cual se expresa en el título y en el subtítulo. Nos parece que poco más pudiera decirse en orden a cumplir con lo que el autor promete en

subtítulo. No diríamos lo mismo con relación al título: *Bible et Tradition chez Newman*. Aún concediendo que la fecha apóstita 1815-1845, delimita el período investigado, concediendo también que el subtítulo, determina aún más el campo, encontramos aquí y allá afirmaciones y fórmulas difíciles de newmanizar (p. 43): “concluirá un día a la existencia de medios —Iglesia y Tradición— dados por la Providencia *pour compléter la Bible*”; (pp. 48-49) “si la Biblia contiene a Cristo, contiene toda la revelación, es por consiguiente *inútil buscar en otra parte, en una tradición oral, dogmas suplementarios*”, se hace decir a Newman en contra de los romanistas. En nota, el autor promete resolver el problema de la *suficiencia de la Biblia* pero no nos parece lograrlo... Por cierto que ni el Concilio ha pretendido darnos una solución sino principios para continuar la búsqueda. A nuestro entender, Newman expresa su pensamiento, bastante claramente, en su Carta a Pusey, que si bien es cierto, es posterior a la época investigada, es anterior en casi 15 años a la tercera edición del Ensayo, al cual el autor se remite casi de continuo. Pero también esto puede ser motivo de futuras investigaciones. Con lo dicho no pretendemos empañar en nada el brillo de la obra que presentamos. La mejor alabanza y la prueba del dominio del autor sobre el tema, es el haber tratado cosas difíciles en un lenguaje sencillo y claro. A la manera del mismo Newman. H. M. de Achával.

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

C. Sánchez Aizcorbe

T. Herweg acaba de publicar en dos gruesos volúmenes las clases que el profesor Nikolaus Monzel dictara en la Universidad de Munich, durante los años 1955-1960, como catedrático ordinario de Doctrina Social Cristiana y Sociología General de la Religión. El texto —que se atiene, en lo posible, al último curso dictado por el autor, en el año 1960— ha sido reunido bajo un solo título: *Doctrina Social Católica*¹. Sin lugar a dudas, se trata de algo original en un tema difícil de renovar. La reelaboración de la doctrina social cristiana presupone el delimitar primero la problemática contemporánea de la vida en sociedad, para conferirla luego con los principios éticos y teológico-morales, como lo señalara acertadamente el mismo Monzel en 1959. Y una tarea semejante no puede emprenderse sin llevar a cabo un cuidadoso análisis de las implicaciones metodológicas, que tal síntesis supone. Ahora bien, sólo el lector familiarizado con el pensamiento social católico podrá valorar en su justa medida el esfuerzo cumplido por el autor en las tres primeras secciones del primer tomo, dedicadas a la relación entre las comunidades religiosas y la configuración de la vida social terrena, al método de una doctrina social católico-teológica, y al ser y deber-ser sociales. Monzel parte de una problemática weberiana al formular un esquema ideal-típico de las relaciones entre religión y vida social, para situar a continuación en dicho cuadro el lugar que le corresponde en él a la Iglesia Católica. Esta última, ya sea por su concepción de un Dios personal único, a cuya imagen ha sido creado el hombre, ya sea por su afirmación de la bondad de las creaturas, tiene algo muy concreto que decir no sólo acerca del trabajo —como mandamiento divino de la cultura— y acerca del matrimonio, sino también sobre el poder político en cuanto dimana de Dios. Por el contrario, la oposición entre el más allá pleno de la salvación y su realización interior en el aquí del tiempo, la obliga a mantener cierta distancia del mundo, así como a reconocer una meditada libertad en la configuración de la vida social. El catolicismo no es una religión de estado, lo cual le impide desarrollar una motivación religiosa de los intereses sociales que afecten a un pueblo particular. El autor se inclina por mantener el término “doctrina social católica”, cuyo objeto material sería la entera vida social de los hombres y cuyo objeto formal

¹ N. Monzel, *Katholische Soziallehre*, Erster Band: *Grundlegung*; Zweiter Band: *Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur*, Bachem, Köln, 1965-1967, 426 y 652 págs.