

## RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

A. Conquet: *Cómo aprender a escuchar*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 64 págs. Comenzaremos por sintetizar el contenido de este libro-folleto. Una comunicación hablada pierde el 75 % cuando va dirigida a un auditorio de tipo medio. Esto significa que en tales casos, el rendimiento de la atención no supera el 25 %. Si a esta constatación agregamos que el 40 % de nuestra vida de relación lo dedicamos a escuchar, surge la problemática sobre la posibilidad de "aprender a escuchar" (p. 7). ¿En qué consiste este acto tan cotidiano y al mismo tiempo tan complejo? ¿Es posible medir su aptitud en cada caso individual? ¿Es posible mejorarlo?

Todo oyente, frente a un orador o conferenciante, tiene una obligación: la de ser lo más receptivo posible. Ser receptivo significaría escuchar bien. Escuchar bien implica diez actitudes básicas: 1) poseer una actitud activa; 2) mirar al orador; 3) ser objetivo; 4) buscar la "longitud de onda" en la que habla el orador; 5) descubrir en primer término la idea central; 6) descubrir el objetivo del orador; 7) recién ahora "reaccionar" comparando las propias convicciones e ideas con las ideas y objetivos expuestos por el orador (este paso es simultáneo con los dos anteriores); 8) distinguir los hechos de las opiniones y los símbolos convencionales de los vividos como manera de poder comparar; 9) medir la eficacia del orador; 10) reconstruir la exposición y proceder (pp. 14-22). De estas diez actitudes, las cuatro primeras son aplicables a cualquier tipo de relación. Las diez actitudes que acabamos de enumerar, representan una manera de cumplir la obligación que se tiene como oyente y se pueden aprender. Esto significa que se puede aprender a escuchar. En nuestro sistema corriente de educación, el problema consiste que no se enseña a escuchar tanto como se enseña a leer. La educación está centrada sobre el hecho de leer-escribir con desmedro del hablar-escuchar (p. 24). Es posible aprender a escuchar. Más aún: el aprendiz termina de aprender a escuchar desde que comprende que se puede medir y mejorar su "capacidad de escuchar" y desde que toma conciencia del valor de "escuchar" en la actividad ordinaria (pp. 26-27). Afirmar que se puede medir la capacidad de escuchar, implica el recurso a procedimientos para "medir". Pero ¿qué se quiere decir con "medir"? James Brown demostró que un buen oyente se caracteriza esencialmente por el dominio de cinco aptitudes: 1) aptitud para reagrupar las distintas partes de un discurso y así poder deducir de ellas la idea central o las ideas principales; 2) aptitud para discernir rápidamente lo que se aproxima o lo que se aparta del tema; 3) aptitud para hacer deducciones lógicas a partir de lo que se ha entendido; 4) aptitud para

utilizar plenamente las claves del contexto verbal (alusiones, palabras clave, transiciones); 5) aptitud para seguir sin perderse un razonamiento complejo. El dominio de una de estas aptitudes no implica el dominio de las otras. (p. 32). La actual dificultad para medir la capacidad de escuchar reside principalmente en la carencia de "tests" adecuados para ello. Los que actualmente se usan, son para medir la capacidad de lectura. Esto nos lleva a un problema ya mencionado de paso: las relaciones existentes entre los "cuatro grandes": leer, hablar, escribir, escuchar. Habría que decir que aunque se trata de actividades íntimamente relacionadas entre sí, poseen cierta independencia una respecto de otra (p. 36). Esto se verifica especialmente, al tener en cuenta ciertas constataciones obtenidas respecto a la relación leer-escuchar. Tales constataciones son las siguientes: 1) cuando la aptitud para escuchar está poco desarrollada, la aptitud para leer tiende a ser débil; 2) cuando la aptitud para escuchar es grande, no puede predecirse nada; 3) cuando la aptitud para leer es débil, no puede predecirse nada en cuanto a la capacidad para escuchar; 4) cuando la aptitud para leer está muy desarrollada se puede afirmar, con algunas reservas, que la aptitud para escuchar tiene todas las probabilidades de estar bastante desarrollada; 5) cuando aumenta la dificultad del texto, hay un aumento de comprensión en favor de la lectura, no de la audición. Todo esto lleva, no a oponer lectura y audición, sino a saber elegir lo que debe elegirse en cada caso (pp. 37-38). Stuart Chase dijo humorísticamente que "si la gente dejase de escuchar, de nada serviría el hablar" (p. 41). Hablar y escuchar son dos vertientes del único proceso de la comunicación. Por todo esto se hace necesario recordar a todos los que hablan como a todos los que escuchan, la naturaleza de este complejísimo acto de escuchar. Este problema cobra importancia, por encaminarse nuestra civilización hacia un acentuamiento de lo "oral". El mismo éxito que ha obtenido nuestra civilización con el perfeccionamiento de las técnicas de la comunicación, acentúa la necesidad de saber escuchar como manera de distinguir el trigo de la cizaña (p. 42). Este es, sintéticamente, el contenido del presente libro. Su autor lo ha estructurado en cinco partes: "El decálogo del perfecto oyente" (p. 12); "Se puede aprender a escuchar" (p. 24); "Se puede medir la capacidad de escuchar" (p. 30); "Cuatro actividades inseparables: leer, hablar, escribir y escuchar" (p. 36); "Si la gente deja de escuchar, para qué hablar" (p. 40). En las páginas 45-64, se presentan tres ejercicios prácticos con sus respectivas soluciones en la página 35, con el fin de que el lector pueda practicar algunas de las normas expuestas. Así mismo, se presentan en las páginas 39 y 43, dos modelos de cuestionarios de "apreciación", el primero para uso del mismo hablante y el segundo para el del oyente.

Para la correcta apreciación de esta pequeña obra, conviene recordar que forma parte de una tríada, del mismo autor, dedicada a problemas

de comunicación, "Cómo se prepara y dirige una reunión" y "Cómo aprender a hablar en público" son los otros dos títulos.

La exposición del autor se mueve, debido a su finalidad práctica, en un plano pragmático-operativo, más que especulativo. No se interesa tanto por la especulación sobre el problema de la comunicación, sino que su preocupación es dotar al lector de categorías prácticas para desempeñar mejor tal proceso. No deja de lado, sin embargo, ciertas incursiones fugaces por el terreno de la teoría. El valor del libro, además de su utilidad práctica, reside en la fundamentación que hace de sus aportes en estudios de tipo positivo-estadístico y en haber enfocado el acto de escuchar dentro del proceso total de la comunicación, con suficiente flexibilidad. Pensamos acertar si decimos que los dos frutos principales que el lector puede obtener de su lectura, son: una nueva valoración del cotidiano acto de escuchar y la adquisición de un cierto número de nuevos instrumentos con que mejorar su capacidad real como oyente. Su lectura será provechosa no sólo para el hombre de cultura media, sino también para educadores dedicados a la enseñanza media y primaria y para quienes deben desempeñar con asiduidad la función de orador. Antes de acabar, convendrá remarcar un aspecto que tal vez pueda considerarse deficiencia en el enfoque del libro que estamos reseñando. Enseñar a escuchar no significa simplemente enseñar a ser receptivo. Significa algo más complejo. El oyente ideal es quien simultáneamente tiene una alta capacidad de receptividad y de crítica. La receptividad permite la objetividad de la crítica. La crítica permite que tal receptividad se personalice. De estos dos ingredientes, tal vez el más difícil de adquirir sea la receptividad. El ocultamiento de ciertos sentimientos en el plano inconciente, puede interferir e incluso inutilizar todo un auténtico esfuerzo por alcanzar receptividad. El autor muestra haber comprendido bien la simultaneidad de receptividad y crítica que implica el acto de escuchar, al combinar ambos elementos en su "Decálogo del perfecto oyente" (pp. 12-22). Se ha quedado, sin embargo, a medio camino al proponer los medios para obtener la receptividad auditiva. No basta para ello ser objetivo como lo indica el autor (p. 12). Hay que indicar qué causas impiden tal objetividad y sobre todo señalar, aunque sea escuetamente, cuál es el camino para removerlas. En este punto se pudieran haber utilizado algunos de los elementos aportados por las técnicas de la comunicación de masas. Es sabido dentro de este terreno que en la línea que va desde el emisor al receptor, se instalan una serie de factores intermedios que condicionan la eficacia de la palabra del emisor. En general, puede decirse que el receptor tiene tendencia a percibir e interpretar la palabra del emisor en el sentido de sus anteriores ideas y convicciones. Tal inclinación, está evidentemente condicionada por los sentimientos inconcientes del oyente. Hacerse receptivo supone la educación de los propios sentimientos, sobre todo los inconcientes. Una

mayor explicitación de los mecanismos inconcientes que en el oyente regulan sus percepciones, hubiera sido la vía para llegar a la necesidad de educar los propios sentimientos como elemento fundamental de todo aprendizaje del acto de escuchar. M. A. Moreno.

"La filosofía della natura nel medioevo". *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale*, Vita e Pensiero, Milano, 808 páginas. Un importante volumen de ochocientas páginas encierra las Actas del Tercer Congreso Internacional de Filosofía Medieval, celebrado en Passó della Mendola (Trento) del 31 de agosto al 5 de setiembre de 1964, y que reunió a medievalistas de la talla de monseñor A. Mansion, P. Wilpert, M. de Gandillac, R. Klibansky, Sofia Vanni-Rovighi, Bruno Nardi, C. Giacon, M. Dal Pra, G. C. Verbeke, F. Van Steenberghen y muchos otros que podríamos enumerar entre los asistentes, y en particular entre los autores de los setenta y dos trabajos que integran estas Actas.

El tema central, presentado en sus líneas generales por el ya octogenario profesor Bruno Nardi, presidente del Congreso, en su discurso de apertura, fue el de "la filosofía de la naturaleza en la Edad Media". En torno a este tema se articulan las cuatro piezas magistrales que constituyen las relaciones leídas en las sesiones plenarias: *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele: il secolo XII*, a cargo del profesor T. Gregory; *La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans au Moyen Age*, por G. C. Anawati (notable por su claridad, la amplitud y riqueza de su información, y la bien lograda síntesis expositiva de la cosmología y la psicología de Avicena); *Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner "Ars Magna"*, de E. W. Platsek, y *La philosophie de la nature au XIIIe siècle*, a cargo del maestro por antonomasia en lo que a ese siglo se refiere, F. Van Steenberghen, que nos brinda una interesante visión de lo que fue el impacto causado por el descubrimiento de la filosofía natural de Aristóteles en un mundo que hasta entonces casi había ignorado ese problema y no conocía más horizontes que las siete artes liberales y la teología. Es realmente de lamentar, pues descontamos cuál hubiera sido su valor, que como señalan los editores, no se haya podido publicar la relación de R. Klibansky sobre el *Plato's Timaeus in the Middle Ages*, tema importantísimo para el conocimiento de la evolución del pensamiento medieval y sobre el cual hace muchos años viene ofreciendo contribuciones fundamentales.

En cuanto a las sesiones parciales, tras cuatro trabajos sobre temas generales correspondientes a la primera sesión, se destacan los trabajos de la sesión segunda destinada a la filosofía árabe y hebrea, que tanto influyó en el pensamiento cristiano medieval. Hay aquí aportaciones realmente muy valiosas de los principales arabistas contemporáneos, entre

las que mencionaremos especialmente los trabajos de M. Cruz Hernández, *Los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza de Averroes*; de I. Madkour, *La physique d'Aristote dans le monde arabe* y los de Mlle. A. M. Goichon y del P. Salvador Gómez Nogales sobre figuras menos conocidas, como son Al-Hikma e Ibn Hazm.

En la sesión tercera, que abarca el pensamiento medieval entre los siglos VI y XII, se destacan los trabajos de Ph. Delhaye, R. Baron y E. Liccaro sobre el concepto de naturaleza en Hugo de San Víctor y los de J. Jolivet y D. E. Luscombe sobre el mismo tema en el pensamiento de Pedro Abelardo.

Aspectos de las doctrinas cosmológicas de Roger Bacon, Roberto Grosseteste, David de Dinant, Jean de la Rochelle, Alejandro de Halés, San Buenaventura y otros pensadores, son estudiados en los catorce trabajos que integran la cuarta sesión, dedicada a la primera mitad del siglo XIII. En la quinta, dedicada a la segunda mitad, aunque, como es obvio, no faltan los trabajos sobre *El concepto de naturaleza en Santo Tomás* (J. I. Alcorta), *The Role of Nature in the Aesthetics of St. Thomas* (F. J. Kovach), *The Meaning of "naturalis" in Aquinas' Theory of Natural Law* (R. M. Mc. Inerny), *Il concetto di natura come aspetto dinamico dell'essere nella metafisica tomista* (E. T. Toccafondi), comprobamos que son igualmente numerosos los trabajos dedicados al pensamiento de J. Duns Scotus (*La contingence de la nature et la distinction d'essence et d'existence chez Duns Scot*, por J. Cerqueira Gonçalves; *Nature and Natural Law in John Duns Scot*, de M. B. Browne; *Zur Naturauffassung Duns Scotus*, de H. Ley; *La conoscenza della natura nella filosofia di Duns Scot*, de A. Marchesi) y al de Raimundo Lulio. Por último, la sexta sesión estuvo dedicada a los siglos XIV y XV y en los trabajos a ella correspondientes, figuras como Ockham, Buridan, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa alternan con otras menos conocidas como Juan de Glogów, Nicoletto Vernia, Teodorico de Erfurt o Enrique de Langenstein.

Como puede fácilmente deducirse de esta simple enumeración de contenidos, es enorme el caudal de erudición y el aporte de datos en muchos casos inéditos o muy poco conocidos que se encierra en estos trabajos, que prestarán muy útil servicio a los estudiosos de filosofía medieval. Es imposible, evidentemente, detenernos en el análisis, siquiera somero, de algunos de ellos. Pero lo que sí podemos en cambio destacar es el riquísimo valor informativo, y de actualización metodológica, que tienen las cuatro relaciones finales de los presidentes de otras tantas comisiones. Así el profesor lovaniense G. Verbeke sintetiza en *Les sources de la pensée médiévale* las respuestas de numerosos expertos en cuanto a lo ya realizado y lo que habría que realizar en materia de ediciones de fuentes y de traducciones latinas medievales, preparación de léxicos, etc.; la incansable Mlle. Marie-Thérèse d'Alverny resume las informaciones acerca del estado en que se hallan los trabajos de edición del *Plato Latinus* (R. Klibansky),

el *Aristoteles Latinus* (L. Minio Paluello), el *Corpus platonicorum Medii Aevi*, el *Corpus latinorum commentariorum in Aristotelem graecorum* (G. Verbeke), la preparación por M. Sheldon-Williams de una edición crítica de Juan Escoto Eriúgena, que tanta falta hace; la continuación de la edición leonina de Santo Tomás y de los trabajos de la comisión escotista que preside el P. Bállic, y muchas otras ediciones en curso de preparación que serán de fundamental importancia para el estudio del pensamiento filosófico medieval. Presenta asimismo interesantes indicaciones metodológicas acerca de los índices que debe llevar este tipo de ediciones. Finalmente, la relación del profesor I. Madkour, de la Universidad del Cairo, nos da un completo panorama de los trabajos que tienen entre manos en estos momentos los Centros y personas que se ocupan de la filosofía árabe, así como de las ediciones y traducciones que se señalan como necesarias. Cierra esta serie de relaciones la del medievalista polaco J. Legowicz, que informa acerca de un proyecto de inventario de los comentarios medievales de Aristóteles y lo ya realizado parcialmente en este sentido por varias instituciones y personas.

Un completo índice de nombres, y otro de los manuscritos citados cierran este volumen que extiende y hace perdurables los frutos realmente valiosos de ese encuentro mundial de estudiosos de la filosofía medieval. M. M. Bergadá.

Rogers, C.; Kinget, M.; *Psicoterapia y relaciones humanas*, Alfaguara, Madrid, 1967, 2 Ts., 365 y 281 págs. Esta obra, conocida ya en su original francés de 1965, viene a llenar, en su traducción castellana, una necesidad largo tiempo notada. Se trata de la explicación de la *psicoterapia no-directiva*, a la que ya nos habíamos referido con motivo de la obra de otro discípulo de Rogers (Stromata-Ciencia y Fe) t. 1967, p. 155. La obra comprende dos volúmenes, trabajados en conjunto por ambos autores. En la primera parte se desarrolla la temática del *método no directivo* por Marian Kinget: comprende seis capítulos (aclaraciones previas; la noción clave, problemas del conocimiento de sí mismo, la atmósfera, el terapeuta, la relación) (I, pp. 7-164). La segunda parte comprende el desarrollo de la *teoría e investigación* del método, por C. Rogers, en siete capítulos (génesis y estructura de nuestras teorías, definiciones de las nociones teóricas, breve teoría de la terapia, teoría de la personalidad y dinámica de la conducta, las relaciones humanas, la investigación, el funcionamiento óptimo de la personalidad) (I, pp. 167-347). El segundo tomo está dedicado a la *práctica* del método, a cargo de M. Kinget. Se estructura en seis capítulos: más allá de las técnicas, las actitudes en la práctica, la respuesta-reflejo, cómo conducir la entrevista, análisis de la interacción y del proceso, la transferencia y el diagnóstico. Ambos tomos concluyen con dos índices, uno alfabético y otro de materias, y una amplia bibliografía selecta de referencia y ampliación.

Procuraremos describir, en líneas generales, los alcances de la *concepción rogeriana* de la psicoterapia. Lo esencial es el rol que juega el terapeuta ante el paciente: aquél aparece ante éste, esencialmente como *persona*, evitando toda mimetización en técnico. De tal modo que la entrevista resulte un *encuentro entre dos personas*, en la que ambas se ajustan a las leyes de todo encuentro personal: la comunicación y el riesgo. Lo terapéutico radica en la *liberación* que tal encuentro produce en el paciente. La noción-núcleo de esta terapia es la de estar "centrada en el paciente" (client-centered). El protagonista central de todo el proceso es el paciente mismo, reduciéndose la función del terapeuta a provocar la activación de las potencialidades dormidas del paciente y a favorecer —en un rol catalítico— la puesta en marcha de ellas. Lo más importante en el terapeuta son *las actitudes* y no tanto las técnicas. La *atmósfera* en la que se realiza la entrevista ha de ofrecer seguridad y calor, este último es afectivo en el sentido más amplio de *receptividad*: se basa sobre el respeto y la confianza en la otra persona. La *seguridad* de la atmósfera debe consistir en que el paciente tenga confianza con su propio yo, lo cual evita una cristalización de seguridades de tipo paternalista (en que el propio yo es visto consistente sólo en relación a la protección recibida del terapeuta). Y tal seguridad también es obra del mismo paciente, pues él mismo la va adquiriendo en las sucesivas clarificaciones de su personalidad que realiza: se siente capaz de poseerse a sí mismo en la propia comprensión. Las *condiciones* necesarias de todo el proceso curativo pueden reducirse a las siguientes, suponiendo de base la entrevista de contacto: 1) que el paciente se encuentre en un estado de vulnerabilidad interna, que se sienta incapaz de poseerse plenamente en la comprensión de sí; 2) que el terapeuta, en relación a la disonancia del paciente, se encuentre en consonancia consigo mismo; 3) que el terapeuta sienta comprensión empática hacia el paciente, y que éste la perciba. Sobre tales condiciones se sigue el siguiente *proceso de terapia*: 1) a medida que avanza el proceso el paciente se siente cada vez más capaz de expresar sus sentimientos, a los que percibe como personales, emergiendo de su "yo"; 2) el paciente distingue con más facilidad los objetos de sus sentimientos y de sus percepciones; 3) el paciente experimenta cada vez más su propio "yo" como centro de su experiencia. Del segundo tomo, es clave el capítulo IV, dedicado a la manera de conducir la entrevista.

Tal es en líneas generales el desarrollo del plan de la obra y de la teoría y práctica del método no-directivo de Rogers. Quisiéramos subrayar algunas acotaciones sobre la importancia de este enfoque tanto desde el punto de vista de concepción antropológica sobre la que se basa, como de orientación espiritual. La *concepción antropológica* subyacente a todo este enfoque de terapia no-directiva es la de la salvación del hombre por medio del hombre, pero tal salvación (quizá convenga decir liberación), no es enfocada en la estructura de las seudoliberaciones clásicas, como serían.

el paternalismo, el "fichaje" en una autocomprensión caractereológica-estática, o el recurso interpretativo excesivo. El terapeuta aquí no da una limosna, y cuando da algo lo hace liberando; precisamente su dar es despertar las potencialidades del paciente, hacerlas crecer según las estructuras propias de esa personalidad, y catalizarlas en una seguridad creciente del propio yo. En la medida en que el paciente crece, el terapeuta va desapareciendo cada vez más. Y en este sentido la *liberación* tiene ese rasgo tan propio de toda pedagogía: es una conducción por parte del terapeuta, pero donde lo importante es el hecho de la persona conducida, no del conducente. Este se pierde; incluso, en la personalidad ya formada del conducido, puede llegar a aparecer como ajeno a todo su desarrollo. Quizás en esto consista el dolor existencial de todo pedagogo.

Respecto a la *orientación espiritual* (dirección espiritual) este método ya ha sido suficientemente elaborado por Curran (cfr. *La Psicoterapia autagónica*; *Stromata-Ciencia y Fe*, 21 [1965], pp. 209 s.), y en la pastoral completado por Godin (*Le dialogue humaine dans la relation pasturale*; *Stromata-Ciencia y Fe*, 19 [1963], pp. 483-487). Quisiéramos añadir, con todo, la importancia que adquiere una actitud de no-directividad (en el verdadero sentido de Rogers) en la dirección y discernimiento espiritual. No se puede llevar una actividad de dirección espiritual negando lo esencial del hombre, aquello humano sobre lo que se basa. El crecimiento espiritual de un hombre es *consonante* con su crecimiento natural —al menos en sus leyes. De ahí que la *atmósfera* que propone Rogers para la entrevista terapéutica sea aptísima para la espiritual. El *respeto*, la *ayuda no-paternalista* harán que el *dirigido* encuentre en sí mismo su figura, su germen de crecimiento, la actividad del Espíritu que trabaja en él, prescindiendo cada vez más de la umbilicación pueril que deriva el diálogo con Dios al diálogo con el director u orientador espiritual. La dirección y discernimiento espiritual han de tender a hacer consciente cada vez más al dirigido de que es "su propio yo" el que dialoga con Dios y decide ante Él en las diversas opciones de su existencia. El director espiritual sólo ha de ser el elemento catalítico de ese diálogo y discernimiento: el compañero de ruta que aclara, evita el error, objetiva, pero sin quitar la libertad, el sentimiento del "propio yo" del dirigido actuante en cada momento, sin puerilizar, sin paternalizar. Podríamos decir —resumiendo— que el método de Rogers es una *dialéctica de presencia-ausencia* del terapeuta (o director espiritual) con miras siempre a una mayor presencia en sí mismo por parte del paciente (o dirigido). Consideramos a esta obra imprescindible no sólo para los psicólogos, sino también para los sacerdotes directores de almas y para los educadores, cuya misión es ciertamente ir desapareciendo en la medida que su educando crezca. J. M. Bergoglio.

H. Sundén, *Die Religion und die Rollen*, Töpelmann, Berlín, 1966, 452 págs. El autor de *La Religión y los Roles* estudia la experiencia religiosa

teniendo en cuenta los aportes de la Psicología de la Percepción y la teoría de los roles de la Psicología Social. La perspectiva es interesante y con grandes posibilidades para una mayor comprensión de lo religioso, pues, aunque lo transcendental está más allá de la mundanidad, el hombre —espíritu encarnado— realiza sus experiencias inmerso en un contexto histórico y sociocultural determinado, que necesariamente influye en sus actividades. En primer lugar se considera el mundo de la experiencia en su organización y bajo el aspecto psicológico. Las dos ideas fundamentales, que sirven como preparación para las subsiguientes exposiciones, son las que se refieren a la percepción y a los roles. La percepción es algo esencialmente diferente a un mero registro fotográfico, pues está funcionalizada por uno mismo, por el contexto social, y por el marco referencial propio. Los roles —estudiados según los aportes de la Psicología Social— resultan como los catalizadores de los comportamientos sociales, pues las reacciones dependen del estado de cada uno y del estado de los otros. El campo de tensiones originado del ser social propio y del ser social ajeno se extiende hasta lo religioso. Toda religión se expresa en la sociedad y hunde sus raíces en la tradición. En estas condiciones, las afirmaciones de Linton sobre los roles sociales son para el autor aplicables a los roles religiosos. Ejemplos confirmativos se pueden ver fácilmente tanto en las religiones sin tradición escritas (bailes de máscaras, etc...); como en aquellas que la poseen, pues tienen numerosas narraciones, donde el hombre en relación con su Dios, o con sus dioses, desempeña un rol determinado. Siguiendo su análisis estudia los casos de Nayler, de Dauthendey y de Lewi Pethrus, y llega a la conclusión que los dos aspectos, *Rollenübernahme* y *Rollenaufnahme*, son constitutivos de la experiencia religiosa. La asunción de roles en los sueños, las alucinaciones, los acontecimientos de la guerra, y las visiones de los ancianos ofrecen a Sundén otras tantas razones para corroborar su teoría. Como casos característicos e importantes por la gran influencia ejercida, presenta a Santa Teresa y Ramakrishna Paramanamsa. Ambos visionarios aparecen en experiencias místicas, donde los roles entran en forma preponderante, y permiten explicar las diferencias que pueden darse en este plano. Con esto y con la concepción de los Sistemas de referencias puede presentar una solución al problema acerca de la "realidad", que se da en estas manifestaciones religiosas, pues tanto la percepción de los hechos, como su interpretación dependen del contexto existencial en el cual se proyecta quien tiene esas experiencias religiosas. Es interesante ver que una de las pruebas básicas para su interpretación de la naturaleza de la realidad religiosa sea tomada de las apariciones de la Santísima Virgen en nuestra época. Dos temas relacionados con lo anterior son también tratados por el autor. La actitud de la Iglesia oficial —siempre reluctante— con respecto al visionario mirado como un ser peligroso, capaz de conmover el mecanismo religioso oficial. La histeria popular con sus diversas manifestaciones, estigmatización, curaciones milagrosas, glosolalia, etc.

Finalmente, esta primera parte se cierra con un estudio sobre la oración, meditación, y contemplación, realizado en la perspectiva psicológica del libro. Hace resaltar el hecho que los devotos siempre han tratado de conservar vitalmente la tradición, de tal modo que —como ya aparecía en Santa Teresa— la misma contemplación mística (o natural) en su contenido y en su significado se impregna del contexto referencial del contemplativo, que se ha ido estructurando a partir de las lecturas sobre acontecimientos, personas, etc..., pertenecientes a las diversas tradiciones. Naturalmente admite que en ciertos casos la contemplación supone algo más. El prototipo cristiano para Sundén es S. Juan de la Cruz, del cual propone las características de su contemplación y de la Noche Oscura (comparada con la asimilación de la "sombra" jungiana). Para la intelección de la mística Sunyata o del Zenbudismo a través de una experiencia occidental, utiliza el esbozo autobiográfico de J. Ferren, donde se describe su intuición de la unidad del mundo. De esta manera se puede caer en la cuenta del significado de la tendencia a la unidad y totalidad propias de los orientales, y que podemos ver en la meta de los caminos trazados por Paravritti del Budismo. Otras cuestiones conexas tratadas por el autor son las que se preguntan acerca de la posibilidad de un consenso básico en los místicos de las diferentes religiones; o sobre la posibilidad de una experiencia espontánea de la unidad del mundo, con lo cual se relaciona la posibilidad, o no, de ver en la mística una técnica para un reencuentro con el mundo como totalidad y unidad. Sobre esta primera parte queremos brevemente hacer notar algunas cosas. En lo que respecta a las apariciones de la Santísima Virgen no es verdad que Pío XII haya manifestado apariciones particulares a él mismo con motivo de la declaración del dogma de la Asunción (pág. 128). Ni tampoco el que la Iglesia haya reconocido dos de las apariciones realizadas entre 1931 y 1950. Pensamos que en el estudio sobre la contemplación mística convendría una mayor dilucidación entre las diversas manifestaciones. Así la afirmación de la pág. 179 "Die Grenze zwischen der christlichen und nicht-christlichen Mystik wird psychologisch gesehen durch die gründliche Aneignung der Bibel bestimmt" (El límite entre la mística cristiana y no cristiana considerado psicológicamente está determinado por la apropiación fundamental de la Biblia) nos resulta incompleta, pues, en nuestra opinión, lo que propiamente traza el límite —que es un abismo infranqueable— está en las tres palabras, persona divina encarnada. En el cristianismo la intuición mística se fundamenta en la encarnación del Verbo, en la unión con El, y es realizada por la energía que una Persona Divina, el Espíritu Santo, en actitud estrictamente personal, comunica al alma. Esto no sucede en ningún otro tipo de mística, ni por su término, el Ser Infinito, etc..., ni por la energía originante. El segundo capítulo expone el problema que se da entre la religión como sociedad y la religión como expresión individual personal. En cuanto sociedad la religión debe tener dogmas, mandamientos, prohibiciones, etc..., que en-

cuadren, y en cierto sentido, solidifiquen lo religioso. En cuanto carisma personal tiende a romper los esquemas y proyectarse a la libertad de lo transcendental. Este problema se agudiza especialmente cuando la tradición implica algo esclerotizado, e impide la recta acomodación a las exigencias del presente y del futuro. Los aportes del psicoanálisis y de la psicología analítica, los problemas que suscitan y una casuística adecuados a la temática del autor constituyen el objeto de los capítulos tercero y cuarto. El quinto y último capítulo expone diversos temas particulares, cuales son: la cuestión de una tipología psicológica religiosa; la compatibilidad de la Fe y del Saber; la elección; el sentimiento religioso en sí mismo y en sus manifestaciones típicas, la madura y la inmadura; la conversión; la psicología de la idea del infierno; la concepción del más allá; personalidad y alma. Encontramos positiva su distinción entre alma y personalidad con su consecuente rechazo del dualismo cartesiano y la totalización del hombre extendida hasta sus expresiones religiosas. Con todo no nos convence la aplicación de la teoría de los roles. Para nosotros el motivo por el cual todo el hombre es religioso —puede tomar una actitud vital con respecto a Dios, o a lo Absoluto— radica en su realidad de espíritu encarnado, que encuentra en la persona la razón existencial de la corporeidad, y en Dios la razón existencial de la persona. Esto explica por qué los impactos en ese cuerpo, que es persona, pueden influir en sus actitudes y comportamientos religiosos. La obra de Sundén nos ha resultado un estudio serio y bien trabajado, un esfuerzo serio, aunque no plenamente logrado. Sus numerosas notas y sus completísimos índices onomástico y de materia, hacen de ella un buen instrumento de trabajo. R. Delfino.

A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Lethiel-leux, París, 1967, 350 págs. El autor de esta tesis doctoral, presentada a la Universidad de Strasbourg, se propone estudiar el tema de la *beata vita*, tan presente en toda la obra agustiniana. Teniendo en cuenta las investigaciones ya realizadas por otros agustinólogos que han rastreado el tema en los diálogos filosóficos (Svoboda), en las Confesiones (Cayré) y el tratamiento fundamental del mismo realizado por Gilson en su clásica *Introduction à l'étude de saint Augustin*, se autolimita a estudiar una cantera quizá menos explotada, como es la constituida por los sermones y homilias del Santo Doctor. "Si es verdad que no hay tema más agustiniano que el de la felicidad, no carece de interés el buscar cómo este eudemonismo se expresa en la obra pastoral y especialmente en la predicación del obispo de Hipona". Será pues su propósito "abordar el estudio de la doctrina agustiniana de la felicidad bajo el ángulo pastoral y exegético". Y esto lo irá desarrollando a lo largo de diez densos capítulos, en los que el tema se va articulando en torno a la que diríamos certeza fundamental agusti-

niana, basada en la experiencia, de que *todos los hombres aspiran a ser felices*, tal como lo afirma Cicerón en el *Hortensius* cuya lectura despertó la inquietud filosófica del joven retórico Agustín.

Tras haber expuesto, con abundantes referencias a toda la obra agustiniana, el "llamado de la felicidad", vale decir el apetito de la felicidad y su correspondiente objeto trascendente, considera el autor el problema de la felicidad en la filosofía griega, y hace un prolijo censo de las huellas que de las doctrinas de Platón, Aristóteles, Plotino, los estoicos y aun los epicúreos podemos encontrar en la predicación agustiniana (teniendo en cuenta para ello, además de la propia investigación, los aportes de quienes le han precedido como vgr. Holte, Fortin, Henry, Courcelle, Hadot, etc.). Desarrolla luego un tema para el cual hallará abundante material en los sermones y homilias del obispo de Hipona, y que es el referido al "drama de la felicidad" enraizado en la condición trágica del hombre, el espejismo de las falsas felicidades, la inestabilidad de las cosas y de los seres, el continuo correr del tiempo y el mal que siempre acecha en la entraña del universo moral del hombre. Sólo el camino de la interioridad y el retorno por él al Ser, a Dios *intimior intimo meo*, permitirá poner *orden* en la vida, el auténtico *ordo amoris* que nos llevará a vivir según Dios y a alcanzar, por este *amor sapientiae*, la verdadera sabiduría y bienaventuranza. Unas consideraciones sobre la doctrina agustiniana de la iluminación, el conocimiento intelectual y el conocimiento místico de Dios cierran esta primera parte, que se ha movido primordialmente en el campo de la filosofía.

La segunda parte, "La révélation du bonheur", se despliega más en el campo de la Verdad revelada: Cristo, como Rey de la patria de la bienaventuranza eterna, el Verbo encarnado como virtud y sabiduría de Dios; el sentido cristiano de la Escritura y, en fin, numerosísimos pasajes en que el Santo en su predicación hace la exégesis de temas vinculados con la felicidad en el Antiguo o en el Nuevo Testamento, vgr., la expectación de la felicidad en la Antigua Alianza, los bienes materiales y tangibles en ella prometidos, el tema de la "Jerusalén" y las riquezas espirituales, las bienaventuranzas evangélicas. Va mostrando así cómo, a través de toda la predicación de Agustín, se pone de manifiesto que el término de nuestros más profundos deseos, el Dios de Jesucristo, es manifiestamente la única respuesta al tormento por la felicidad que acosa al ser humano. Y en un último capítulo, *Eudaimonía y agape*, defiende una sana concepción eudemonística frente a las morales del puro deber tipo kantiano, inspirándose para ellos, en las líneas fundamentales, en la obra ya clásica de Anders Nygren, *Eros y Agape*.

Típica tesis de doctorado, que se adivina apoyada en un inmenso fichero, hallamos en las notas de esta obra más de un millar de referencias a textos de sermones y homilias agustinianos. Complementan el trabajo siete páginas de bibliografía, un índice de las referencias bíblicas, un ín-

dice de nombres propios, y un bien trazado y completo índice analítico que es probablemente el más útil de estos cuatro apéndices. M. M. Bergadá.

B. Lonergan: *The Subject*, Milwaukee, Marquette University, 1968, 35 págs. El 3 de marzo de 1968 el Padre Lonergan leyó el presente trabajo en la Peter Brooks Memorial Union, invitado por la Universidad de Marquette. Es conocida su obra epistemológica (cfr. *Insight* y *La notion du Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*), en fecundo diálogo con las ciencias positivas y con la teología. El presente trabajo, pequeño en tamaño y de enorme valor, es una reflexión sobre un tema capital de la filosofía actual: *el sujeto*. Con su acostumbrada claridad, el Padre Lonergan comienza por plantear el problema en términos fenomenológicos: "Hay un sentido en el cual puede decirse que cada uno de nosotros *vive en un mundo propio*. Este mundo habitualmente es un mundo limitado y su limitación está fijada por el rango de nuestros intereses y de nuestro conocimiento... Así, la extensión de nuestro conocimiento y el alcance de nuestros intereses fijan un *horizonte*, dentro del cual estamos confinados" (p. 1). Este confinamiento lo marcan diversos factores, históricos, psicológicos, sociales y filosóficos. A estos últimos dedica su atención el autor, para mostrar cómo ciertos elementos opcionales pueden transformar los límites de nuestro horizonte. Y como el horizonte está, en definitiva, revelando al "sujeto", estos factores repercuten en la manera de comprender el carácter de "sujeto" de nuestra realidad humana. En primer lugar, se da el hecho histórico de una *negligencia* del pensamiento en relación al "sujeto", contrastada con el amplio interés de la filosofía a partir de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Buber. Tres razones encuentra Lonergan para explicar este "descuido": *la objetividad* de la verdad, que hacía descuidar la realidad del soporte ontológico (variable y condicionado) en quien intencionalmente se daba la verdad; la noción aristotélica de *ciencia* y la racionalista de *razón pura*, que prefería trabajar en forma deductiva, a partir de verdades evidentes; y la *explicación metafísica del alma*, como acto primero de un cuerpo orgánico, tan diversa de la atención fenomenológica en el sujeto.

En segundo lugar, reflexiona el autor sobre el "*sujeto truncado*", donde engloba las concepciones behaviorista (las operaciones interiores no cuentan), pragmatista (sólo las acciones externas y sus resultados) y el positivismo lógico (los datos sensibles y las estructuras lógicas). Su crítica se centra en mostrar cómo hay un desprecio de la actividad intelectual, sobre todo del "insight", en su función de responder a la interrogación, de captar la forma inteligible en las representaciones sensibles, y de fundamentar la conceptualización. Las consecuencias de este enfoque "truncado" las ve Lonergan englobadas en lo que llama un "conceptualismo", caracterizado por ser antihistórico (conceptos inmutables), excesivamente abstracto (atiende a la relación universal-particular, y descuida la relación inte-



ligible-sensible), y de una pobre noción de ser (como máxima abstracción, descuidando su carácter dinámico, proléptico y concreto). Esta injusta amputación del sujeto lleva, casi necesariamente, a una *concepción inmanentista del sujeto*, incapaz de autotranscenderse. Lonergan ve, como origen de esta inmanencia exagerada, una falsa concepción de objetividad, que es tomada unívocamente del campo de la ciencia empírica, en vez de verla como "composición de diferentes propiedades, que se fundan en diferentes operaciones". Y alude Lonergan a su conocida tríada: el nivel experiencial, el nivel de la intelección (insight) y el nivel reflexivo del juicio. Aquí introduce una sugerencia crítica a Kant (que padece esta univocidad de la objetividad), reforzada por una alusión al dinamismo interrogante del hombre, fuente de su autotranscendencia (no olvidemos cómo define Lonergan al ser: "el irrestricto deseo de saber"). Finalmente, y nos parece lo mejor del librito, habla Lonergan del "*sujeto existencial*". Se visualiza ahora al sujeto en la línea de lo que hace, delibera, evalúa, actúa. Se trata de algo que afecta ya al sujeto mismo: se hace a sí mismo, libre y responsablemente. Naturalmente que esta dimensión "existencial" no es ciega ni puede prescindir de la dimensión cognoscitiva. Lonergan va a distinguir seis niveles del "ser-sujeto" interrelacionados dialécticamente (en forma de "superación" hegeliana). En primer lugar, habla el autor de una potencialidad de ser sujetos, que se encuentra en nuestros estados de sueño o de coma; un nivel más claro es el de la ensoñación. Luego vienen los tres niveles ya nombrados: el experiencial, el intelectual y el racional. Y finalmente habla Lonergan de un nivel de "auto-conciencia racional", en el cual se da nuestro actuar libre y responsablemente. Lo importante es ver la unidad de los niveles, dada por el "desarrollo de una singular intención de objetivos plurales, intercambiables". Y, en definitiva, esta "intención" está movida por un dinamismo de realización del bien. Pero no del bien en el sentido aristotélico (objeto de apetito) o tomista (bien del orden), sino en un sentido trascendental de *bien de valor*. Esta noción de valor, paralela a la noción heurística de ser, es la que nos mueve a ir realizando lo "que conviene", lo que es bueno. Y esto en forma responsable y libre, porque al hacer el bien nos hacemos buenos. Y esta responsabilidad recae sobre el sujeto, y no sobre su inteligencia, o su voluntad o su razón práctica. De aquí que se pueda y se deba hablar de que el mundo humano es un mundo de sujetos existenciales. La última reflexión de Lonergan es una conexión de lo dicho con la metafísica. Y lo hace a través de la pregunta por la "bondad del mundo". Porque la reflexión existencial presenta la interrogación sobre la bondad del mundo. Lonergan muestra que sólo se puede afirmar la bondad del mundo, si se afirma la existencia de Dios, su bondad y su omnipotencia. Y la importancia de poderlo afirmar radica en que el hombre vive en el mundo, e incluso participa (en su naturaleza y psique) de él. Si el hombre no puede responder afirmativamente a la pre-

gunta por la bondad del mundo, quedará como un "*sujeto alienado*". C. Cullen.

*Internationale Dialog Zeitschrift*, I Jahrgang, 1968, 2, Herder, Wien, 102 págs. El segundo número de la *Revista Internacional del Diálogo*, de cuya aparición habláramos en *Stromata* de este año, págs. 81-83, está dedicado al problema del ateísmo. Este tema, de suyo poco "dialógico", está tratado con espíritu de diálogo por los colaboradores, tanto cristianos como marxistas. Abre la serie el artículo histórico de G. Rohrmoser "Sobre el problema del ateísmo de Pascal a Nietzsche", que se centra en el estudio de estos dos autores y de Kant. Para el autor, ya en Pascal se da la escisión entre el dios de la metafísica y el Dios bíblico, al que no se llega, como al primero, desde la certeza racional, sino desde la incertidumbre de la existencia. Sin embargo, la célebre apuesta pascaliana no menosprecia a la razón, sino que la reconoce en su capacidad de saber que ella no sabe. Con respecto a Kant el autor señala que su "¿qué me es lícito esperar?" ya prenuncia las actuales concepciones de Dios desde el futuro, y que el postulado kantiano de la existencia de Dios es el que garantiza la mediación, imposible para el hombre, entre la teoría y la praxis, así que es esa postulación la que libra de la alienación y da sentido a la libertad. Por fin, Nietzsche, con su "muerte de Dios", cuestiona en forma nueva a la teología, en cuanto que piensa hasta el fondo las consecuencias del "ocaso de la metafísica". El artículo de C. Fabro sobre "La positividad del ateísmo moderno" nos brinda en forma sintética la visión que el autor desarrolló en su voluminosa obra *Introduzione all'ateismo moderno*, y en otros trabajos, pues para él en el pensamiento moderno desde el *cogito* cartesiano se involucra ya un ateísmo estructural, constitutivo y positivo, al entenderse al ser como ser-de-la-conciencia que se pone a sí mismo como acto, libertad y autocreación (autoposición), lo que implica que la filosofía tiene no sólo la primera sino también la última palabra sobre el principio, el fundamento y el método. R. Pesch, en su artículo "Incredulidad y conversión — ¿Carencia de presupuestos como chance del kerygma cristiano?" estudia la carencia de presupuestos en la predicación de Cristo y de san Pablo, para luego hacer lo mismo con el kerygma hoy. Para ello se vale sobre todo de la problemática suscitada por la teología de H. Braun (Dios como una determinada forma de relaciones interpersonales), que obliga a plantear en forma nueva el problema del ateísmo, así como el del ateísmo como presupuesto de la fe. Es un mérito de la revista el de hacer conocer en Occidente trabajos de teólogos de los países comunistas, entre ellos del pastoralista católico yugoeslavo V. Fajdiga, quien escribe "Sobre algunas causas de la incredulidad" atribuibles a los creyentes, que a veces parcializan ya sea su visión integral del hombre, ya sea el mensaje cristiano, no presentándolo como la buena nueva que da sentido a toda la existen-



cia. Del lado marxista escriben W. Hollitscher sobre "La lógica del ateísmo", presentándonos una síntesis del ateísmo marxista centrado en la autocreación del hombre por el hombre y la crítica de la noción religiosa de creación, V. Gardavsky sobre "Los caminos de una confrontación" entre cristianismo y marxismo, y J. Krejci acerca de "Un nuevo modelo del ateísmo científico", que colocándose en una línea humanista y existencial (a veces recuerda a Garaudy, a veces a Bloch) presenta al ateísmo como autocrítica de toda tendencia conservadora o dogmática en el marxismo (especialmente de los años cincuenta), en cuanto que el ateísmo sería esencialmente "desmitificante"; también recalca la importancia del momento de la trascendencia en el marxismo, así como la valoración de la fe no religiosa. Ese ateísmo de nuevo cuño sería así una unidad de teoría y fe desmitologizada en el hombre. Tal concepción humanista del marxismo, abierta a la autocrítica, la trascendencia y la fe, se presta para que se vaya avanzando en el camino "del anatema al diálogo". En otro artículo del especialista norteamericano en ciencia de la religión, R. Mc Afee Brown, aborda también el problema "Fe y saber — ¿Antitesis o solidaridad?", en el que considera a la fe *assensus* y a la fe *fiducia* en cuanto fomentan la liberación del saber. El teólogo evangélico checo J. Lochman titula su exposición: "Evangelio para ateos", tomando la expresión prestada de un libro de J. Bromádka, pues se sitúa en la perspectiva de éste iluminada por años de experiencia teológico-pastoral en país comunista. Tres son las pautas que él ofrece: la desmitologización del ateísmo (es decir, su "des-demonización") mediante el reconocimiento de su relatividad histórica y teológica, el encuentro con el ateo a la luz del Evangelio para el cual lo primero no es la ideología sino el hombre, y además el testimonio que da el fruto de esos años manifestado en el actual diálogo de marxistas y cristianos. Por último, J. O. Carre tiene a su cargo la parte informativa acerca de "Islam y ateísmo — Controversia sobre el 'socialismo auténtico' en Egipto". Como en el número anterior, la revista presenta además en fichas de cartulina las reseñas de varios libros que se sitúan en la problemática que ella abarca. Este segundo cuaderno no defrauda las esperanzas que había suscitado la reciente aparición de este órgano de diálogo intelectual entre no creyentes y cristianos. J. C. Scannone.

F. Skoda, *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*, Freiburg, 1968, Herder, 159 págs. Podría parecer extraño que en la colección *Quaestiones disputatae* aparezca un estudio fundamentalmente informativo acerca de la filosofía soviética de la religión; pero, como lo dice el editor, Karl Rahner, en el prólogo de la obra, un bien informado conocimiento del interlocutor es imprescindible para una *disputatio* que debe ser diálogo disputante, y esta obra viene a llenar un

vacío en la literatura occidental sobre el marxismo. Su principal mérito es su objetividad y erudición, con un amplio conocimiento de las fuentes en su idioma original y en toda su profusión. Aún más, las abundantes citas, traducciones intencionadamente literales, ponen al lector que no sabe ruso en contacto casi directo con dichas fuentes. Éstas pueden desilusionar al lector occidental por su "simplismo" en su crítica de la religión y de la filosofía religiosa, pero no deja de cotejarlo con un hecho histórico de importancia capital para el mundo contemporáneo, que — como dice el prologuista — nos cuestiona también a nosotros, pues a un error, por más simplista que sea, que está haciendo historia, no se le puede responder con frases hechas.

La primera sección de la obra, que ocupa más de las dos terceras partes, es ampliamente informativa. Desarrolla los conceptos soviéticos de filosofía y religión, su explicación de ésta y de la conciencia religiosa, así como de la concepción de Dios; se estudian además la crítica soviética de la apologética católica, de la filosofía tomista, y en especial de las pruebas de la existencia de Dios, y se expone la visión que tienen los filósofos rusos actuales sobre las relaciones de la religión con la ciencia, la filosofía, la moral y el arte, así como la doctrina social de la Iglesia. De especial interés es la información sobre sus reacciones ante el Concilio Vaticano II y las encíclicas sociales de los Papas. En general, aparece tanto la falta de profundidad de la mayoría de las críticas, como su obediencia casi literal a los grandes clásicos del marxismo-leninismo y las directivas del Partido, que contrastan con la posición de eminentes marxistas no sólo occidentales, sino de otros países comunistas, como Checoslovaquia, quienes se han mantenido en diálogo con la filosofía occidental, no sólo creyente, y que por ello se han visto obligados a una profundización progresiva de sus puntos de vista y a una sana autocrítica. El solo cotejo de tantas citas de autores soviéticos recientes que este libro trae, con obras de marxistas, aun de marxistas ortodoxos, no soviéticos, es de innegable interés para el filósofo occidental, sea o no marxista. La segunda parte de la obra expone una breve crítica de cada uno de los puntos principales de la teoría y crítica soviéticas de la religión. Aquella no necesita descender a muchas honduras, sino solamente hacer patente la poca hondura de esas últimas. El autor, colaborador permanente del Secretariado para los no creyentes, y profundo conocedor de la literatura soviética sobre el ateísmo y la religión, corona su obra con una amplia bibliografía en ruso sobre esos temas, además de una bibliografía selecta de autores occidentales sobre el ateísmo marxista y de obras sobre filosofía de la religión y problemas relacionados con ella. Esta *Quaestio disputata*, aunque es una crítica sincera de una crítica, está escrita en espíritu de diálogo y se basa en una información precisa y exhaustiva. J. C. Scannone

Georg Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung*, Puster, Regensburg, 1967, 331 págs. Es ésta la investigación histórica más completa publicada hasta el presente sobre las interpretaciones de la perícopa del lavamiento de los pies en el Evangelio de Juan (13, 1-20), especialmente v. 6-10. En sucesivos capítulos, el A. va exponiendo las interpretaciones y exégesis a lo largo de los siglos, empezando por los Padres, tanto griegos y orientales como latinos (cap. 1); la Edad Media, en la Iglesia Oriental (teólogos bizantinos, Nestorianos, Monofisitas), y en la Iglesia latina (temprana Edad Media, primera escolástica, gran escolástica, tardía Edad Media, humanistas) (cap. 2); la Reforma y el Concilio de Trento, interpretaciones de protestantes y católicos (cap. 3); la "Aufklärung" (pietismo, racionalismo, ortodoxia protestante, exegetas católicos) (cap. 4); el Liberalismo (teólogos restauradores o conservadores, teología de la mediación —"Vermittlungstheologie"—, teología liberal, exegetas católicos) (cap. 5); la exégesis moderna, desde el fin de la primera guerra mundial hasta el presente, tanto entre los protestantes como entre los católicos (cap. 6); las interpretaciones en la Iglesia Oriental desde la Edad Media hasta el presente (cap. 7). Aparecen todas las interpretaciones que ha tenido el texto: rito de purificación; ejemplo de humildad y servicio; simbolismo sacramental (del bautismo, de la eucaristía, de la penitencia, un nuevo sacramento); sentido soteriológico, como tipo del servicio de Jesús a la humanidad, su obra salvífica que incluye o culmina en la muerte de cruz. A veces los exegetas proponen uno solo de estos sentidos, a veces combinan varios. El A. sostiene que el simbolismo sacramental está poco representado en los Padres (su trabajo empezó para comprobar privadamente una sospecha al respecto), aunque concede que lo refieren al bautismo, sin excluir necesariamente otros sentidos, Orígenes, Aafrates, Cirilo de Alejandría (muy de paso), Teodoro de Mopsuestia (bautismo de Juan), Tertuliano (dudoso), Paciano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio el Grande, usando algunas veces el lugar para probar que los apóstoles estaban bautizados. En el último capítulo (8), el A. expone su propia interpretación, basada en la crítica literaria. Distingue netamente dos capas en el Evangelio: la del Evangelista original (E), cuyo fin era reforzar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios en una o varias comunidades cristianas, respondiendo a las objeciones que la ponían en peligro, sobre todo de parte de los Judíos, y particularmente la de la muerte de Jesús en la ignominia de la cruz. Quiere mostrar cómo la muerte en la cruz es el perfecto cumplimiento de la obra salvífica encargada a Jesús por el Padre, la "hora" de la plenitud de su misión mesiánica, pues por ella vuelve a la gloria del Padre (pp. 287-288. El A. ha desarrollado estas ideas en su art. "Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangelium [Jo. 13-19]", *Bibel und*

*Leben* 9 [1968], 21-36). Su finalidad es cristológica y soteriológica, y está expresada en la primera y original conclusión del Ev., 20, 30-31.

La segunda capa es posterior y pertenece a un Redactor (R) que escribe ya en otra situación de la comunidad, en que el peligro no viene de afuera, por impugnación de la mesianidad de Jesús, sino de dentro mismo, por baja de la tensión espiritual y disensiones entre los cristianos, y que le hace añadir al Ev. frases y pericopas que no tienen ya una finalidad cristológica, sino parenética, de enseñanza, amonestación, consuelo y exhortación a la unión y caridad. Importantes secciones del discurso de Jesús en la última cena pertenecen a R, que las ha tomado de otras fuentes de la Tradición, y a veces utiliza las frases de E haciendo variar su sentido y tendencia (pp. 314-315. El A cree que R es también el autor de la 1ª Ep. de Jn. [a. c. p. 36]).

Los vv. 6-11 de la perícopa del lavamiento de los pies son obra de E, y tienen un único sentido cristo-soteriológico, en conformidad con la finalidad del Ev.; es un signo de la autoentrega de Jesús a la muerte en cruz, el servicio que presta a la humanidad, parte esencial de su misión mesiánica, y sin la cual no hay salvación ni participación con Cristo en la gloria. Así se explica la objeción de Pedro, que no entiende que es un signo de la obra salvífica, y la respuesta de Jesús "si no te lavo, no tendrás parte conmigo", con la total aceptación de Pedro. El diálogo tiene el fin de aclarar al lector el sentido de ese signo. No se trata de si Pedro acepta o no, sino de la necesidad de la obra mesiánica de Jesús de morir en la cruz, significada en el humilde gesto de lavar los pies. No hay ningún simbolismo ni referencia al bautismo, ni a ningún otro sacramento. La respuesta de Jesús en el v. 10 "el que se ha bañado no necesita lavarse" (la frase "más que los pies" [ei me tous podas] que traen varios mss. es un añadido posterior por incompreensión del sentido originario de 6-10 [p. 320]. Gran número de autores no lo incluyen en el texto [v. gr. Tischendorf, Lagrange, Huby, Hoskyns, Barrett, Braun, Michl, Schnackenburg, Mollat, Boismrad]. Algunos lo admiten [Godet, Bernard, Zahn, Leal, Mussner]), que por el verbo "telouménos" ha hecho ver a muchos una tal referencia, debe entenderse de la purificación en la sangre de Cristo, la muerte en la cruz redentora. Ningún otro sentido coincide con la finalidad del Ev. En cambio los vs. 12 ss. son de R como la segunda parte del discurso de la Cena, ambos muy parenéticos, en que Jesús es ejemplo para el amor y servicio mutuo. R. toma la perícopa anterior y la aplica a sus propios fines. Mientras que para E la muerte de Jesús es expresión de su amor al Padre y del cumplimiento de su voluntad, para R es signo de su amor a los suyos, y ejemplo fundante del amor mutuo que deben tenerse.

A esta exégesis del A. podemos observar que la distinción tan tajante entre E y R es cuestionable y que el origen y composición de este misterio evangélico es probablemente mucho más complejo, con sucesivas ediciones y redacciones bebiendo de una misma fuente y tradición joanina.

No habría por qué privilegiar a E sobre R (en la terminología del A), pues ambos pueden ser auténticamente joaninos (v. por ej., sobre el problema de la composición, R. E. Brown, "The Gospel According to John, I-XII", [Anchor Bible, vol. 29], 1966, pp. XXIV a XXXIX). Creemos que el significado básico de la escena es realmente la de ser un gesto significativo y conducente del sacrificio de la cruz; el servicio de Jesús es instancia y signo de la redención y purificación espiritual que por su "alzamiento" produce en los que creen en El (así Dodd, Wikenhauser, Schnackenburg, Hoskyns, Thüsing, Barrett, Mollat). El A. señala que la purificación del v. 10 está conectada con la muerte de Cristo, con su sangre, como es muy propio de Jn. (1 Jn. 1, 7; 3, 5; 4, 10; Apoc. 1, 5; 7, 14; 22,14). Es manifiesto, como en casi todo el N. T. Pero Jn. indica también como causa de purificación la palabra, la verdad. "Vosotros estáis puros por la palabra que os he anunciado" Jn. 15, 3 (Cfr. también 17, 17; 8, 32; 1 J 3, 9; por la interpretación del "sperma tou Theou" como la palabra de Dios). Ambas causas no están inconexas, pues la redención de los pecados que opera la muerte de Cristo debe ser creída en la fe, en la aceptación de la palabra, de la verdad (que para Jn es la Revelación que culmina en Cristo). En el corpus joanino ambos aspectos están a veces explícitamente unidos: Jn. 19, 35.37 ("sangre y agua... para que creáis... verán al que traspasaron"); 1 J 5, 6 ("agua... sangre... Espíritu-testimonio-verdad"); Apoc. 12, 11 ("vencieron por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio"). En la escena del lavamiento de los pies los discípulos están puros por su adhesión personal a Jesús en la fe (por eso Judas no lo está, v. 10c-11), por la aceptación de su palabra, que manifiesta toda la obra salvífica que realiza. La interpretación de varios Padres de que los apóstoles habían sido bautizados es innecesaria y anacrónica. De suyo pues la frase de Jesús puede entenderse sin ninguna referencia al bautismo.

Y sin embargo el conjunto del Ev., tal como nos ha llegado al término de su larga elaboración, muestra una clara intención de referir los actos y palabras de Cristo a la vida de los cristianos en la Iglesia, mostrando la perenne actualidad de Jesús, que Jn. quiere hacer ver como contemporáneo de todos los hombres (v. X. León-Dufour, "Actualité du quatrième évangile". Nouv. Rév. Theol 76 [1954], 449-468. D. Mollat, "L'Évangile selon saint Jean", Bible de Jerusalem, 21 ed. 1960, Introducción, p. 14-16). Por eso el Ev. está construido en tal forma que sus frases tienen a menudo dos o más significados, y que una misma escena puede representar el acontecimiento de la vida de Cristo, la forma en que ese misterio sigue viviéndose en la comunidad cristiana joanina, e incluso su significación para los hombres de todos los tiempos. De ahí las referencias o simbolismos sacramentales en los acontecimientos o palabras de Jesús (Jn. 3, 4; 5, 1-9.14; 6, 51b-58; 9, 7; 19,34; incluso quizás 20, 22). El Ev. muestra un innegable "interés sacramentario". No se puede pues excluir que incluso en la primera redacción de 13, 10 hubiese ya una alusión a cómo el cristiano en la

Iglesia recibía la purificación de sus pecados, operada por la muerte de Cristo, por la fe y el bautismo, en un gesto sensible que simboliza y obtiene su eficacia de la cruz de Cristo, como el gesto de Jesús lavando los pies de los discípulos se refería a esa muerte eficaz. Nos parece que el A. restringe excesivamente la finalidad que atribuye a E. Pero aunque fuera como dice, no quedaría invalidado que en reelaboraciones sucesivas se diera a ese pasaje un simbolismo bautismal, pues el A. mismo reconoce que R da nuevos sentidos a las frases anteriores. Repetimos, no hay por qué privilegiar a E respecto a R, como si fuera más auténticamente joanino.

El problema es y seguirá siendo discutido. El A. ha presentado coherentemente su argumentación, pero la descomposición analítica le hace perder un tanto la riqueza del texto actual. No quita que la obra sea valiosa, y la documentación reunida sobre las interpretaciones a lo largo de la historia presta un apreciable servicio a la exégesis de esta rica e intrigante pericopa. J. M. Casabó Suqué.

J. Molitor, *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*, Patmos Düsseldorf, 1968, 112 págs. Este es un estudio muy original y enriquecedor. Analiza el autor cuatro ideas fundamentales del NT (salvación; *metánoia*; resurrección y apariciones; escatología) a la luz de las versiones arameas (=siras) de los escritos neotestamentarios y de las traducciones armenia y geórgica, influenciadas por las iglesias sirias. Los resultados son muy instructivos. Lo más llamativo es constatar que las expresiones "salvar, salvador, salvación" del NT griego aparecen siempre en la tradición sirio-araméa como "vida, vivificador", etc. O sea, la salvación se concibe en categorías de *vida*. El autor registra 34 ocurrencias del fenómeno. La *metánoia* ('cambio de mentalidad' según la etimología griega) es entendida por las versiones mencionadas como *conversión* (araméico *tâw, teyâbûtâ, tewâ, tewâyâ*). Cita 12 ejemplos. En el balance final (p. 41 s) hace el autor una rapidísima referencia a idéntico uso en la literatura rabínica antigua. Pero me llama la atención un grave descuido: el tema de la *conversión*, en el preciso sentido que revelan las fuentes sirias, es muy frecuente en los manuscritos del Mar Muerto (personalmente, he recogido más de una docena de instancias). Además, el vocabulario (*shûb, teshûbâ*) y las ideas de Qumrán derivan netamente de la predicación profética, con su exigencia de la vuelta a Yahvé (en Qumrán se usa más la fórmula "volver a la ley de Moisés"). Cfr., por otra parte, W. L. Holladay, *The Root shûb in the OT with particular reference to its usages in covenant contexts* (Drill, Leiden, 1958), y J. Giblet, *Les sens de la conversion dans l'AT: La Maison-Dieu* n. 90 (1967), 79-92. Ahora bien, estas observaciones nos llevan a una conclusión muy importante, a saber, que las versiones sirias habían entendido la voz *metánoia* de los Evangelios en su auténtico sentido bíblico y profético. Significa, además, que los mismos autores del NT acuñaron o utilizaron dicho vocablo para expresar

una idea bíblica, y no griega, como sucedió con *dóxa* y otros términos. En el capítulo dedicado al vocabulario de la resurrección, deduce Molitor que la tradición aramea no habla de “ser resucitado” (*egerthênai*, como es frecuente en el texto griego) sino de un “levantarse” (cfr. también la forma arcaica de Mc 8:31, 9:31 y 10:34; en cambio comp. Mt 16:21, 17:23 y 20:19; Lc 9:22, pero cf. 18:33). En los relatos pascales es más notoria la coincidencia de los cuatro evangelios (“fue resucitado”) contra la tradición siria, geórgica y armenia (“se levantó”). Con esto, Molitor cree anular la afirmación de Oepke (art. *egeirô* en el TWNT 2, 334) según el cual la idea de la propia resurrección de Jesús aparece sólo desde la teología de Juan. El proceso sería inverso, pues el substrato arameo (el autor no explota el uso hebreo del verbo *qûm* “levantarse”, ¡que está en la base!) demuestra la originalidad de la idea de “levantarse” (=autorresurrección). También en cuanto a las apariciones, afirma el autor que el verbo *óthê* no significa “apareció, se manifestó”, sino “fue visto (por)” (cf. Jn 21:1; Lc 24:33 s en la tradición aramea). De la misma manera, por tanto, debe traducirse la expresión en 1 Cor 15:3-7. Se destaca al *testigo* ocular, más que la objetividad de la aparición.

Un interesante capítulo final muestra que la escatología es una “compleción” y no un “fin” del mundo. Al griego *teléô* responde el arameo (y hebreo!) *shallem* “completar, concluir”. También *teleiôô*, *suntelêô* debe poseer ese matiz. Así, Mt 28:20 no se refiere al fin del mundo, sino a su “compleción”. Sólo que Molitor no deduce que *ese* es el sentido que, por inferencia, le dieron los mismos redactores *griegos* de los Evangelios, quienes no tenían un vocablo apropiado para el hebreo y arameo *shallem*, como lo tenían para *malé* (llenar = *plêrôô*). J. S. Croatto.

H. Schmökel, *Das Gilgamesch Epos*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966, 131 págs. El *Poema de Guilgamesh* es muy consultado últimamente para comparar la concepción mesopotámica de la existencia humana con la bíblica y griega. Ante el fallecimiento decepcionante de su compañero Enkidu, Guilgamesh va a preguntar a Utnapishtim —el héroe del diluvio— el secreto de la inmortalidad, pero sólo para aprender que es un privilegio único de los dioses. Busca entonces la inmortalidad terrena, simbolizada en la planta de la vida. Mas una serpiente se la roba, cambiando de piel y rejuveneciendo. Guilgamesh debe contentarse con una inmortalidad relativa, la “fama” de sus gestas en Uruk. J. S. Dunne ha hecho en su *The City of the Gods* (N. York, 1965, p. 67-221), una comparación original entre Guilgamesh y Ulises. Este rechaza el ofrecimiento de la diosa Calipso que le sugiere pedir la inmortalidad; su único deseo, su *nostalgia*, es retornar a su patria. Era mejor vivir con Penélope en Ítaca que con Calipso en la isla salvaje de Ogiigia. Guilgamesh busca la inmortalidad, Ulises la rechaza. La inmortalidad no le fascina, es una vida huera, “sombria”. La renuncia a la vida eterna aflora también en dos mitos semíticos, uno acádi-

co (Adapa) y otro cananeo (Aqhat). Con matices distintos, todos revelan una desconfianza por el mundo de los dioses. Los mitos contrarios —Guilgamesh, Adán, Hércules— expresan la intención fundamental del hombre de trascender esta existencia mortal.

El *Poema de Guilgamesh*, por tanto, no es una simple leyenda. Refleja una filosofía de la existencia. De ahí el interés de la traducción rítmica y comentada que nos presenta el prof. H. Schmökel, conocido orientalista. La epopeya aparece muy bien distribuida, con divisiones y títulos de orientación. El autor incorpora los fragmentos de las versiones hitita o asiria que completan el texto clásico. Al final (p. 128) se incluye el pequeño fragmento hallado en 1959 en Meguido, en el norte palestino. Por la adición hitita (p. 24), ausente en Pritchard, *ANET*, p. 73 b, sabemos de la creación de Guilgamesh como un semidiós. La figura de Enkidu, modelado de arcilla por la diosa Aruru, es entendida como la de una “imagen divina” (p. 28). El comienzo y el final del poema exaltan los muros de la ciudad heroica de Uruk (I, i, 11 ss. y XI, 303 ss.) con frases que hacen pensar en las descripciones del Salmo 48:13 s. En la descripción del Arca, Utnapishtim menciona las varas para impelerla, una especie de remos traseros. Creo que el Arca de Noé, descrita en el Génesis, debía incluir ese elemento esencial: ¿no estará oculto en el vocablo *ammâ* de Gn 6:16: “Harás un techo al Arca y la rematarás con remos en la parte superior...”?

En el relato del hallazgo de la planta de la vida (p. 110 s.), Schmökel resalta lo trágico de la historia de Guilgamesh. Si comparamos con la pérdida de la inmortalidad por Adán (Gn 2-3), notamos la diferencia: aquí hay una causa humana, moral y libre. En el poema acádico la razón es externa, obra del destino. Por eso Guilgamesh, desgraciado, se lamenta (tableta XI, 293 ss.), mientras que Adán asume la responsabilidad de su acción. J. S. Croatto.

N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Reinhardt, Munich, 1966, III, 388 págs. El origen de esta obra son las conferencias que Söderblom pronunciara en Inglaterra en 1931, publicadas luego en sueco (1932) y en inglés (1933). El título original de las mismas, “formas básicas de la religión personal”, indica ya el espíritu de simpatía hacia toda experiencia religiosa humana que el obispo de Uppsala poseía y reflejaba. De hecho, fue uno de los iniciadores del movimiento ecuménico protestante. El presente libro, que culmina con un capítulo dedicado a la revelación cristiana de Dios, es más bien un ejemplo de la aceptación de las otras formas religiosas como “preparación evangélica”. Pasando de un “descubrimiento” a otro, el autor describe los grandes tipos de religiones no cristianas, tomando valores característicos, v. gr. la religión como entrega fervorosa en la devoción *bhakti* hindú, o como fe en un suceso salvífico en el budismo *Mahayana*, o como lucha contra el mal en el zoroastrismo persa. Trata también de las religiones primitivas, del

hinduismo, de Sócrates, de Israel, de las religiones helenísticas. Si el Dios de Israel se revela en la historia como Salvador, el *Brahman* de las Upnishadas védicas, el fundamento del *átman* del hombre, se entrega e identifica con ese *átman*. *Brahman* no es un Ser personal, pero poco importa, si es lo sagrado trascendente y salvador, piensa Söderblom. Cualquiera de los capítulos de este libro resulta instructivo, tal vez más por el calor de la interpretación simpática de las distintas experiencias religiosas que por los datos técnicos que aporta. Cuando se refiere al mosaísmo como la religión de la "revelación en la historia" (pp. 255 ss.) destaca primeramente una serie de diferencias entre el hinduismo y la Biblia, tanto en la concepción de Dios como en la del hombre. Si el ideal del hindú consiste en lograr la unidad de su ser inmortal (el *átman*) con *Brahman*, y si toda la ascética y el "conocimiento" se orienta a ese encuentro o, mejor, a ese "descubrimiento" decisivo, en la Biblia todo es acción, situación concreta, historia. Dios no es un problema, sino el hombre y su ser histórico. El ideal del hebreo no está en descubrir al Absoluto en el Sí mismo, sino en realizar la justicia revelada por Dios. Los textos bíblicos nunca son pura psicología, o especulación filosófica, ni un simple monólogo. Siempre domina la relación dialogal con Dios. Al señalar tres coincidencias fundamentales entre la Biblia y la filosofía Vedánta de la India (la unidad de Dios, su espiritualidad y su totalidad-de-sentido para el hombre), Söderblom subraya al mismo tiempo el aspecto relevante que aquélla otorga a esas características.

En resumen, *El Dios Viviente* de Nathan Söderblom es un libro muy formativo y que lleva a la reflexión. J. S. Croatto.

K. H. Schelke, *Theologie des Neuen Testaments*. I: *Schöpfung*, Patmos, Düsseldorf, 1968, 172 págs. Este primer volumen, dedicado a la creación, toca los temas del mundo, el tiempo y la historia, y el hombre, a la luz de las ideas cosmogónicas del AT (resumido) y sobre todo del NT. La síntesis véterotestamentaria, tal vez un poco desordenada, es fundamental, ya que el NT prolonga la fe creacional de Israel. Pero un Pablo, por ejemplo, adopta fórmulas también del estoicismo, aunque corregidas (v. gr. Rom 11:36), como corrige en un sentido progresivo y cristológico los esquemas del AT (por ej., 1 Cor 8:6 b, o Col 1:15 ss.). Los textos creacionales de Juan ilustran a su vez el trasfondo bíblico y pueden compararse con las ideas gnósticas de más tarde, v. gr. en la combinación de los temas de la luz y de la vida en relación con la cosmogonía o la salvación (cf. Salmo 36:10; Sab 7:10.26 s.; Jn 1:4; Corpus Herm. 1:16.9. 12.21.32). De más está decir que el cuarto evangelio no separa, como la gnosis, la luz de la creación misma. Para Juan, como para el AT, la luz y la vida se refieren a las realidades de este mundo, esencialmente bueno. El autor hubiera podido resaltar más este aspecto. En cambio, reserva más adelante (pp. 67 ss.) un apartado para resumir las concepciones filosófi-

cas sobre el origen del mundo, esp. desde los jonios hasta Plotino (idea del mundo-kosmos). Cf. en particular la conclusión del *Timeo*, de Platón (92 c) donde se afirma que el *kosmos* es un "viviente visible que abarca todo lo visible, dios sensible imagen del Dios inteligible, muy grande, óptimo, muy bello y perfecto". Es una lástima que el autor no haya elaborado más extensamente el paralelismo (v. gr. sapiencial) y las diferencias entre el pensamiento cosmogónico de la Biblia y el del *Timeo*. Pero observa justamente que para los hebreos el mundo no es tanto un "ser" como un "suceso" debido a la voluntad creadora de Dios (p. 68). En otras palabras, de las categorías cosmológicas se pasa espontáneamente a las temporales y antropológicas (o teológicas).

En el capítulo sobre el tiempo y la historia; señala Schelke que para el pensamiento bíblico éstos no son meramente una secuencia de sucesos, sino un movimiento hacia la meta impuesta por Dios. Son teleológicos. Por otra parte, están anclados en la creación, que le da sentido, ya que uno es el plan total de Dios. Si el griego busca la armonía del mundo en una matemática arquetípica, el hebreo la encuentra en la Palabra creadora y conductora de la historia. Si para aquél la historia es una manifestación dentro del cosmos, para éste es *el mundo* una manifestación dentro de la historia (p. 85).

Muchas otras riquezas contiene este libro de Schelke. Como programa de "teología" bíblica, es excelente. Los tres volúmenes siguientes estarán dedicados a la historia salvífica y revelación, a la moral, y a la Iglesia y escatología. J. S. Croatto.

R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, Macmillan, N. York, 1967, 237 págs. "La profecía hebrea es el elemento supremo que diferenció la religión israelita de las otras religiones contemporáneas y le otorgó una supervivencia que no tuvieron aquéllas". Esta sola cualificación axiológica que el autor hace (p. 40) de la profecía bíblica indica la importancia del tema para la teología y su "relevancia" para toda tradición anclada en la revelación bíblica.

Más que una introducción, la obra de Scott es una excelente síntesis para terminar la lectura de los escritos proféticos. No se detiene en ambientar a cada profeta, sino en reflexionar sobre la función, el mensaje y el sentido del profeta en el seno de Israel. La superación de la profecía como predicción y adivinación, y su diferencia con respecto a la apocalíptica, ayudan a "aislar" mejor la gran figura del profeta bíblico, ya con relación a los otros pueblos, ya por referencia a las etapas iniciales del profetismo israelita. Aquellas diferenciaciones son provechosas ya que nos muestran, por ejemplo, las falsas interpretaciones de Daniel y del Apocalipsis en los quiliastas que los leyeron como profecía-predicción y no como profecía-mensaje (punto de coincidencia, creo, entre profecía y apocalíptica). Cabe señalar también, entre otras bondades del libro, la oportunidad

de remarcar el "lenguaje" y otras características de la predicación profética, v. gr., la preeminencia de lo ético. En ese plano tiene sentido tanto el cumplimiento como el no cumplimiento de muchos oráculos; así, la amenaza de Isaías 17:1 contra Damasco ('mirad, Damasco dejará de ser ciudad, se trocará en un montón de ruinas') no se realizó nunca, pero ello no modifica el valor de la palabra del profeta como *interpelación* al hombre. Scott destaca también a lo largo de su obra la orientación de la profecía a la historia, pero resulta impreciso al calificar el futuro profético como "incidental" (p. 13 s.), aunque en el capítulo dedicado especialmente a la historia (al presente de Israel) como ámbito de la profecía hay más precisión. De hecho, los oráculos "de futuro" se explican por la misma importancia del presente y por la conciencia teleológica que vive Israel, o sea, si el presente condiciona el futuro a través de la fidelidad a Dios, las amenazas o las promesas de futuro dan su sentido profundo al momento presente de la respuesta de Israel. De cualquier modo, señalamos como especialmente enriquecedor el capítulo dedicado a "los profetas y la historia" (pp. 131-157). Así mismo, hace resaltar el autor la *homogeneidad* del fenómeno profético de Israel, no tanto por el "hecho" cuanto por las persistencias de la misma gran temática y orientación. Una teología bíblica de la Palabra de Dios sirve también para ubicar al profeta israelita en un contexto muy particular dentro del profetismo común (pp. 84 ss.). Al indicar la cesación del impulso profético al final de la época persa, Scott la atribuye a la presión creciente de la Ley normativa (p. 59). La antorcha vital de la profecía pasa luego a la apocalíptica, por un lado, a la salmodia y la "sabiduría" por otro. Esta observación, hecha al pasar, debería ser comentada, pues no deja de ser sugestiva.

En conjunto, el libro de Scott es un complemento al clásico de Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (1962). J. S. Croatto.

A. van Kol, *Theologia moralis*, 2 tomos, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1968, 823 y 713 págs. *Teología moral* es el primer manual de teología moral aparecido después del Vaticano II. Esta circunstancia es relevante porque el autor queriendo ser por una parte fiel a la tradición ha hecho suyas también las recomendaciones del Concilio respecto de la enseñanza de la moral, apoyando sus tesis en la Sagrada Escritura en una medida notablemente mayor y más inteligente de lo que solían hacer la mayoría de los conocidos manuales preconciarios. La obra consta de dos tomos. El primero contiene la moral general y especial, el segundo la moral sacramental. En esto procede según el sistema tradicional, ya que modernamente se tiende a relegar la moral sacramental a un tratado especial canónico-pastoral, ya que de lo propiamente moral esta parte tiene muy poco. En la moral general y especial sigue el autor en grandes líneas la disposición propia de los manuales tomistas, lo que para la moral especial significa seguir el orden de las virtudes teologales y cardinales. Sorprende

un poco el hecho de haber dedicado tan poco lugar a la virtud de la prudencia, tan importante en el sistema moral. Otra de las características de la obra es la carencia casi total de la casuística, excluyendo radicalmente todo caso raro y obsoleto. La bibliografía es moderna y selecta. Además de los documentos del Vaticano II y aún posteriores a él se encuentra en los lugares respectivos muy buena selección de libros y artículos (de más de 150 revistas en todos los idiomas modernos) para que los lectores puedan sin dificultad profundizar y ampliar sus conocimientos con la ayuda de los escritos más recientes y calificados. La obra ha sido escrita en latín, lo que a primera vista sorprende, pero al destinarle el autor a lectores cultos de no importa qué parte del mundo, no tuvo otra alternativa. Por eso también el tratado de justicia et jure es relativamente corto, porque se omiten todas las referencias a los Códigos civiles que como es sabido juegan un papel importante precisamente en esta materia. Los lectores tendrán que consultar sus respectivos códigos civiles nacionales. La presentación tipográfica es excelente, lo que facilita el uso y hace agradable la lectura. Cada tomo lleva al comienzo un índice de materias y al final un índice alfabético de los temas. Creemos que la ciencia moral ha sido enriquecida con una obra de gran utilidad para todo aquel que quiere estar al día en las cuestiones de teología moral. A. Kukovica.

M. Müller, *Grundlagen der katholischen Sexualethik*, Pustet, Regensburg, 1968, 195 págs. El autor del libro *Los fundamentos de la ética sexual católica* quiere esclarecer la esencia de la sexualidad desde el punto de vista de la ética católica y de ahí hacer comprensible los imperativos éticos que rigen esta materia. Al comienzo muestra el autor cómo la actitud de los hombres frente a la sexualidad ha sido a menudo la de incomprensión y hasta de cierto temor y qué impedimentos habría que vencer para llegar a una actitud sana al respecto. En el siguiente capítulo es desarrollada la idea fundamental teológica sobre la sexualidad: Dios crea al hombre a su imagen, lo crea para el amor, como varón y hembra y los destina a llegar a una unidad moral. Por lo que también la expresión máxima de esta unidad, el acto conyugal, es en el hombre algo totalmente distinto de las uniones sexuales de todos los demás seres vivos. El primer pecado destruye la armonía que reinaba en el hombre entre las distintas capas de su ser, lo que lleva consigo tristes consecuencias también para la relación entre el varón y la mujer: no ya unión de amor, sino más bien lucha por quién dominará a quién. En el cuarto capítulo se habla del puesto que ocupa la mujer antes y después de la venida del cristianismo y qué puesto ocupa en la esfera no influenciada por él, en el paganismo. El cristianismo devuelve a la mujer la plena dignidad e igualdad con el varón. Pero Müller muestra también que en la historia de la cultura cristiana hubo algunas desviaciones al respecto. Algunos, aún de los más grandes escritores cristianos, no han sabido desprenderse siempre y totalmente del influjo pro-

veniente del paganismo que los rodeaba y que veía en la mujer un ser inferior al del varón. El capítulo quinto es dedicado al estudio de las diferencias físicas y síquicas, entre el varón y la mujer. Algún dato fisiológico no concuerda ya con los últimos hallazgos de la medicina; por ej., el autor afirma que un óvulo retiene el poder de ser fecundado a lo sumo durante 24 horas, mientras que la medicina moderna habla ya de las 48 horas. Muy interesantes, personales y bien elaborados son los últimos tres capítulos de la obra, en los que se habla de las diferencias síquicas entre el varón y la mujer, de las formas del encuentro entre ellos y del pudor como ambiente propicio para salvaguardar la sexualidad. Con fino sentido de análisis penetra el autor en estas cuestiones apoyándolas con ejemplos bien escogidos. En general se puede decir que el libro de Müller es un valioso aporte a la ética sexual católica especialmente por este penetrante análisis de varios puntos hasta ahora en esta materia poco o nada explorados. Por eso lo estimamos como imprescindible para cualquier ulterior estudio de la cuestión y una buena guía práctica para los matrimonios y educadores en general. A. Kukovica.

E. López Azpitarte, *La oración contemplativa: evolución y sentido en Alvarez de Paz*, Biblioteca Teológica Granadina, 1966, 201 págs. El autor estudia la evolución y sentido de la oración contemplativa en el clásico escritor jesuita, entendiéndolo por *evolución* (cap. 1-3) el desarrollo y proceso de la contemplación con la acción y su síntesis. En el primer tema, Alvarez de Paz ocupa un lugar céntrico entre dos épocas, como epílogo de toda la época anterior, abierto a la que a continuación se inicia; y en el segundo tema es, dentro de la Compañía, el maestro indiscutido de una corriente de interpretación que hasta el día de hoy venía prevaleciendo (pp. 5-6) y que en seguida diremos hasta qué punto es actual, y hasta qué punto puede cambiarse.

En la conclusión, López Azpitarte retoma ambos temas subrayando el papel de Alvarez de Paz, dentro de la Compañía, en defensa de la contemplación en los hombres de acción (pp. 196-197). Nos interesa el último tema, porque el problema de las relaciones entre la contemplación y la acción es actual, como lo demuestra la importancia que se le dio en la última Congregación o Capítulo General de la Compañía de Jesús (véase el Decreto de la oración comentado en *La ley ignaciana de la oración*, Stromata, 23, [1967], pp. 3-89; traducción y acomodación inglesa *Igratius'own Legislation on Prayer*, Woodstock Letters, 97 [1968], pp. 149-224). Y también se la dan autores como H. Sanson, en *La spiritualité de la vie active* (cfr. Ciencia y Fe/Stromata, 20 [1964], p. 319), y J. Auer, *Weltoffener Christ* (cfr. ibidem, 18 [1962], p. 129) y tantos otros que hemos comentado en diversas ocasiones en esta misma revista (ibidem, 17 [1961], p. 160). Nos parece que, en este tema, Alvarez de Paz mantiene la tensión entre la contemplación y la acción en un punto muerto por así decirlo, o sea, de no fácil

solución para la acción, precisamente porque su punto de vista es demasiado contemplativo. Esto último se nota en el recurso a la vida llamada *mixta*, introducida en la historia de la espiritualidad, y que el Concilio Vaticano II ha hecho prácticamente a un lado, volviendo a la concepción tradicional de sólo dos vidas, la contemplativa y la activa, mientras que Alvarez de Paz considera a la vida mixta como tradicional y más perfecta (p. 156). Otro punto de vista que no ayuda es la búsqueda de lo más perfecto en sí (p. 157), no porque sea falso, sino porque no es práctico: en la práctica, lo que interesa es la gracia o carisma que a cada uno le da Dios, y que se debe buscar en la misma experiencia de cada uno (véase la carta de S. Ignacio al Duque de Gandía, MIGN., Epp. II, p. 236). Nadie duda de la *necesidad* de la contemplación: pero para el contemplativo es una *fuerza* necesaria de vida, mientras que para el activo es una *consecuencia* necesaria de su acción. Por eso, al hablar de "primacía en sí" crea, en la práctica, una confusión; mientras que hablar de la "necesidad" permite distinguir ulteriormente ambas necesidades, la una propia de la vida contemplativa y la otra, propia de la vida activa. Con ello desaparece la vida "mixta", porque ambas vidas, la contemplativa y la activa, son "mixtas", aunque cada una a su manera propia. La concepción unilateral de la contemplación como fuente (con el consiguiente olvido de la contemplación como consecuencia o culmen necesario) tiene como consecuencia obvia la concepción de la vida mixta como distinta e intermedio entre la vida contemplativa y la vida activa. Esta distinción acentúa innecesariamente la distancia entre la vida contemplativa y la vida activa; y esta distancia no se aminora al reconocer el dinamismo activo de la vida contemplativa así unilateralmente concebida (p. 158). No basta pues decir que la señal de la verdadera contemplación es que tienda a la acción (p. 160), sino que hay que decir expresamente que la señal de la verdadera acción es su tendencia a la contemplación, en la que debe desembocar. La vida "mixta" es una vida activa "fallida", y por eso pensamos que, al recurrir estos autores a ella, mantienen a la vida activa en "punto muerto" y lo único que logran es "salvar" la vida contemplativa. La verdadera tradición, que quería salvar tanto la vida contemplativa como la vida activa, no recurrió a la concepción intermedia de la vida "mixta", sino que insistió en el dinamismo contemplativo de la vida activa. La tradición no consideró a la vida activa como obra de la naturaleza (p. 163), y a la vida contemplativa como obra de la gracia, sino que, para ella, una y otra eran obra de la gracia y carisma personal. Vistas las cosas desde fuera, tanto el "horario" del contemplativo como la "actividad" del activo, pueden ser obra de la naturaleza; pero la "vida" de ambos es gracia y es carisma. Por eso no creemos que sea feliz —como el autor lo cree (p. 164)— la frase de Nadal "in actione contemplativus", mientras que creemos feliz toda frase que exprese de alguna manera el "círculo" de acción y contemplación (p. 165): la primera frase nace de un prejuicio en favor de la contemplación *en sí*, mientras que la segunda frase evita



todo prejuicio, y deja lugar a que se considere como mejor la gracia o carisma en cada uno. Teniendo en cuenta, como ideal común, al "círculo de contemplación y acción", el contemplativo debe buscar, como señal de la genuinidad de su "horario" de contemplación, su tendencia a la acción, mientras que el activo debe considerar ser señal de la genuinidad de su "actividad", su permanente tendencia a la contemplación. Confirma su acción, y ésta es el camino más fácil para llegar a ella. Como decía el Beato Fabro: "... noté con claridad y lo sentí así, que quien, guiado por el espíritu, busca a Dios en sus acciones, mejor lo encontrará después en la oración" (Mon. Fabri, *Memoriale*, pp. 554-555, n. 126; la edición crítica francesa —Edit. Christus. 1959—, pp. 211-212, lo expresa mejor aún, porque indica que frecuentemente se quiere, a la inversa, encontrarlo en la oración para hallarlo luego en la acción, mientras que el camino de Fabro es precisamente el otro). Más aún, la contemplación. M. A. Fiorito.

## HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

C. Cullen

En este boletín hemos reunido diversos estudios que dicen a la historia de la filosofía. Comenzamos por el *Manual de Historia de la Filosofía*<sup>1</sup>, de Johann Fischl. Se trata de una presentación extremadamente sintética de toda la filosofía, desde sus orígenes griegos hasta nuestra época. El autor divide la historia de la filosofía en tres períodos: la filosofía de los griegos, la filosofía de la edad media y la filosofía moderna, con subdivisiones didácticamente pensadas en cada período. Sin duda que la obra encierra muchos simplismos. Pero esto es casi inevitable en un "manual", que pretende abarcar en 579 páginas más de 25 siglos de filosofía. La bibliografía es buena para iniciarse.

Necesitábamos en castellano una obra de conjunto sobre el pensamiento filosófico budista. El Padre Ismael Quiles acaba de publicar su *Filosofía Budista*<sup>2</sup>, fruto de estudios sobre el tema tenidos durante cinco años. El autor, director del Instituto de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, Buenos Aires (de la que es su actual Rector), ha hecho también varios viajes al Oriente, alguno de ellos patrocinado por la Unesco. Su intención es exponer la filosofía budista, sobre todo acerca del hombre y del Absoluto (cfr. *Stromata* [Ciencia y Fe]. 16 [1960], 399-406; 17 [1961], 313-317; 18 [1962], 55-90; 211-273; 21 [1965], 415-448; 22 [1966], 3-24) con el fin de sondear los puntos de contacto y contribuir así a un acercamiento, cada día más necesario, entre oriente y occidente. La obra tiene tres partes: la primera expone el *marco histórico*, en dos capítulos, uno dedicado a Buda y otro al desarrollo del budismo; la segunda y tercera partes exponen la *filosofía budista*, centrada en dos grandes preocupaciones: el "yo real" y el "yo ilusorio", por un lado, y el "Nirvana" y el "absoluto", por el otro. El libro es fundamentalmente expositivo, pero el autor hace interesantes reflexiones críticas, sobre todo desde su propia "filosofía in-sistencial" (cfr. *Más allá del Existencialismo*. Miracle, Barcelona, 1958 y *Tres Lecciones de Metafísica in-sistencial*, Balmes, Barcelona, 1960). La presentación es muy clara y seria, con abundante bibliografía. La obra será indispensable para el lector de lengua castellana, que se interese por la filosofía budista.

<sup>1</sup> J. Fischl, *Manual de Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1968, 579 págs.

<sup>2</sup> I. Quiles, *Filosofía Budista*, Troquel, Buenos Aires, 1968, 525 págs.