

bis *Thomas von Aquin*. Studien zur Geschichte des Katholischen Moraltheologie. Regensburg, Pustet, 1954. 325 p.

SCHEFFCZYK, L. *Die Grundzüge des Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena*. München, K. Zink, 1957. xxx-956 p.

"En la p. 500, n. 13 el A. vuelve a poner en duda la confusión que hacía Eriúgena entre G. de Nyssa y G. de Nacianzo" (M. Cappuyns en BTAM, IX).

TRINICK, J. *St. Gregory of Nyssa and the rise of Christian mysticism*. Burning Glass Papers, XXVI. Shorne (Kent), Ridgeway House, 1950. 35 p.

VANSTEENBERGHE, E. *Autour de la docte ignorance*. Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, XIV, 2-4. Münster i. W., 1915.

VÖLKER, W. *Kontemplation und Ektase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, F. Steiner, 1958. xv-263 p.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Montaigne, 1968, 316 págs. Abocarse a la lectura de una obra como la *Fenomenología del Espíritu*, no es tarea fácil. Y más aún si el lector desea llegar a una interpretación correcta de la misma. Pero interpretar significa no sólo buscar las implicaciones de dicha visión en el aquí y el ahora sino que previamente, y para que dichas implicaciones sean válidas, interpretar una obra es expresarla en su contexto, comprendiéndola y respetándola por lo que ella es. Este primer momento de la interpretación implica un lento trabajo de desciframiento del texto mismo. Es a esta tarea principalmente a la que está dedicada la obra de P.-J. Labarrière: *Estructuras y movimiento dialéctico en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*.

Uno de los méritos mayores de este análisis consiste en haber mostrado una nueva concepción de la relación entre las diversas secciones y entre éstas y las figuras. La figura expresa, en el interior de la conciencia, la traducción del movimiento unitario de la obra en una estructura determinada (p. 41), cada figura sólo se puede definir, pues, adecuadamente con relación a todas las figuras que contiene la Fenomenología (p. 43). Todas las totalidades elementales se consuman en totalidades más vastas (secciones), siendo *el Todo* la recolección de estas estructuras diversas en la unidad del movimiento que las coloca. Sin embargo esta atención a cada etapa no debe oponerse a la consideración del encadenamiento de las figuras y de sus relaciones mutuas. Es por eso que no se puede interpretar correctamente una de estas figuras si no se la capta, en su insuficiencia misma, como un llamado para su propia superación. A fin de ordenar y clasificar el material, el autor distingue tres tipos de paralelos: a) los que surgen de la linealidad del desarrollo, y que aseguran su continuidad lingüística y conceptual realizando el encadenamiento de los diferentes momentos unos con respecto a otros; b) los que surgen de una circularidad estática, mostrando las estructuras de la obra; c) los que traducen su circularidad dinámica, es decir la vuelta de un movimiento idéntico a través de contenidos diversos (p. 57). Al exponer el *método* de la fenomenología hegeliana el autor nos hace tomar conciencia del modo cómo se encadenan los elementos fundamentales en los que se da a conocer la significación que los unifica. Podemos distinguir dos totalizaciones: una que abarca a las secciones *conciencia*, *conciencia de sí* y *razón* y otra que da, con el saber absoluto, el sentido último de la obra (p. 69). Así pues la relación entre la sección *Espíritu* y las que la preceden es de un tipo especial: el movimiento conciencia/conciencia de sí/razón, será presentado como una unidad significante constituida por el Espíritu en el elemento

de la conciencia. La sección *Religión*, en cambio, será determinada como el Espíritu en el elemento de la conciencia de sí. Frente a esta nueva oposición, el saber absoluto será la totalización última de las totalizaciones parciales (p. 111). Conciencia-autoconciencia y razón son recapituladas en la sección Espíritu en el elemento de la conciencia. La relación de la Religión con la sección precedente es de diferente tipo: ella se manifestará como conciencia de sí respecto de las cuatro primeras secciones tomadas globalmente como la conciencia del Espíritu (p. 148). Conciencia y conciencia de sí son los términos que estructuran el movimiento que anima a la Fenomenología. Hemos visto cómo se oponen en el individuo singular y luego a nivel del Espíritu (las cuatro primeras secciones constituyen el Espíritu en el elemento de la conciencia, mientras que la Religión lo considera en el elemento de la conciencia de sí). El saber absoluto manifiesta la unidad de estos dos puntos de vista unilaterales. Esta unidad existe ya plenamente en sí, de manera que lo que está en juego es la toma de conciencia de lo que ya fue realizado (p. 186). Sería falso, sin embargo, oponer conciencia y conciencia de sí: sería mejor decir que uno de estos momentos representa la unidad conciencia-conciencia de sí desde el punto de vista de la conciencia, y el otro, esta misma unidad desde el punto de vista de la conciencia de sí. La captación del dinamismo que se ha desplegado en la riqueza del contenido y que reposa en la unidad simple de estas figuras últimas, mostrará la verdad de la relación que las une. A esta totalización de totalizaciones precede el Saber Absoluto. El muestra la unidad del movimiento dialéctico que se despliega en las múltiples estructuras: en él se lleva a cabo la unificación de las dos reconciliaciones.

A partir de estos resultados es posible esclarecer en parte las preguntas que surgen para la interpretación de la obra y su situación respecto al corpus hegeliano. Respecto al primer punto el autor estudia la relación entre lógica y cronología, mostrando cómo hay una cierta ambigüedad hasta la sección Espíritu a propósito de la significación de las correlaciones históricas (p. 238). Por el contrario, en la sección *Espíritu* entramos en el movimiento de una lectura de la realidad histórica, y las figuras que volvemos a encontrar se dan verdaderamente *en el tiempo*. Aquí surgirá verdaderamente el problema: si existe verdaderamente una *ciencia* de las experiencias de la conciencia, el dinamismo interno de sus relaciones significantes está inscrito en su efectividad misma, de tal manera que *lo lógico* no es en realidad otra cosa que *lo cronológico* comprendido en el desarrollo de su racionalidad inmanente. Pero esto no quiere decir que la historia esté predeterminada, ni tampoco que no quede lugar para la contingencia como tal: es demasiado evidente que en su desarrollo concreto, lejos de ser puramente racional, ella permanece a menudo presa de las particularidades selladas sobre sí mismas, sustraídas al universal verdadero que es el fundamento del sentido. Lógica y crono-

logía corresponden pues a ritmos diversos en el desarrollo de la realidad.

Es el desarrollo circular el que define a la Fenomenología como "sistema": la Ciencia no es solamente el campo de reflexión que se abre más allá de la Fenomenología y de la que ésta daría la clave, sino que más bien el recorrido mismo de esta Fenomenología ofrece una primera *presentación* de este desarrollo sistemático (p. 247). Pero esta captación conceptual del devenir histórico, esta revelación del *sentido*, se operan a través de una tensión que no puede ser depasada, entre la opacidad de lo que sobreviene y el esfuerzo de inteligencia que el filósofo despliega a propósito de este dato imprevisible. El concepto de filosofía exige pues a la vez la supresión del tiempo y su nueva justificación: pues no hay inteligencia del devenir si la linealidad que lo constituye encuentra su negación en el término acabado, —pero, a la inversa, este término no puede ser afirmado como tal si no se distingue en él y se colocan fuera de él las etapas de su engendrarse siempre nuevo—. Lejos de poner un término a la historia, el saber absoluto la funda de la manera más rigurosa, hasta en su misterio más desconcertante. Únicamente librándose a la contingencia y a lo serio de una historia concreta, que no está de ninguna manera predeterminada, el Espíritu se revela como el *Soi* absoluto, capaz de penetrar y de asumir la sustancia efectiva del mundo. Sin embargo, dado que el objeto de la Religión se encuentra sobredeterminado por el Absoluto que se revela en él, y permanece en dependencia estrecha con una forma representativa que suprime la libertad de su surgimiento imprevisible, es esencial ahora dejar que ese objeto mismo se despliegue según su ritmo propio, en la exterioridad efectiva de la existencia *natural* e *histórica*. El Sistema desarrollará esta exigencia.

Tal es el recorrido que nos propone el autor. Creemos que su mayor mérito consiste en mostrarnos la riqueza de contenido de la *Fenomenología*. Esa riqueza no consiste en un entrelazar arbitrariamente conceptos buscando su reconciliación, sino más bien en suscitar en nosotros una actitud de compromiso con la realidad, haciéndonos capaces de acogerla y de decirle con la palabra liberadora que ella espera. Sin embargo, podemos preguntarnos también, junto con el autor, si el silogismo total del sistema hegeliano hace plena justicia a la contingencia (p. 263), es decir, si podemos aceptar, junto con Hegel, un espíritu absoluto que no tenga cicatrices. Como subrayábamos al comienzo, una de las originalidades del autor consiste en mostrarnos las relaciones que existen entre los múltiples pasajes paralelos (unas 250 correlaciones). Como hemos visto, esto nos abre la posibilidad de una lectura de la letra, y por tanto del sentido, de una obra tan compleja como es la *Fenomenología*. Completan este estudio dos apéndices que contienen las listas de textos paralelos citados en el análisis y una clasificación de los paralelos correspondiente a la distinción hecha en la primera parte (i.e.: falsos paralelos, paralelos de estructuras y paralelos de movimiento). R. Capurro.

Wer ist das eigentlich, Gott?, Kösel, München, 1969, 290 págs. La pregunta acerca de Dios ha permanecido durante siglos en la zona de lo privado, de lo íntimo. Sin embargo hoy día ha vuelto nuevamente a su verdadero contexto: es decir ha vuelto a ser una pregunta de gran relevancia para nuestra comprensión del hombre y del cosmos, del espíritu y de la técnica, de la salvación y la política. Por lo tanto exige ser tratada con total apertura. El presente libro, que lleva por título: *¿Quién es verdaderamente eso que llamamos Dios?*, es fruto de un curso radial y contiene un conjunto de artículos de eminentes pensadores contemporáneos (p. e.: K. Rahner, A. Görres, H. Fries, B. Welte, J. Ratzinger, J. B. Metz, etc.), quienes presentan el tema dentro de las más variadas problemáticas. La "Meditación sobre la palabra Dios" (K. Rahner), que nos introduce de una manera breve y estimulante en el tema fundamental, nos muestra que esta "palabra" posibilita al hombre la pregunta por la totalidad, y que, por lo tanto, cesando ella, cesa también el hombre (p. 17). Ella pertenece a la esencia de nuestro lenguaje. Y ella permanece siempre aunque sea como pregunta. Ella está allí, y pide ser escuchada en el amor, en donde se libera nuestra propia libertad. Los tres capítulos en que se divide esta obra no están implicados entre sí. Las distintas exposiciones están presentadas de una manera casi esquemática lo que las hace a menudo más vigorosas. Los puntos de vista de la psicología profunda (A. Görres), de las ciencias naturales (H. Schafer) de la literatura (H. Flügel), de la filosofía (R. Spaemann), de la política (B. Vogel), de las ciencias sociales (H. J. Wallraff) y de la teología (H. Fries) están presentados en el primer capítulo. El científico tiene acceso a modelos, que no son pruebas de Dios (Schafer), y cuya aceptación depende de una decisión personal. Desde el punto de vista de la política (Vogel) la fe en Dios significa que el amor cristiano y la justicia no se ubican sólo en el campo de lo privado sino que se ha de realizar también en el terreno abierto de la vida. Nuestra relación con Dios es, pues, una nueva vida en la existencia para los otros. Dios es el tema central de la teología actual (H. Fries) y es tarea de la teología el liberar al hombre. El segundo capítulo presenta una mirada retrospectiva sobre la historia, y va detallando las distintas respuestas: la veterotestamentaria (A. Deissler), la neotestamentaria (J. Blank), la griega (K. Kerényi), la patristica (N. Brox), la de la alta escolástica (B. Welte), la moderna (H. R. Schlette), la del siglo XIX (J. Möller). En realidad Jesús de Nazareth no tiene ninguna relación con la pregunta por Dios, sino con la realidad de Dios, como fuerza salvífica del hombre. Jesús no trajo una nueva teología (J. Blank) sino que manifestó a Dios a través de sí mismo, de su palabra y sus obras. En definitiva lo importante no es lo que yo sé de Dios, sino si acaso Dios es para mí una realidad. Si esto es así, entonces está cerca el Reino de Dios que Jesús anunció. Finalmente el tercer capítulo nos presenta algunas perspectivas para el futuro. ¿Puede haber fe sin Dios? (M. Seckler), ¿cuál es la relación de la fe con el pensamiento cien-

tífico? (H. Rombach). ¿Qué pensar frente a las provocaciones del ateísmo? (J. Améry), ¿qué relación tiene la fe en Dios con la crítica ideológica? (W. Dirks), ¿qué influencia tiene la teoría de la evolución con respecto a la fe en la creación? (J. Ratzinger), ¿hay oposición entre el Dios soberano y la época del planeamiento? (A. Auer), ¿el Dios que viene es también la esperanza del hombre del futuro? (J. B. Metz). Finalmente podemos decir (H. Vorgrimler) que la pregunta *¿Quién es verdaderamente eso que llamamos Dios*, ha sido también un preguntarse por "¿quién es Dios?" y por "¿si acaso Dios es?", y "¿cómo Dios no es?", y "¿cómo es Dios?"... En fin, este libro pide todo tipo de información, pero lo que es más importante aún, podría decirse que eso constituye la finalidad de la obra, el lector debe dar un paso más y pasar de la información a la discusión a fin de que la pregunta por Dios vuelva a su verdadero contexto. R. Capurro.

Psychobiology, The Biological Base of Behavior, Freeman, S. Francisco, 1967, 382 págs. La obra "psicobiología" contiene 45 artículos, cuyo objeto es presentar las bases biológicas subyacentes en los comportamientos animales y humanos. Naturalmente no se pretende abarcar todos los campos. Se busca más bien mostrar los nuevos descubrimientos de la psicología, que por su interés y relevancia dan una idea rica, concreta y experimental del tema fundamental. El libro está organizado en diez secciones. La primera introduce al comportamiento animal a partir de algunos ejemplos sugerentes. N. Tinbergen describe la actividad compleja, fascinante, pero estereotipada del espinó en su acción reproductiva, que va desde la nidificación hasta el cuidado de los pequeños. S. L. Washburn y I. De Vore estudian la vida social de los babuinos y su simbiosis con los impalas y proveen material para una mayor comprensión de la cohesión de la tropa, su autopreservación y relación con el ambiente. A. D. Hasler y J. Larsen explican el misterioso comportamiento del salmón de volver al mismo estuario donde ha sido incubado, por sus experimentos, que sugieren la solución en la habilidad del pez para oler las sustancias químicas en el agua. El clásico trabajo de K. von Frisch sobre el lenguaje de las abejas es completado por el de A. Wenner, el cual revela que la comunicación depende también de la transmisión de sonidos entre los miembros del enjambre. K. Lorenz en su trabajo sobre la evolución del comportamiento, llega a conclusiones interesantes y que tienen aplicaciones a diversos problemas, sobre todo los relacionados con la herencia e influencia cromosómica. W. C. Dilger realiza un estudio comparativo entre especies diferentes pero muy emparentadas con resultados muy positivos. Sus experimentos sobre cruzamiento llevan a una conclusión de gran interés: es casi cierto que casi todos los comportamientos, aun los llamados instintivos, son el resultado de influencias genéticas y experienciales. La segunda sección considera los determinantes fisiológicos del comportamiento instintivo. En primer lugar se presenta una moderna versión de los experimentos de Hess que demostraron la existencia

de centros de control en el cerebro. E. von Holst y U. von Saint Paul, por la aplicación de electricidad llegan a la afirmación que se puede inducir en los pollos todos los tipos de acciones y vocalizaciones que naturalmente se dan en ellos. Además, que la inducción eléctrica de un cierto estado inhibe otros centros de tensión. Fischer utiliza la estimulación química. Y muestra que productos químicos, hormonas, etc., aplicados a ciertas partes del cerebro producen alteración en el comportamiento. Una idea importante que se desprende de su trabajo es que las neuronas del cerebro no están espacialmente organizadas, sino codificadas químicamente en cuanto responden a productos químicos específicos, como una parte del control de la actividad. Levine complementa lo anterior mostrando que la sensibilidad de las células cerebrales está en parte determinada por influencias hormonales durante la maduración de las mismas, sobre todo si se consideran las hormonas gonadales. Lehrman trata las acciones reproductivas de las palomas de anillos y sus diversos componentes (corte, nidificación, etc...), los cuales son dirigidos por diferentes hormonas y estímulos. Los cambios son fundamentalmente producidos por cambios en la secreción de la pituitaria y en las hormonas sexuales. Como síntesis de estos estudios diremos que el cerebro, las glándulas y los órganos sensibles obran conjuntamente para la realización de los comportamientos. La sección tercera mira las determinantes experienciales. H. F. Harlow muestra cómo los monos pequeños sin madres, o sin un adecuado remplazante, no desarrollan las relaciones sociales. Hess en su artículo *Imprinting* en los animales añade a las conocidas afirmaciones de Lorenz que la cantidad de "imprinting" depende del esfuerzo empleado por el polluelo en su período crítico para seguir a su madre o lo que se le parezca... A. M. Guhl expone las modificaciones del comportamiento adulto analizando el orden social (orden del picotazo) de los gallineros, que se caracteriza por una jerarquía lineal dominante. La sección cuarta estudia un nuevo factor, el aprender-memoria. H. Gleitman examina algunos problemas planteados por el aprender de los animales. Saca una doble conclusión importante: pueden aprender realidades, aun evitando sus respuestas; la respuesta aprendida no es sólo un patrón o pauta de movimientos. R. E. Gerard estudia el proceso fisiológico de la memoria y habla de la ignorancia que todavía se tiene. Proceso muy complejo en el cual se podrían distinguir dos mecanismos diferentes según que la memoria sea a corto o a largo plazo. Lo cual confirman el artículo de B. B. Boycott sobre el aprendizaje de los pulpos, y el de L. R. Poterson acerca de la memoria a corto plazo. La sección quinta se dirige a los aspectos comparativos del aprender, teniendo presente la inteligencia. M. E. Bittermann se dedica a su evolución y observa que no es continua. El elefante, considerado por algunos como muy inteligente, es el objeto de las experiencias de B. Rensch, el cual le atribuye la capacidad de aprender y retener un buen número de respuestas complejas. Contra la opinión de un innatismo intelectual está el trabajo de Harry y

Margaret K. Harlow, "Aprendiendo a pensar", que sostiene que la habilidad de niños y monos no es innata sino adquirida por la experiencia de solventar problemas. La sección sexta pasa a considerar la estimulación sensible, la motivación y la emoción. Las experiencias de A. Butler, "Curiosidad en los monos", dan resultados interesantes: solucionan problemas aunque no haya premios, y que la curiosidad es un regulador importante del comportamiento en estos sujetos infrahumanos. La importancia de una variada estimulación sensorial es demostrada por los efectos que producen las estimulaciones restringidas en los hombres, y son expuestos por W. Herson en la Patología del Fastidio. Para el autor la variación de la estimulación sensorial es esencial para que las funciones humanas se efectúen normalmente. Otro tema interesante es el presentado por J. Olds, pues muestra que las estimulaciones eléctricas en ciertas zonas del cerebro son altamente gratificantes para el animal. Los dos últimos artículos se refieren a los aspectos fisiológicos de los estados emocionales. En uno se estudia las úlceras que pueden darse en los monos, cuando ejecutan acciones análogas a la de los ejecutivos; en el otro se expone el hecho que diferentes estados emocionales están acompañados por reacciones fisiológicas diferentes. En la profundización del estudio sobre el comportamiento la sección sexta da un paso más dedicándose a las relaciones entre el sistema neural y los comportamientos. En el artículo "Cómo reciben los estímulos las células", W. H. Miller, F. Hatliff y H. K. Hartline describen algunas de las neuronas sensoriales especializadas, que son capaces de convertir o traducir varios tipos de energía en señales eléctricas, que pueden ser tratadas por otras neuronas y seguir el proceso. El problema que esto implica está tratado en el artículo "Cómo comunican las células" de B. Katz, donde la conducción aparece dependiente de especiales propiedades del axon neuronal, en particular de su permeabilidad selectiva a diversos iones. Los dos estudios siguientes se refieren a los *patterns* del sueño, y a la formación reticular, la cual está íntimamente relacionada con las actividades del estado de vigilia-del no-estar-dormido. El primero fue escrito por N. Kleitman, y el segundo por J. D. French. Finalmente R. W. Sperry en "La gran comisura cerebral" detalla el resultado de experimentos que han elucidado las funciones de los sistemas comisurales. La sección octava, "Bases fisiológicas de la sensación y de la percepción" analiza ya los sentidos particulares. Los dos primeros trabajos se refieren al sistema auditivo. G. von Békésy describe el mecanismo que lleva los sonidos a los impulsos nerviosos. M. H. Rosenzweig explica cómo el sistema nervioso utiliza tal información en la localización de los sonidos. Los dos siguientes tratan el sistema visual. O. H. Hubel en "El cortex visual del cerebro" expone cómo las propiedades analíticas de las neuronas en el cortex visual de los gatos está en función de análisis más elementales en niveles inferiores del sistema visual. Ahora bien, como los vertebrados inferiores a los mamíferos carecen del cortex visual, W. R. A. Muntz des-

cribe cómo análisis complejos son también llevados a cabo en niveles más primitivos del sistema visual. Esta sección se completa con el trabajo de E. S. Hodgson sobre los receptores gustativos. La novena se dedica a los determinantes de la percepción. El primer tema es la percepción del dolor, por R. Melzack, experiencia elusiva y compleja, en la cual entran factores no sólo corporales, sino psíquicos. El segundo trata una cuestión relacionada con la filosofía, cuál es el origen de la forma-percepción. R. L. Fantz experimenta sobre este particular y encuentra que ciertas capacidades perceptuales son innatas. Pero para la explicación total de la percepción el autor requiere además maduración y aprendizaje. R. M. Pritchard discute en "Imágenes estabilizadas en la retina" las alteraciones dadas en la percepción, cuando los receptores visuales reciben una constante estimulación. La plasticidad del sistema senso-motor es analizada por R. Held a través de las consecuencias que aparecen cuando se induce experimentalmente distorsiones visuales. Mientras que la dependencia en ciertos aspectos de la percepción visual de experiencias anteriores y sugerencias del contorno ambiental es el asunto que se propone F. P. Kilpatrick en "Experimentos de la percepción". La décima y última sección estudia algo de suma actualidad, la influencia de las drogas en el comportamiento. H. E. Himwich pasa revista a diversos estudios bioquímicos, neurofarmacológicos y comportamentales sobre drogas consideradas como tranquilizadoras. En "Drogas de la verdad", L. Z. Freedman plantea el problema de su uso y llega a la conclusión que no hay evidencia de que el sujeto diga solamente la verdad, cuando se le aplica. El trabajo de J. R. Weeks con animales, a los cuales se les hace adictos a las drogas en la experiencia del laboratorio, da una rica información sobre el proceso por el cual alguien se hace adicto a las drogas. En el último artículo F. Barron, M. E. Jarvik y S. Bunnell, Jr. examinan con algún detalle la información concerniente a las fuentes, farmacología, efectos subjetivos y de conducta, y el uso de algunas de las drogas halucinógenas. Este volumen nos ha resultado una buena selección de los artículos de *Scientific American*, y realmente es recomendable por los trabajos presentados, las ilustraciones, las fotografías, y los diagramas. No entramos en discusión sobre cierta terminología discutible filosóficamente, o que, por lo menos, exigiría más matices, pues la obra es estrictamente científica y en ese contexto esas afirmaciones pueden pasar. Por eso la recomendamos a todos. R. Delfino.

K. B. Madsen, *Theories of Motivation*, The Kent State University, Kent (Ohio), 1968, 365 págs. En la obra de Madsen, *Teorías de la motivación* se deben tener en cuenta las siguientes características generales. Trata sólo en forma indirecta de los hechos que constituyen las bases empíricas de las teorías expuestas. Contiene un estudio comparativo de las diversas teorías de la motivación, lo cual lo diferencia de muchos otros con el mismo tema. Cubre un período de 3 a 4 décadas, pero no es una des-

cripción histórica de la evolución de la psicología motivacional. Por tanto no puede ser clasificado como una Historia de la Psicología, sino propiamente como una disciplina metacientífica, especie de filosofía de la ciencia. Así resulta de interés para el filósofo y para el científico-psicólogo. La primera parte presenta los problemas metateóricos más generales de la psicología y los presupuestos necesarios. Tenemos una exposición de la metaciencia en sus cuatro ramas: filosofía de la ciencia, historia de la ciencia, psicología de la ciencia, sociología de la ciencia. Se las discute por separado y se procura organizarlas en una ciencia sistemática de la ciencia. Se analiza lo implicado en las teorías científicas, y sus problemas fundamentales. Finalmente se da una visión general de la manera cómo encarará el estudio de los casos particulares, juntamente con una rápida visión de las teorías de la motivación antes de 1900. La segunda parte consta de dos subpartes: una analítica y la otra comparativa. La analítica contiene el análisis de las diversas teorías de la motivación realizado primeramente con respecto a la estructura de las mismas; luego con respecto a sus contenidos (definiciones e hipótesis); finalmente, lo más original, se reconstruye la teoría. En el proceso analítico se dan muchas citas, las cuales constituyen las bases y la confirmación de las afirmaciones sustentadas por los teorizantes. Los autores estudiados son 20, divididos en dos grupos según la importancia y extensión del trabajo que se les dedica. El grupo superior está formado por McDougall, Tolman, Young, Allport, Lewin, Murray, Hull, Hebb, Tinbergen, McClelland. El grupo inferior tiene a Frenkel-Brunswick, Masserman, Freeman, Moore, Maier, Cattell, Fench, Stagner y Karwosi, Skinner, Holt-Hansen. Para completar y actualizar la nómina de autores y estudios en un suplemento se da un sumario de los últimos libros sobre psicología de la motivación. La parte comparativa tiende a encontrar los rasgos comunes de las tendencias dominantes en las teorías estudiadas en vista de una síntesis. El esquema seguido es el mismo que en el estudio analítico: comparación de las estructuras de las teorías; comparación de las definiciones e hipótesis de la motivación; síntesis de las teorías estudiadas, que corresponde a la reconstrucción vista en las teorías individuales. El resultado de la síntesis se presenta en forma de una teoría sistemática de la motivación. La teoría consiste en algunas definiciones formales, 5 axiomas y 26 hipótesis. Los principales contenidos de los 5 axiomas son los siguientes: el comportamiento es determinado por procesos dinamogénicos y directivos en combinación. La motivación central es interpretada fisiológicamente como el nivel energético especialmente del sistema reticular, y más especialmente de los centros motivacionales del hipotálamo. La motivación central es el resultado del efecto combinado de impulsos de los varios órganos del organismo, de estímulos del ambiente, y la influencia de procesos cognoscitivos (probablemente en la corteza). La motivación central es influenciada también por las diferentes disposiciones individuales, sean consti-

tucionales, sean adquiridas. El autor considera que su teoría no es la última palabra y más bien debe ser considerada como provisional. Es una obra recomendable a pesar de poder discutirse el punto de vista del autor. Sobre todo tenemos una buena exposición y síntesis de las doctrinas tratadas. Hay una abundante bibliografía y un completo índice onomástico y de materia. R. Delfino.

G. Scherer, *Nueva comprensión de la sexualidad*, Sígueme, Salamanca, 1968, 314 pág. Nuevos y positivos aportes para un mayor conocimiento de la sexualidad son presentados por G. Scherer en su libro *Nueva comprensión de la sexualidad*. En su primera parte expone los fundamentos metafísico-antropológicos, con el fin de preparar la recta intelección de lo que constituye directamente el tema propuesto. La mentalidad es espiritualista y cristiana. Por eso los estudios se proyectan a dilucidar los tres problemas (en nuestra opinión) fundamentales, cuando se considera la naturaleza humana elevada al plano sobrenatural, o sea: la realidad personal con su apertura o relación dinámica al ser, a Dios, y su expresión propia el amor; el verdadero significado de la corporeidad humana, esencialmente diferente de la del animal, que recibe todo su sentido de lo espiritual, y pasa a ser la transparencia de la persona; el misterio del ser a la luz de Jesucristo, sobre todo en el misterio pascual. La segunda parte es como una consecuencia de las consideraciones anteriores aplicadas a la sexualidad y al matrimonio. En ella se analiza el amor conyugal como conocimiento a partir de la nueva energía del enamoramiento, por la cual el mundo recibe nuevos significados, hasta la significación escatológica del misterio sexual. Otros dos temas estudiados consecutivos del estado matrimonial son la entrega y unión, amor y fecundidad. En ellos estudia los problemas de más actualidad, como ser el control de la natalidad, la unión permanente, etc... Finalmente se dedica un capítulo a las relaciones prematrimoniales. El libro nos ha resultado un trabajo profundo y optimista de la sexualidad y de la vida matrimonial. A veces sus consideraciones pueden parecer algo extremistas, como cuando habla del eros o del significado vital del "orgasmo", etc... Con todo, quien es capaz de ver en la sexualidad la exigencia de la persona en su encarnación y lo que posibilita la apertura y comunicación existencial de nuestra corporeidad, como sostenemos nosotros, verá que detrás de la aparente idealización hay mucho de verdad. Aprobamos también su opinión con respecto al control de la natalidad y al modo de realizarlo. El acto sexual fundamentalmente es la afirmación del amor personal proyectado a la creatividad. Pero, y es nuestra concepción, esa creatividad se expresa de dos maneras: uno la básica, que llamamos la re-creatividad, por la cual ambos mutuamente se re-crean como hombre y como mujer; la segunda, que no puede ir contra la anterior, la procreatividad, por la cual la unión se proyecta a la realización de un nuevo ser. En otras palabras por la mutua re-creatividad

tiene sentido el acto como pro-creatividad. Hacer del acto un "medio" para tener hijos, es olvidar la dignidad del cuerpo humano que se es, para transformarlo en una máquina que se tiene... Naturalmente, puesto que procreatividad es plenitud y exigencia del amor personal siempre proyectado a lo más en el plano de la comunicación de sí, deben darse motivos muy serios para que se quiera positivamente evitar la procreación. Demás está decir que recomendamos esta obra de Scherer. R. Delfino.

M. E. Wolfgang, F. Ferracuti, *The subculture of violence*, Social Science Paperbacks, London, 1967, 387 págs. El subtítulo de la obra de M. Wolfgang y de F. Ferracuti, *La subcultura de la violencia* nos indica el fin primordial que se han propuesto y el modo de encarar el trabajo. Por eso el primer esfuerzo es determinar el significado de la palabra integración, sus diversos tipos, y la posibilidad, mejor imposibilidad, de una realización perfecta de la misma, cuando se trata de una teoría. El capítulo segundo continúa en el nivel de una teoría general, pues presenta cuestiones, como las siguientes: ¿cuál es el sentido de la criminología?, ¿cómo definir al criminologista?, ¿cuáles son las tendencias principales en el campo de la criminología? De entre las diversas tendencias los autores han elegido la dos más llamativas por su divergencia: la criminología sociológica, que busca leyes frías, abstractas, derivables de la congeries de ics compartamientos considerados criminales; la criminología clínica proyectada al diagnóstico, al pronóstico individual, y al tratamiento, como sucede en medicina o en psicología. El estudio de estas tendencias lleva a la conclusión pesimista que junto con la necesidad de la integración, se ha dado y se da exactamente lo contrario. El capítulo tercero está dedicado al campo especial de la investigación, la subcultura de la violencia y una conceptualización integrada. Naturalmente antes de la proposición de la tesis se exigen las dilucidaciones de dos términos básicos: el de subcultura y el de valor. Lo relacionado con la subcultura exige tener en cuenta que ésta implica la existencia de juicios de valor o de sistema social, que se apartan de los valores centrales de una cultura más amplia de la cual forman parte. A partir de esto se puede comprender los problemas que plantea, las realidades que la constituyen, sus relaciones con la dominante, sus normas de conducta, los grupos sociales, los roles, etc... que son expuestos por los autores. Con respecto a los valores se debe distinguirlos de las normas, analizar los criterios y las mediciones a utilizar. Una vez aclarados estos términos, se expone la tesis de la subcultura de la violencia a partir del estudio de las diversas teorías explicativas de la violencia, comenzando por la de Freud. El estudio termina con un corolario conteniendo siete proposiciones, las cuales tienden a corroborar la tesis nombrada. Se relacionan especialmente con el uso y causación de la violencia. El capítulo cuarto trata la literatura de la violencia, especialmente la homicida, con la intención de mostrar las convergencias y divergencias entre los hechos

criminales y la formulación teórica. Un trabajo concienzudo en que se tiene en cuenta lo biológico, lo psiquiátrico y la psicometría. El último capítulo es reservado para los estudios sociales, sus investigaciones sobre los homicidios, el tratamiento y la búsqueda, referidos a la subcultura de la violencia. Resulta además una crítica a ciertos trabajos de los sociólogos. Hacemos resaltar la parte dedicada a la situación de ciertos países en desarrollo. Es una obra con abundantísimas y selectas notas y referencias, que hacen de ella un buen instrumento de trabajo. A lo cual se agregan los completísimos índices onomásticos y de materia. Tiene un material muy rico para los que se dedican a esta clase de estudios. R. Delfino.

J. Daniélou, *La Foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, París, 1969, 146 págs. Esta pequeña obra, *La Fe de siempre y el hombre de hoy*, escrita en un estilo fluido y lleno de unción, está hecha sobre la base de las conferencias organizadas por los Equipos Notre-Dame para laicos que desean encontrar los fundamentos de su cristianismo. Bajo esta perspectiva tenemos que juzgarla, sin pedirle más de lo que se propone. El primer capítulo se refiere a la crisis religiosa en el mundo moderno y hace una exposición sumaria y clara de la situación del hombre de hoy en el mundo técnico y científico, en el cual —según Daniélou— la interrogación fundamental que el hombre se hace a sí mismo no es ya por la posibilidad de dominio sino por el sentido de ese dominio, por saber al servicio de qué concepciones va a poner esos enormes recursos (p. 9). ¿Qué será de la civilización técnica? Sólo un humanismo religioso podrá dar a luz una gran civilización. El autor constata que hoy nace algo nuevo; una reacción de vitalidad que quiere afirmar la integridad de la fe. Guiado por esta constatación dedicará este libro a proponer los fundamentos de la fe. Dos son los problemas al plantearnos el hecho de la fe: en primer lugar el problema de Dios y en segundo el de Jesucristo. Y ante este planteamiento se ha de tener presente las dificultades que pueden suscitarse como son las del antagonismo ciencia-religión (“si la ciencia ha suscitado dificultades a la fe, ella es la primera que puede remitir a la fe”, p. 21), dificultades que provienen de la voluntad de total libertad, del ideal de sinceridad que verá como represión a la moral... La secularización, problema muy actual, la problemática de la muerte de Dios, tienen un aspecto verdadero en su dimensión horizontal, pero no es completa la visión que presentan y ciertamente no es la totalidad del cristianismo (p. 32). La solución a este problema es algo importantísimo para que el mismo cristianismo no sea perdido, para que no desaparezca el pueblo cristiano. ¿Cómo podemos proponer hoy de una manera convincente para los hombres de nuestro tiempo esta realidad de nuestra fe en Dios?, se pregunta el autor. Y procurará dar respuesta explayando en primer término los *fundamentos de la creencia en Dios*, lo cual es necesario aun para quien tiene fe, porque hablar de Dios a otros es también hablarse a sí mismo (p. 38). El punto de partida tiene

que ser lo que constituye una experiencia común al conjunto de los hombres: el hecho de reconocerse ligado por ciertas exigencias, por el corazón (p. 43). Inquiriendo en esta línea llegaremos a constatar —en la experiencia de la libertad— que nada puede limitar mi realidad personal, que no sea finalmente una realidad personal. Hallo el límite sólo en otro ser personal, y esto es la consecuencia de un plan. Es Dios el que está fundando todos los valores en los que yo creo. No se trata de una demostración por lo exterior, sino de encontrar lo que hay de profundo en el corazón del hombre y de mostrar que esto que es profundo en su corazón no tiene justificación y realidad sin una referencia al Dios viviente (p. 51). En este sentido debemos superar el plano del sentimiento y ratificar por la reflexión, por la razón, lo que creemos en el plano de la experiencia fundamental. Los capítulos restantes están destinados a la *religión natural y revelación cristiana*, donde es fundamental la distinción que hace Daniélou entre una y otra, diciendo que en la primera hay un movimiento del hombre hacia Dios, mientras que en la segunda el movimiento se daría de Dios hacia el hombre. Los otros capítulos están destinados a presentar el *contenido de la fe*, ya se trata de la revelación y no de la religión natural; *los fundamentos de la fe y el crecimiento de la fe*. Tengamos presente lo que dijimos al comenzar: no debemos apartarnos de la perspectiva de esta obra. Sin embargo nos animamos a decir que *La Foi de Toujours et l'homme d'aujourd'hui* es más feliz al presentar la fe de siempre que al hacer la relación al hombre de hoy día. Esto se debe quizás a que no se considera la realidad concreta del hombre de hoy, aun del cristiano, para quien la problemática de la secularización y el peligro del secularismo significan mucho más que una amenaza para su vida futura. Quizás el autor al proponernos el punto de partida, el corazón del hombre —“lo cual no es sensibilidad sino el hombre profundo”— (p. 42), hace referencia más bien a la experiencia concreta de Agustín (p. 43) o probablemente a la suya propia, que a la inquietud del hombre de hoy. Por eso su obra, que sin duda tiene unción y da testimonio de la fe del autor, por no abordar directamente y con mayor detención y profundidad este aspecto del hombre actual no posee la fuerza que pretende. L. N. Pastor.

H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Schöningh, München, 1967, 629 págs. La obra de Mühlen (cfr. Stromata, 21 [1965] pp. 634-635; 24 [1968], p. 453) que en palabras de G. Dejaifve constituye un *tournant* en la Eclesiología (cfr. N. R. Th., 97 [1965] pp. 961-963), podría ser definida como la búsqueda de una fórmula fundamental eclesiológica (cfr. Gregorianum, 47 [1966], pp. 101-113). Mühlen cree poder deducirla de 1 Cor. 12: Una persona (un Espíritu) en muchas personas (en Cristo y en nosotros) (§ 1.23). Su investigación se articula en tres capítulos correspondientes a los aspectos histórico, bíblico y dogmático del problema (§ 1.42), completados en esta 2ª edición por un extenso cuarto capítulo (pp. 359-598) dedicado a las afirmaciones del Vaticano II sobre el Espíritu de Cristo como

unus et idem in capite et in membris existens: una persona en muchas personas.

En el *primer capítulo* el autor se pregunta si hay en la tradición una "descripción esencial de la Iglesia", o mejor, una "fórmula eclesiológica fundamental" generalmente reconocida. Muestra cómo la fórmula agustiniana *una (mystica) persona* se ha conservado desde el medioevo hasta la historia más reciente de la teología. Esto no puede decirse de ninguna otra descripción esencial. Pero esta fórmula (como hace por ejemplo Tomás de Aquino) viene simplemente deducida de la Tradición: no se reflexiona profundamente sobre su contenido. La Enc. *Mystici Corporis* ocasiona importantes clarificaciones. La misma palabra "mystico", aun siendo imprecisa, contiene un rastro de la fórmula en cuanto se dice que significa el misterio de la identidad numérica del Espíritu Santo en Cristo y en los Cristianos. Además se pone al misterio de la Iglesia en relación no sólo con el cuerpo social terreno, señalando su distinción, sino que también se lo pone en relación con el acto recíproco de inmanencia recíproca del Padre y del Hijo encarnado. Las categorías de la relación interpersonal adquieren un significado decisivo para la eclesiológica. Pero la enseñanza más importante y expuesta con más fuerza en la encíclica es que el Espíritu increado de Cristo es el principio unitario en la pluralidad de los miembros-personas de la Iglesia. Con esto quiere refutar tanto el misticismo (acentuando la personalidad imprescindible de los miembros-personas), como el naturalismo (acentuando la función unificante del Espíritu increado de Cristo). La fórmula tradicional *una mystica persona* adquiere así un nuevo contenido que, sin embargo, puede ser expresado más claramente por la formulación: una persona (un Espíritu) en muchas personas (en Cristo y en nosotros) (§ 3.45). Mühlen hace notar que en la Encíclica falta toda referencia a la Iglesia como Pueblo de Dios. Esta omisión se hace más notable debido a que en la Escritura esta expresión es al menos tan importante como la de Cuerpo de Cristo, y la misma Iglesia en la liturgia habla de sí misma como Pueblo de Dios (§ 3.46).

En el *capítulo segundo* Mühlen se propone mostrar que las dos metáforas eclesiológicas más notables, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, tienen un único e idéntico fundamento: la representación veterotestamentaria del *gran-yo*. Estas dos metáforas expresan, de hecho, cada una un aspecto diverso de la realidad del *gran-yo* que es la Iglesia en cuanto tal. Por eso, la fórmula *una mystica persona*, en cuanto contiene esta representación fundamental, también encierra en sí la metáfora Pueblo de Dios. El autor prefiere usar la expresión *gran-yo* en lugar de *personalidad corporativa*, objeto de recientes investigaciones. Esta expresión *gran-yo* encierra en el A. T. los siguientes conceptos: 1) en su significado más general derivado de la expresión grande, es decir, plural, comprende un grupo, un nosotros; 2) este nosotros puede fundarse en una solidaridad simple y casual, o en la conciencia del origen común de un único progenitor, es decir, de un yo

personal operante en la historia; 3) entre este yo personal y la comunidad existe una relación intercambiable: la comunidad es considerada unas veces como contenida en un fundador, otras, como emanación o repetición histórica del mismo; 4) la realidad del *gran-yo* sólo puede ser comprendida, por tanto, en una relación dialéctica entre el individuo y la comunidad. Según las circunstancias, la atención se fija más en el individuo o más en la comunidad. Sin embargo, siempre se tiene en consideración los dos términos (§ 4, 17). Mühlen demuestra que esta concepción veterotestamentaria del *gran-yo* es un componente esencial de la eclesiológica neotestamentaria. Esta concepción, en efecto, muestra bajo una luz nueva algunas expresiones del N. T. sobre las relaciones entre Cristo y la Iglesia, sobre todo las metáforas eclesiológicas más importantes, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo (cfr. Mt. 25, 31-45; Hech. 9,4 4 s.; Gál. 3, 28; 1 Cor. 12; Rom. 12, 3-8; 1 Cor. 10, 16-17; Col. 1, 18; Sf. 1, 22 s; 5, 22-33; 2, 14-18). La concepción del *gran-yo* es, por eso, el punto de vista más continuo y seguro para una elaboración de la eclesiológica neotestamentaria. De su análisis Mühlen concluye que se puede afirmar que la fórmula tradicional *una mystica persona*, al menos como fue acuñada originalmente por S. Agustín, está bien fundada en la Escritura en cuanto concuerda con la concepción bíblica del *gran-yo*. Esta recibió posteriormente de Santo Tomás un carácter más estático, porque la unidad de la *una mystica persona* fue explicada con la predestinación, y no en el sentido de la concepción bíblica de un movimiento dialéctico del pensamiento entre el uno y los muchos. En esta unión entre Cristo y los cristianos desarrolla un papel fundamental la función del Espíritu Santo (§ 5.71-72). El Espíritu, en efecto, como lo entiende San Pablo, puede ser visto también como la fuerza propia del "yo" del Señor glorificado, fuerza que se irradia sobre los cristianos y que sólo en la Iglesia manifiesta toda su potencia como "plenitud de Cristo". Por eso, la concepción veterotestamentaria del *gran-yo* debe ser completada con la expresión: *el único y mismo Espíritu está en Cristo y en los cristianos* (§ 6.52).

El *tercer capítulo* es más especulativo. El autor busca explicar dogmáticamente la fórmula elaborada de la Escritura y de la Tradición teniendo como principio metodológico la conexión de los misterios, de manera que en la explicación de la fórmula, *una persona en muchas personas*, se exprese la diferencia y la conexión entre Encarnación e Iglesia. La diferencia resulta de lo siguiente: 1) No se puede denominar a la Iglesia *in sensu proprio* "continuación de la Encarnación", pues ésta sucedió una vez y no se repite continuamente en la Iglesia. Además no hemos sido asumidos en la unión hipostática. 2) Se puede hablar de una doble diferencia entre la Encarnación y la Iglesia: a) La diferencia entre la filiación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo corresponde, en la historia de la salvación, a la diferencia entre la Encarnación del Hijo y la misión del Espíritu Santo a la naturaleza humana de Jesús (unción de Jesús por el Espíritu Santo);

b) Conviene además que el Espíritu Santo en su función salvífica ligue también las personas (una persona en muchas personas) porque esto corresponde a su función intratrinitaria (una persona en dos personas). La conexión entre Encarnación e Iglesia se da por lo siguiente: 1) El Hijo y el Espíritu Santo, aun en su respectiva función salvífica, permanecen inseparables de su naturaleza divina. 2) Hay que afirmar la unidad como fundamento de la distinción para excluir de la Encarnación la concepción de dos personas en Cristo, y de la Iglesia el panteísmo (§ 7.65). Por todo esto Mühlén propone esta breve explicación dogmática de la fórmula: la Iglesia es el misterio de la identidad (unidad) de la gracia increada (Espíritu Santo) y al mismo tiempo el misterio de la no identidad (distinción) de la gracia creada en Cristo y en nosotros (§7.66). La Iglesia no aparece así en la historia de la salvación como una continuación de la Encarnación en cuanto tal, sino como una continuación histórica de la unción de Cristo, realizada por medio del Espíritu Santo y hecha posible por el mismo Espíritu: después del retorno de Jesús al Padre, comienza así el tiempo del Espíritu Santo porque el Paráclito permanece con la Iglesia y en la Iglesia para siempre (§ 8.110). En cuanto a la acción personal de Jesús en la Iglesia, Mühlén la resume así: 1) Según la enc. *Mystici Corporis*, Cristo es cabeza en cuanto *sustentator* e *hypostasis* de la Iglesia. Hijo de Dios hecho hombre, desarrolla dos funciones hipostáticas: hace personal la naturaleza humana individual y envía al Espíritu Santo. La primera función es la prosecución libre, en la historia de la salvación, de su generación por el Padre, y la segunda es la prosecución libre, siempre en la historia de la salvación, de la procesión del Espíritu Santo, del Hijo (y del Padre). La Iglesia no es una continuación de la Encarnación en sentido propio porque no se puede extender la unión hipostática a la Iglesia en el sentido de una asunción personal. Pero la misión del Espíritu Santo es constitutiva de la Iglesia y en este sentido se puede hablar de Cristo como hipóstasis de la Iglesia. 2) La función hipostática de Cristo en la Iglesia es, según Santo Tomás, una acción personal teándrica. Cristo es y permanece siempre como el origen intertrinitario del Espíritu Santo; por eso, esta acción personal es la manifestación en la historia de la salvación de aquella acción personal del Logos por la cual procede el Espíritu Santo. Por otra parte, el Espíritu que envía Cristo es su Espíritu, el principio increado de su unción y de su gracia. Es el principio increado de la gracia creada tanto en Cristo como en nosotros. Sin embargo, Cristo no envía su Espíritu en cuanto hombre, porque en cuanto hombre no es su origen. 3) Cristo entra en relación con nosotros no sólo según su divinidad, sino también según su humanidad haciendo de mediador de la graciosa benevolencia del Padre. 4) La infusión en nosotros de la *gratia capitis* —que es la continuación en la Iglesia de la unción de Jesús— tiene dos aspectos centrales, inconfusos e indivisos: Jesús, en cuanto hombre, entra en relación personal con nosotros y al mismo tiempo, en cuanto Dios, envía al Espíritu Santo. El último y

más profundo efecto de esta relación teándrica para con nosotros es la colación de la gracia creada, participación de los dones de gracia de Jesús, y de su unción (§ 9.36). Esta acción teándrica personal alcanza su punto más alto en la Eucaristía (§ 9.37).

El cuarto capítulo está dedicado al Concilio Vaticano II: acentos y horizonte general de su Eclesiología; la analogía entre la Encarnación y la Iglesia en sus afirmaciones; el único Espíritu de Cristo y las muchas Iglesias. El capítulo termina con la exposición sistemática de las objeciones críticas contra la fórmula *una Persona en muchas personas* y consecuencias pastorales. El autor hace notar que el Concilio no habla de la Iglesia como continuación de la Encarnación, ni del *fortlebende Christus* sino que en el art. 8 de la L. G. compara a la Iglesia, por una notable analogía, al misterio de la Encarnación. Se hace visible el horizonte trinitario en la comprensión de la economía de la salvación, pues la misión del Espíritu Santo sobre la Iglesia se toma con la misma seriedad que la misión diferenciada del Hijo, de manera que en la unidad y diferencia entre la Encarnación y la Iglesia se manifiesta plenamente el misterio trinitario. Como aporte ecuménico, Mühlén elabora dos principios: 1) La unidad de la única Iglesia de Cristo consiste fundamentalmente en el desarrollo, en la historia de la salvación, de aquella unidad que la Iglesia tenía desde el comienzo en el único Pneuma del Jesús histórico; no es la reunión posterior de las Iglesias ya anteriormente distintas. Esta fórmula pretende establecer, sobre todo, el hecho de que la unidad de la Iglesia tiene su origen histórico en el Jesús histórico —uno y único— y que luego el Pneuma de Jesús ha entrado verdaderamente en la historia, como continuidad y mediación entre el único Cristo y los muchos cristianos, es decir, las muchas Iglesias. 2) La unidad de la única Iglesia de Cristo se realizará en la medida en que la concreta existencia histórica del Espíritu del Cristo suprahistórico sea reconocida, creída y realizada. E. J. Laje.

B. Cooke, *Beyond Trinity*, Marquette University, Milwaukee, 1969, 73 págs. Con el título *Más allá de la Trinidad*, el P. Bernard J. Cooke, presidente del Departamento de Teología de la Universidad de Marquette, presentó su disertación correspondiente a la *Aquinas Lecture* del corriente año. B. C. comienza su conferencia recordando junto con Rahner el hecho de que la teología trinitaria, en sus líneas fundamentales, parece haberse detenido en el Concilio de Florencia. Sin embargo, otro hecho contemporáneo, “la teología de la muerte de Dios”, es para B. C. una señal seria de que la teología comienza a replantearse el problema de la Trinidad. B. C. intenta iluminar las posibilidades que se presentan al pensamiento teológico contemporáneo para avanzar seriamente en el conocimiento de Dios. Comienza por las deficiencias que la fe moderna experimenta ante la sistemática trinitaria tradicional. La fundamental radica en el peligro de que las categorías clásicas, preocupadas por armonizar la trinidad en la

unidad, escondan al verdadero Dios que se revela en la historia salvando a los hombres. Esta revelación salvadora de Dios en la historia se muestra plena en Jesucristo. Por eso para avanzar en el conocimiento de Dios es fundamental penetrar en el conocimiento que Jesucristo tiene del Padre y de sí mismo. Para esto B. C. da suma importancia no sólo a un estudio crítico de las narraciones evangélicas sino también a la conciencia actual de los cristianos como participantes de la vida del Cristo resucitado. Esta conciencia es actuada por la presencia del Espíritu en la comunidad de los hombres. El detectar la actuación del Espíritu en la vida de la comunidad humana sería, para B. C., el modo de penetrar en la conciencia del Cristo resucitado y progresar en el conocimiento del Dios salvador. Este progreso sería, además, un progreso en el conocimiento del hombre mismo y de su mundo, ya que de este modo el Dios salvador es conocido dentro del desarrollo del mismo hombre como persona y como comunidad. De este modo B. C. pretende ubicar la reflexión teológica sobre la Trinidad dentro del movimiento de la vida y de la fe cristianas. Este modo de trabajar implica, además, una aplicación amplia del principio de la *analogía de la fe*, o sea se hace necesario acudir continuamente a otros misterios del dogma (sobre todo al de la Encarnación y al de la Iglesia) para iluminar el misterio trinitario.

Las conclusiones de B. C. nos parecen acordes con una conferencia pronunciada este año por el P. Lourencino Puntel, profesor del tratado sobre la Trinidad en Sao Leopoldo, sobre Dios en la teología actual. En ella justamente, Puntel presenta a la historia como la dimensión donde el hombre se realiza como hombre y Dios como Dios. Y en esta dimensión es también donde se conoce y se realiza la unión de Dios con el hombre y donde se percibe, además, su diferencia radical. Ciertamente se está abriendo un nuevo panorama para el trabajo del teólogo que quiere profundizar en el conocimiento de Dios. Y este trabajo parece situarse fundamentalmente en una fenomenología del Espíritu que actúa en la vida de los hombres. De todos modos, pensamos que las teologías tradicionales, tanto la latina como la griega, proveen de elementos muy inspiradores para alentar este trabajo y para asegurar una continuidad equilibrada en el pensamiento cristiano. En la exposición de B. C., demasiado preocupada por ubicar las dificultades del *impasse* actual y por abrir nuevos caminos, no quedan tan claros estos elementos, aunque a veces parezca aludir a ellos. El movimiento de la Trinidad económica en la teología griega, que continúa la perijóresis en la creación y en la vida del espíritu humano; la doctrina de la analogía psicológica en San Agustín; las misiones trinitarias y en general una inteligencia clara sobre la concepción escolástica de la generación como elemento para explicar la realización personal y la intimidad comunitaria en Dios, son un material importantísimo para adentrarse con seguridad en una fenomenología histórica de la Trinidad. O. Yorio.

J. Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im Öecumenischen Disput*, Bände I, II, III, München, 1967, 629, 703 y 733 págs. “La constitución dogmática sobre la Revelación es el resultado de una larga y movimentada historia en el seno mismo del Concilio”. Esta afirmación del P. de Fries —que puede extenderse casi sin excepciones a todos los documentos conciliares— nos lleva a preguntarnos en qué medida es útil conocer la historia de la redacción de un texto para percibir su verdadero sentido. Sin entrar a discutir ahora los diversos aspectos de este delicado problema, conviene recordar un principio básico de toda hermenéutica aceptable: para descubrir el significado de un texto es preciso reconstruir el “universo de discurso” en que las palabras, las expresiones, las imágenes, los conceptos y las afirmaciones cobran su significado real. En el lenguaje ordinario, el oyente puede reconstruir inconscientemente, en virtud de la situación cultural en que se encuentra, el universo de discurso de su interlocutor. Esta es una condición indispensable para que el lenguaje funcione realmente como instrumento de comunicación. Pero a medida que el texto se aleja del intérprete, la tarea de reconstrucción se hace más difícil. Este distanciamiento puede producirse por razones diversas. El simple transcurso del tiempo se encarga de ir eliminando algunas expresiones o de introducir deslizamientos semánticos, que cambian más o menos profundamente los significados de expresiones idénticas. Otras veces, la índole particular de un escritor lo lleva a cargar las palabras comunes con resonancias afectivas o matices semánticos propios. Aplicado a la historia de los dogmas, este principio se ve confirmado por todos aquellos que tuvieron oportunidad de incursionar alguna vez en ese campo de investigación. Cuando la penuria de fuentes impide situar una fórmula de fe en el “universo de discurso” que la haga inteligible, los esfuerzos de interpretación terminan en la probabilidad o en la duda. Por eso los historiadores del futuro verán con agradecimiento la impresionante bibliografía que se ha formado en torno al Concilio Vaticano II (a condición, por supuesto, que puedan disponer de ella). En este mismo contexto de ideas —y teniendo en cuenta solamente la necesidad presente—, nadie puede menos de reconocer la utilidad de un instrumento ágil y de fácil manejo, que proporcione las pautas necesarias para reconstruir el clima espiritual y lingüístico en que trataron de expresarse las diversas tendencias representadas en el Concilio Vaticano II, y en que fueron posibles los enfrentamientos y coincidencias. Esta necesidad ha sido cubierta en gran parte por *La autoridad de la libertad, actualidad del Concilio y futuro de la Iglesia en discusión ecuménica*, obra en tres volúmenes editada por J. Ch. Hampe. El editor es un teólogo evangélico, conocido por diversas publicaciones sobre el Concilio, que figura entre los mejores conocedores de la materia. Esta circunstancia confiere a la obra una doble ventaja. Por una parte, expresa cabalmente el espíritu ecuménico que fue una de las características más notables de toda la actividad conciliar y, por otra, deja

entrever con mayor objetividad la repercusión interconfesional de este acontecimiento, que Hampe considera como una posesión común de las iglesias separadas.

Los objetivos de la obra están claramente fijados: se trata, en primer lugar, de presentar la historia y los resultados del Concilio; luego, de ilustrarlos a partir de la situación dada por la división de los cristianos; finalmente, de plantear aquellos interrogantes que miran al futuro de la Iglesia. Con este fin, el material se ha organizado de tal manera que el uso del libro "no ofrezca dificultades de ninguna clase" (I, p. 9). Aquí conviene destacar que la concepción global de la obra podía considerar diversas posibilidades: ver en el Concilio un acontecimiento interior a la Iglesia Católica; presentarlo a todos los cristianos como un acontecimiento ecuménico, o apreciarlo como algo que interesa simplemente a la existencia humana y a la historia del espíritu. Hampe optó por la segunda posibilidad. De allí la necesidad de interpretar, comentar y valorar los resultados, no a partir de la tradición teológica del Catolicismo, sino sometiéndolos a prueba delante de todos los cristianos.

La obra se articula en quince capítulos, a razón de cinco por volumen. El primero lleva como título general *Historia*, y en unas noventa páginas incluye once monografías de diversos autores, que tratan de encuadrar la emergencia, el desarrollo y el espíritu del Concilio en una situación realmente vivida por la Iglesia. Los capítulos siguientes presentan todo el material elaborado por el Concilio. En la distribución del material, no se sigue el orden cronológico sino temático. Primero se exponen los fundamentos, luego la vida interna de la Iglesia, y, finalmente, la misión de la Iglesia. Un índice de materias cuidadosamente elaborado facilita la búsqueda de los textos y permite que el lector se vaya familiarizando rápidamente con este ordenamiento novedoso. Cada documento va precedido de una introducción a cargo del editor y de una sección titulada *la voz de los Obispos*. De esta manera, los debates conciliares surgen ante la imaginación del lector con la fuerza de un testimonio inmediato. Las introducciones presentan el contexto, la formación, las ventajas, los problemas y los puntos neurálgicos de cada documento. Esta parte pertenece a lo mejor logrado del libro. Inmediatamente después de los textos conciliares vienen los comentarios a cargo de calificados teólogos de las diversas confesiones cristianas. Los criterios que guían estos comentarios se fundan en una frase que no por repetida resulta menos verdadera: el Concilio no es un término sino un comienzo. Comienzo de la revisión, del *Aggiornamento* y, sobre todo, del diálogo. El "Concilio después del Concilio" no puede reducirse a informarse sobre hechos y decisiones del pasado; debe abrir nuevas perspectivas y producir nuevos encuentros. La literatura teológica del período posconciliar y las realizaciones correspondientes mostrarán alguna vez si sobre la base puesta por el Vaticano II se ha seguido edificando y si se han abierto nuevas posibilidades al pensamiento y a la actividad teológica y

ecuménicas. En esta línea, los comentarios quieren ser fieles al Concilio avanzando por el camino comenzado. Un recensor de esta misma obra, M. Seckler, lamenta que algunas veces el material tratado —la Iglesia Católica, su teología, sus autoridades— sean vistos como un paciente cuyas condiciones de salud produjeran la peor impresión, y cuyos signos de mejoría fueran registrados con alegría y aprobación (*Tübinger Theologische Quartalschrift*, 147, 1967, págs. 940-491). Tal vez el juicio sea por momentos exacto. Pero ello no elimina el valor de la obra, que debe ser considerada, sin lugar a dudas, como uno de los aportes más valiosos a la comprensión del período inaugurado por el Concilio Vaticano II. A. J. Levoratti.

A. Bea, *La Iglesia y la humanidad*, Península, Barcelona, 1968, 284 págs. En este trabajo, el recientemente desaparecido apóstol del ecumenismo lleva a cabo una exhaustiva investigación de los documentos conciliares, mostrando las conexiones intrínsecas existentes entre el Pueblo de Dios y el género humano. Comienza haciendo un análisis del Concilio en su preparación y desarrollo; luego pasa a la presentación de los documentos conciliares haciendo notar la responsabilidad de la Iglesia ante el problema de la unidad de la familia humana. Todo este problema está enfocado en el gran problema de la socialización, a la que es imposible llegar por la ruptura actual de la célula de la sociedad que es la familia. Ante esto, la Iglesia da su contribución de luz sobre las estructuras de vida social, siendo el pueblo de Dios una verdadera escuela de sociabilidad dentro de la Iglesia. Se enuncian, a renglón seguido, el método y los destinatarios del libro, que son, respectivamente, una recopilación y presentación de los textos conciliares que guardan relación con el hombre, y los cristianos y hombres de buena voluntad. El pueblo de Dios forma una gran familia en Cristo; el Verbo se hizo carne hace 2.000 años pero hoy sigue viviendo en los cristianos por medio del bautismo y la transformación radical en El, siendo intermediario entre el Padre y el género humano. El Padre, a su vez, ama a Cristo, a los hombres, y les inspira confianza. Ante la soledad del que no comprende esto, y vive en soledad, el autor llega a la siguiente conclusión: "Si percibimos con fe viva nuestra vida de cristianos, no nos sentiremos nunca solitarios; esta vida es inconcebible sin sus múltiples y profundas relaciones con el Dios único, con las personas de la Santísima Trinidad y con Cristo" (p. 42). Pasa luego a considerar el misterio del pueblo de Dios, considerando primero su hecho, desde los profetas hasta los que han creído en Cristo. El primer elegido es Israel, que recibe la iniciativa generosa de parte de Dios, llegando a comparar el pacto hecho entre ambos con la unión conyugal; por ser infiel una de las dos partes (Israel) se atrae el castigo, o sea el tiempo del desierto, y al reparar después tiene una maternidad fecunda. Pasan los siglos, y con el Nuevo Testamento se llega a una universalidad del pueblo, donde hay

hombres nacidos de Dios y unidos a sus hermanos. En este nuevo aspecto, la Iglesia es esposa y madre, y se la compara con la posición y función de Eva, pero con sentido reparado. Los hijos de la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios, caminan llevando juntos un modo de vida que consiste en la igualdad, la asunción en la tierra del precepto del amor, y una actitud positiva (hecho éste que el trabajo destaca) hacia los demás pueblos del mundo. Por eso el pueblo de Dios se coloca al servicio de la humanidad, siendo "un germen escondido en su sustrato" (p. 70), una comunidad de culto en nombre de todos los hombres que cumple una función profética. Todo esto va planteando al cristiano un difícil equilibrio en su condición de persona y a la vez miembro de la comunidad humana. Las relaciones con la sociedad deben consistir en un apoyo decidido a las instituciones, un fomento de la dignidad de la persona como tal y un justo ejercicio de la libertad y autoridad, en síntesis, un "vivir con la humanidad". Esto requiere una iniciativa y vigilar constante ante las mociones del Espíritu, ya que la Iglesia "no suplanta ni anula la acción propia y responsable de los fieles" (p. 82). Esta autoridad de la Iglesia es un servicio que lleva a una obediencia a ejemplo de Cristo. La adhesión al magisterio debe ser libre, tanto del fiel como persona individual, como de los obispos al sucesor de Pedro, quedando campo para la búsqueda en las cosas prácticas y las costumbres locales que deben respetarse, como la liturgia. La colegialidad es un tema tratado en la obra con altura y certeza; en páginas llenas de textos conciliares y de la Escritura, se analiza el triple hecho de la suprema potestad de la Iglesia confiada a un cuerpo apostólico, el sucesor de Pedro como cabeza de dicho cuerpo, y la potestad de cada obispo sobre toda la Iglesia. Todo esto es reflexionado a través de los distintos siglos que componen la historia de la Iglesia. El gran impedimento es la no realización plena de todos estos ideales en la vida cotidiana, lo que exige una gran madurez de fe.

El servicio a la sociedad no consiste, según el Cardenal Bea, en algo etéreo, sino que es intrínseco al cristiano, por una universalidad que se da en dos aspectos. En el horizontal está el participar de las leyes de vida comunes a todos los hombres, y en el vertical la unión con Cristo y los bienaventurados y el descender todos los hombres de un mismo tronco común y recibir, sin excepción, los beneficios de la Redención. A través de la historia se ha reprochado que "los cristianos condenan este mundo y, por consiguiente, descuidan sus deberes terrenos debido a su esperanza en la felicidad del cielo". Tal actitud, si la hubo, debe desaparecer por completo hoy en día. El trabajo en el mundo constituye parte de la índole escatológica del Pueblo de Dios, ya que la fundación de la Iglesia constituye la última fase de los tiempos. Luego vendrán el "cielo nuevo y la tierra nueva" de que habla San Juan en el Apocalipsis, por un perfeccionamiento de los cristianos en la santidad, santidad que constituye una auténtica y profunda transformación de todo lo creado. La etapa final

será la maravillosa manifestación de Dios en toda su plenitud. En esta etapa (la vida de la Iglesia) no debemos olvidar que combaten los espíritus buenos y malos, pero debemos asumirlo con una actitud sobria y equilibrada, sin temores infantiles, ya que estamos con Cristo, el nuevo Adán, que ha vencido siempre como "el más fuerte". Para esta lucha encontraremos fuerza en la Sagrada Liturgia, que es, en esencia, según la Constitución que trata de ella, "el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo". Por ella se abre el diálogo entre Dios y su pueblo, y nos da la unidad necesaria con los habitantes de la patria celeste, tanto en la Misa como en los sacramentos, que convergen en la Eucaristía. Participaremos más y captaremos su significado en plenitud, viviendo el año litúrgico, tanto en los domingos como en el ciclo litúrgico, y orando en forma individual y comunitaria. Los últimos capítulos del libro llevan al lector a la conclusión de que debe vivir "con la humanidad y por la humanidad". El dualismo aparente entre la ciudadanía terrestre y celestial se resuelve con un testimonio claro de vida y un servicio a los demás. Para esto, la caridad será el distintivo del apóstol, su figura el espíritu de las bienaventuranzas, y su ejemplo María. Ambas ciudades son distintas pero no separadas, ya que la relación toca el nervio mismo de la dignidad de la persona. La Iglesia ayuda a la sociedad humana, dándole fuerza, y recibe en cultura, desarrollo y vida. El último secreto es Dios, que recrea continuamente, y se revela por la Biblia, la predicación y la vida. La obra es digna de una biblioteca que trate de temas conciliares, y de toda persona que quiera estar al tanto de este diálogo de Dios con los hombres de nuestro siglo. Trae una abundante bibliografía de cada documento del Concilio y su estilo es fácil. A. A. Auné.