

## RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, Nijhoff, The Hague, 1968, 178 págs. El presente trabajo, como su nombre lo indica, *Teoría de Hume sobre la imaginación*, es un estudio sobre una de las actividades cognoscitivas básicas para la comprensión del filósofo inglés. Afirmación a la cual apunta la obra de Wilbanks. El problema central es determinar cómo la teoría de la Imaginación está envuelta, o se refiere a los rasgos característicos y a las líneas fundamentales del argumento de su filosofía del entendimiento. Dos cuestiones fundamentales que el autor tiene en cuenta como condiciones *sine qua non* para una solución apropiada son por una parte el hecho que Hume realmente tuvo una teoría de la imaginación, y el que esta teoría está realmente implicada o relacionada con su teoría del entendimiento humano. El primer capítulo ofrece una exposición detallada, analítica y crítica de las cuatro interpretaciones recientes, en opinión del autor, más relevantes, cuales son las de W. C. Gore, Norman Kemp Smith, E. J. Furlong y Harold Taylor. Sus fallas en dar la respuesta apropiada radican en no haber respondido convenientemente a dos preguntas básicas: ¿cuál es exactamente la teoría de la imaginación, a saber, de qué elementos consta en Hume?; ¿cuáles son los rasgos distintivos y las principales líneas de su argumento en la filosofía del entendimiento humano? Esto lleva a Wilbanks a estudiar los elementos de la teoría de la imaginación humana que pueden ser expresados en declaración, las cuales manifiestan la naturaleza del dato de la imaginación, la última fuente de esos datos, los criterios obtenidos de nuestra experiencia inmediata para distinguir sus actividades de otras facultades cognoscitivas, los principios influyentes en sus actividades, su naturaleza, sus conexiones ontológicas, sus roles cognoscitivos. De aquí se pasa al estudio de los rasgos generales y la estructura básica argumental de la filosofía del entendimiento humano, las cuales son idénticas en el *Treatise* y en el *Enquire*. El procedimiento seguido discute primeramente el problema de los fines primarios, luego el problema de la estructura básica argumental, y finalmente el problema de los principios básicos. En este estudio aparecen los argumentos contra la razón divididos en tres grupos: un ataque al razonamiento abstracto, un ataque al razonar concreto, uno combinado contra ambos tipos de razonamientos. Pues bien, el próximo paso de Wilbanks es analizar cada uno en orden, y mostrar cómo la teoría de la imaginación de Hume, según la entiende el autor, entra en cada uno de ellos. Finalmente aplica también su teoría en el caso del doble ataque a los sentidos, o sea, a los internos y a los externos. Las consecuencias del estudio son sugerentes: aparece el papel importante y especial que juega la imaginación en el pensamiento de Hume; además el mostrar (o el esfuerzo por mostrar) que el objetivo primario de la filosofía del entendimiento humano es estable-

cer la posición de un escepticismo moderado, más bien que establecer una puramente naturalista concepción de la naturaleza humana. Este esfuerzo se complementa con el de mostrar que la clave de este escepticismo moderado es la teoría de la imaginación sustentada por Hume. La obra es un trabajo serio, con muchas notas, y que deberían leer los estudiosos de Hume. R. Delfino.

O. Blaha, *Die Ontologie Kants*, Pustet, Salzburg, München, 1967, 244 páginas. Los trabajos de M. Wundt, Heimsoeth, Heidegger, G. Martin, etcétera, ya nos han acostumbrado a preguntarnos por la metafísica de Kant, sin reducir su Filosofía a una mera teoría del conocimiento. La obra de Blaha, *La ontología de Kant*, se sitúa en esa línea metafísica de interpretación, pero de forma aun más decidida se plantea directamente la cuestión del trasfondo metafísico de la filosofía trascendental kantiana, tomando la palabra metafísica en su sentido tradicional. Al autor lo guía la idea de que toda teoría del conocimiento se basa explícita o implícitamente en una ontología, y él se propone descubrir en sus líneas capitales ese fundamento ontológico de la filosofía de Kant, en especial, de sus dos principales críticas. Lo va a hacer, no principalmente discutiendo cuestiones de detalle, sino estudiando el trazado mismo que sigue la filosofía trascendental, analizando sobre todo la Estética y Analítica trascendentales y la *Crítica de la razón práctica*. Así va a aparecer un Kant que, en cierta medida, aunque en forma totalmente nueva, continúa la tradición filosófica occidental, guiada por la idea de la estructuración lógica de la realidad. Claro que él, debido al conflicto entre los dos presupuestos, nominalista y científico-mecanicista, de su punto de partida filosófico, y a su solución mediante la filosofía trascendental, va a concebir dicha estructuración lógica como mero ordenamiento (por las formas *a priori* de la sensibilidad) y enlace (por las formas del pensamiento) del material singular de los sentidos, concebido nominalísticamente. Por tanto la universalidad de esos elementos tiene para Kant un carácter meramente *relacional*, y no "de contenido", como lo tenían en cambio las esencias de la filosofía tradicional. Pero Kant continúa también a ésta, al menos en su herencia cristiana, en cuanto para él el fundamento que basa dicha estructuración de sentido, es un fundamento personal, pues la razón pura, que es esencialmente práctica, es, según Blaha, lo que llamaríamos hoy espíritu personal, es decir, persona libre, autónoma, fundamento de la *producción* trascendental de la realidad. Contra la interpretación inmanentista-trascendentalista, sostiene Blaha que la constitución trascendental del mundo de la naturaleza en Kant no es una pura legalidad interior que funda también a cada sujeto personal, como una cosa singular más, sino que por lo contrario, aquélla se origina de las leyes del entendimiento puro de cada sujeto personal, que es su fundamento. Es decir, que el sujeto trascendental no es en Kant un mero "último punto de referencia" de la legalidad trascendental de la naturaleza,

sino que, como persona, pertenece al mundo-en-sí, lo mismo que la correspondiente cosa en sí, fuente de la afección. Es decir, que el horizonte de la trascendentalidad estaría enmarcado entre sujeto personal en sí y cosa en sí, que Blaha distingue del *noumenon* (concepto límite), ya que Kant no niega la cosa en sí, sino su noumenalidad (es decir, su cognoscibilidad intuitivo-categorial). Por eso el autor habla de una proto-causalidad del sujeto trascendental y de la cosa en sí, usando analógicamente la categoría de causa, como Kant la usa en la *Crítica de la razón práctica* al hablar de "causalidad de la libertad". Por la constitución trascendental del mundo de la naturaleza se revela solamente la *existencia* del sujeto trascendental (y por la afección, la de la cosa en sí) mientras que por la constitución del mundo moral se muestra su *carácter* personal, moralmente libre. Para Blaha la metafísica incluida en la segunda Crítica de Kant no es de ninguna manera irracional, pues los postulados no son sino *otros* caminos de conocimiento, distintos de los teóricos: *especulativamente* podemos llegar a constatar, con ayuda de la ley moral y la investigación trascendental acerca de ella, la conexión óptica entre la ley moral y los objetos de nuestras ideas de libertad y de Dios como *posibilidad*, pero constatamos su *realidad* solamente cuando a dicha ley moral la percibimos y vivimos como un *mandato* e imposición de deber, *prácticamente*. En cuanto dejamos obrar en nosotros a esa ley como *ley* y mandato, es decir, adoptamos una actitud moral, respondemos a ella, por un lado, con nuestra *acción* moral pero por otro, también *intelectualmente*, en cuanto que reconocemos que lo que dicha ley (según lo constatamos especulativamente) implica acerca de nuestra libertad y acerca de Dios, es también *real*. En resumen, esta obra es una contribución importante y profunda a los estudios kantianos, seriamente trabajada y claramente diseñada, aunque sin duda se prestará a discusión. Creemos que podrá ayudar para que "una vuelta a Kant" replantee la problemática metafísica sin dejar de lado lo que la filosofía ha avanzado desde Kant por la línea trazada por éste. J. C. Scannone.

E. de Guereñu, *Das Gottesbild des jungen Hegel*, Alber, Freiburg, 1969, 120 págs. La profundización de los escritos de juventud de Hegel se hace cada vez más imprescindible para una comprensión adecuada de sus obras de madurez. Por eso, este estudio sobre la imagen de Dios, *La imagen de Dios del joven Hegel*, en uno de sus más característicos trabajos de juventud, puede iluminar el estudio de aquéllas, dado que el pensamiento hegeliano permanecerá siendo siempre esencialmente teológico. En *El espíritu del Cristianismo* Hegel no trata directamente dicho tema, por eso el método del autor irá del todo a las partes, para descubrir desde él mismo el centro del pensamiento hegeliano sobre Dios, no cotejándolo con una imagen preconcebida de éste, sino descubriendo el horizonte de la pregunta por la imagen de Dios desde los textos mismos. Las coordenadas de la comprensión hegeliana de Dios ganadas desde éstos son para el autor: Dios como *Gestalt* (forma) y como potencia del destino.

Después de haber determinado en un primer capítulo la importancia y límites de la pregunta por la imagen de Dios en Hegel y el método para elaborar su respuesta, Guereñu brinda el panorama de las interpretaciones que se han ido dando de la primera filosofía de Hegel, para así ubicar mejor la propia interpretación. Ésta es expuesta en los siguientes capítulos; el cuarto está dedicado a la problemática fundamental de la filosofía de la religión en la obra de Hegel analizada, que es la problemática de la unidad viva del todo en el espíritu, a través de la superación de las alienaciones. La religión es la unidad de reflexión y amor, el cual a su vez asume en sí todas las oposiciones del todo. Esa libre unidad, en la cual idea y realidad se corresponden, no se da sino históricamente. Hegel desarrolla esa historia de la unidad en la religión a dos niveles: primeramente al de su historia esencial, y luego al de la historia de la humanidad fáctica y sus fácticas religiones. A través de ese desarrollo ya se insinúa una precomprensión de su imagen de Dios, en la cual se aúnan imagen y destino, es decir, forma e historia. Esos dos aspectos van a ser estudiados en los dos siguientes capítulos, pues en el quinto se recalca que la situación inicial desde la que Hegel piensa es el principio de la belleza como idea de la unidad libre, que a través de la ruptura de la unidad en la religión judía tiende a la reconciliación en el Cristianismo (cuya imagen de Dios permanece, sin embargo, para Hegel en la ambivalencia). A través de ese desarrollo se manifiesta el rasgo fundamental de la imagen hegeliana de Dios: lo propiamente absoluto es la unidad a través de la oposición, cuyo principio es la idea de la belleza y armonía; pero en cuanto ese absoluto lo penetra todo, mas al mismo tiempo se eleva sobre todo, se hace una *Gestalt* permanente, supratemporal: es decir, que la belleza se hace bello, lo divino se hace Dios, y recién así el movimiento llega a su fin. El capítulo quinto va a contrapesar ese primer aspecto con el segundo ya enunciado anteriormente: el del destino, mediante el cual entra un nuevo elemento en la imagen de Dios: el de lo trágico e indisponible del *deinón*, que se contrapone al *kalón* y amenaza romper su reposada y circular plenitud formativa de *Gestalt*. Sin embargo Hegel reduce el destino a un momento, interpretándolo desde su comprensión fundamental: lo divino es unidad en la idea de belleza, formativa de forma (*Gestalt*). Luego el autor analiza en los tres capítulos siguientes la historia de la imagen hegeliana de Dios en sus escritos anteriores, su cercanía al pensamiento fundamental de Schiller y la importancia del influjo de Hölderlin en dicha problemática. Finalmente el noveno capítulo contiene una pre-visión de la filosofía de la religión en las obras de madurez, en cuanto ellas iluminan la imagen de Dios de *El espíritu del Cristianismo*, pues el pensamiento de la unidad, que allí era intuitivo y como visto desde fuera, se hace después genético, comprendiéndose a sí mismo como realización de esa unidad, y además la idea del destino, que en la obra de juventud era explícita, aunque relativizada por la idea de belleza, pierde luego en explicitación, pero por otro lado, dada la absorción de esta última en la autocomprensión del espíritu, gana

en la acentuación de los elementos temporales y comunicativos de la religión, emparentados con ella. Así es como la imagen hegeliana de Dios que aparece en *El espíritu del Cristianismo* encierra, en sí los rasgos que (según Guereñu) pertenecen al Dios divino: forma y destino, pero este último, en lo que tiene de apertura histórica, es absorbido por la idea metafísica (en el sentido heideggeriano) de belleza, que más tarde va a culminar en la circularidad del espíritu. Sin embargo Hegel, cuya imagen de Dios sería todavía la del Dios de la metafísica, abriría también, gracias a la historicidad del destino, el camino para una comprensión no metafísica del Dios divino. Con todo, cabría preguntarse si la "historicidad" del destino y de lo trágico no desvirtúa esencialmente el sentido de la verdadera historicidad, y por lo tanto si no es esencial a la idea del destino el cerrarse circularmente, sea en el espíritu absoluto como culminación de la metafísica, sea en otro tipo de circularidad. J. C. Scannone.

K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg, 1967, 331 págs. Cada día más se descubre la importancia de la última filosofía de Schelling, tanto para comprender el proceso seguido por el filosofar, no sólo en el idealismo alemán, sino también en todos los tiempos modernos, cuanto para superarlo hacia una comprensión no metafísica de Dios y del pensamiento. Por eso a esta obra, *Dios y el pensamiento, según la filosofía tardía de Schelling*, dedicada a estos dos temas claves en el último Schelling, hay que agradecerle el mérito de deslindar hasta dónde éste llega o no a pensar al Dios divino, es decir, cuáles son las líneas de pensamiento que en él se evidencian sin salida, y cuáles indican un camino nuevo para la pregunta por Dios, que responda a la actual problemática. Pues lo apasionante en el último Schelling es que él quiere llegar al Dios vivo, el absolutamente otro de la religión y la fe, sin superación de la revelación cristiana, sino pensándolo en su libertad indeducible y su acción histórica, pero por otro lado, fiel a la tradición del idealismo alemán, el camino que lleva al pensamiento hacia ese Dios, es justamente el camino del pensamiento, en el cual éste busca su fundamentación y se piensa hasta el fin, y por ello penetra hasta su principio. La interpretación que de Schelling da W. Schulz, porque se concentra en la perspectiva del "acabamiento del idealismo alemán" (entendiendo *acabar* en ambos sentidos de la palabra), descuida los aspectos positivos de la última filosofía de aquél, en especial lo que se orienta a una nueva comprensión de historicidad y diálogo. En cambio W. Kasper los tiene bien en cuenta, pero desde una perspectiva teológica. Este libro de Hemmerle viene a ocupar el espacio dejado por esas dos relevantes interpretaciones, siendo por ello una contribución importante no sólo para el estudio del último Schelling, sino para preparar una nueva filosofía de la religión.

En esta reseña no podemos seguir paso a paso el desarrollo de este concienzudo trabajo. Nos limitaremos a señalar cómo responde a la pregunta planteada por su título, y cómo, en una prolongación personal, abre como

conclusión una perspectiva nueva que ilumina el camino del pensamiento filosófico hacia el Dios divino. Con respecto a lo primero, el autor, pensando dialógicamente con Schelling, muestra cómo a éste la pregunta por el pensamiento lo condujo al absolutamente otro con respecto al pensamiento, pues su experiencia fundamental es la del *ser (sobre) cogido (Ergriffenheit)* por el que siempre es mayor que él y anterior a él. Sin embargo en Schelling el pensamiento se comprende a sí mismo como *el* pensamiento, como constituyente de aquello por lo cual está *(sobre) cogido*, como condición de su testimoniado, como potencia del acto absoluto, gracias a la cual éste, como libertad absoluta, se eleva sobre ella. La raíz de esa interpretación que Schelling da de su experiencia fundamental, y que le queda corta, es su concepción voluntativa y estética del pensamiento como el que hace presente y *forma* a la originalidad del Origen en el medio de la alteridad, en cuanto que el pensamiento es al mismo tiempo *obra de arte* de Dios y también suya propia. Es decir, que el pensamiento deja de convertirse hacia Dios, sin revertirse hacia sí mismo, pues Aquél lo ha llamado y *tomado*, y por el contrario se comprende a sí como la imagen que Dios da de sí mismo en el medio de la alteridad, y con eso deja escapar lo más profundo de la experiencia del *ser-tomado*, que lo abría al Dios divino, pues así reduce a pensarlo a la imagen del propio pensamiento. Siguiendo la intención más profunda de la filosofía positiva de Schelling, el autor termina su importante obra señalando un camino nuevo: el de la analogía dia-lógica, en la cual el *dia* lleva la diferencia al *aná* del *lógos*, pensando al pensamiento no como a *el* pensamiento, sino como diálogo que *pensando* encuentra al tú, y así piensa a Dios, no “como sí mismo (como yo)”, sino “como el otro”, pues el *como* se hace una nueva palabra gracias al encuentro *contigo*, ya que el *tú* es tan irreducible como el yo, y por ello comparable sólo en la incomparabilidad; pero se trata del hablar *contigo* y no *sobre* ti. De esa manera acontece en la ad-locución el decir de lo indecible, especialmente porque es desde Dios que tú me encuentras a mí como él, y que yo me encuentro a mí como tú, desde ese Dios vivo, histórico y dialógico de la Alianza, que “es” justamente él que *no* “es”, sino el que “encuentra”. Es de esperar que el autor haga fructificar esos comienzos de una nueva filosofía de la religión y de una nueva comprensión de la analogía, en sus próximas obras, para así acercar mejor al hombre de hoy, *pensando*, al Dios divino. J. C. Seannone.

J. M. Van Parys, *La vocation de la liberté*, Nauwelaerts, Louvain, 1968, 217 págs. *La vocación de la libertad* enfoca el tema de la libertad como aquél que da coherencia a toda la obra blondeliana, cuya preocupación sería ante todo la de investigar la naturaleza y estructura de la libertad, y el esfuerzo por la fidelidad a ella. El autor comprende en su estudio no sólo la *Action* de 1893, sino también la *Trilogía*, porque en todas esas obras descubre una misma estructura de pensamiento y un mismo tipo de dialéctica y aun de método, pues en todas ellas aparece tanto la tensión

entre lo que somos y lo que tendemos a ser, cuanto la tendencia radical a la unidad sólo alcanzable en el infinito (y por eso mismo, inalcanzable para el hombre solo), cuanto también la opción que lo reconoce y recibe, remarcándose así la colaboración de inteligencia y libertad en la comprensión del ser. Claro está que no por centrar su estudio en lo que unifica toda la empresa filosófica blondeliana el autor niega las diferencias entre la tesis y las obras de madurez, sobre todo en cuanto a la ampliación del método, ya que la “fenomenología dialéctica” de la primera *Action* se injerta en la *Trilogía* en una metafísica especulativa. Las tres partes de este libro corresponden a tres niveles de estructura de la libertad, y por tanto, a tres niveles de su intelección en una reflexión progresiva. La primera parte estudia su emergencia del determinismo, que es conocido como tal solamente por el movimiento de trascendencia hacia el fin, el infinito, movimiento que es la libertad misma, definida a ese nivel como “síntesis de la potencia y la idea de infinito”, y como “reducción de las causas eficientes a la causa final”. En este nivel ya aparecen las dos direcciones posibles que ella puede tomar: la de la potencia y eficiencia, encerrándose en lo que cree realizar y poseer, o la del infinito y la finalidad, aceptando no realizarse si no es saliendo de sí. La segunda parte analiza las estructuras internas de la libertad, no sólo en las dos *Action* (como la primera parte), sino también en *La Pensée* y en *L'Être et les êtres*, señalando la continuidad entre esas obras y los aportes nuevos de cada una a la intelección de la dialéctica de la libertad. Así aparece todavía más claramente el primado radical de la finalidad: la libertad es un movimiento que, atraído por una finalidad infinita, transforma los determinismos en fuerzas eficientes e informa al mundo que trasciende. Pero al mismo tiempo se hace cada vez más claro que en todo progreso que realiza en la síntesis entre potencia e infinito, entre eficiencia y finalidad, la voluntad propia sigue siendo siempre inadecuada con respecto a la voluntad verdadera. A un tercer nivel, en el que se coloca la tercera parte estudiando el ejercicio de la libertad en las distintas obras ya señaladas, se comprende que los límites que el hombre está llamado a trascender, no son sólo los de los determinismos, sino los de su propia naturaleza, pues el infinito que es su fuerza y su fin no le es propio, es sobrenatural y, por lo tanto, impracticable si no es por un don gratuito. El acabamiento de la libertad no se da en la conquista del mundo, sino en la abnegación, por la entrega de su propia naturaleza, renunciando así a su autosuficiencia. Síntesis de la potencia y el infinito, la libertad sabe que ella es la síntesis de todas las potencias naturales que sólo un Infinito sobrenatural puede verdaderamente finalizar; reducción de la eficiencia a la finalidad, ella reconoce que está llamada a finalizarlo todo en Aquél a quien no puede ir si Él gratuitamente no se lo concede. Por tanto, ser libre, según Blondel, es aquél que, gracias a un Fin a la vez inmanente e infinito, clegido por fidelidad al movimiento total de la vida, transforma toda fuerza en eficiencia. La libertad se define más por el Fin que la atrae y que

ella no puede sino reconocer y recibir, que por los determinismos que ella trasciende: es más "libertad *para*" que mera "libertad *de*". Pues en Blondel la libertad no es una facultad de la que goza el hombre, sino que es su mismo ser, esencialmente dialógico e histórico. Por ello, aunque el libre albedrío no es la libertad, ésta incluye esencialmente la opción fundamental por o contra el Absoluto trascendente, por o contra una cierta manera de realizar la encarnación de la finalidad en la eficiencia: o bien pretendiendo referir todas las fuerzas del universo a sí mismo tal como ya se conoce y se posee, negando así implícitamente la trascendencia y renunciando, por ende, a su libertad; o bien aceptando referirlo todo a un Fin sobrenatural, reconociendo por tanto que la iniciativa absoluta viene de Dios, que lo llama a lo imprevisible, y que su ser y libertad no son autoposición pura y simple, sino que en cada instante no existen sino en virtud de esa vocación. De ahí el título de la obra, pues el hombre no sólo está llamado a la libertad, sino que su libertad es esencialmente vocación.

Este estudio contribuye a ahondar la nueva comprensión de la libertad, propia de Blondel, quien sin renunciar a la noción de ésta como autonomía, heredada de la filosofía griega, la practica y concibe más radicalmente como vocación y respuesta (responsabilidad), según la tradición bíblica y cristiana. J. C. Scannone.

C. Fabro, *God in Exile, Modern Atheism*, Newman, New York, 1968, 1.230 págs. La edición inglesa de la monumental obra de Fabro, *Dios en el exilio, ateísmo moderno*, que ahora presentamos, no es una mera traducción del original italiano de 1964, sino que a éste le han sido añadidos numerosos apéndices y un capítulo enteramente nuevo sobre los teólogos de la muerte de Dios. Además el autor ha hecho otros añadidos y supresiones, y la bibliografía ha sido puesta al día hasta el 1º de noviembre de 1967. La introducción escrita por el traductor ubica cada capítulo de la extensa obra, que ha sido prologada para el público inglés por el teólogo J. Macquarrie. Trata del ateísmo moderno y busca comprenderlo desde su historia. Su tesis fundamental es que sus raíces están en el *Cogito* cartesiano, que mediante el principio del inmanentismo, instaurado por él, se va desarrollando a través de los tiempos modernos y de las vicisitudes de la filosofía de los últimos siglos, para terminar en el ateísmo manifiesto que conduce al fin de la misma filosofía, porque ya dicho principio contenía estructural y esencialmente el germen de ese ateísmo, que no es sino su consecuencia histórica y lógica. ¿Por qué el inmanentismo del *Cogito* incluye constitutivamente al ateísmo y necesariamente va a acabar en él? Porque sustituye el *Cogito* al *Sum*, es decir, pone como principio al acto y el contenido de la conciencia, sobre la base de la exclusión del acto y contenido del ser, haciendo derivar en última instancia al ser y a su verdad de la autofundación de la conciencia (libertad). El *Cogito* implicaría por tanto para Fabro la negación de la trascendencia (primeramente en la dimensión epistemológica, luego en todas las otras, inclusive la

ontológica), ya que como último principio no tiene otra verdad que su pura autoposición y autoefectuación. La duda radical no es sino la expresión histórica negativa de ese mismo principio del inmanentismo, y porque se comprende la actividad cognoscitiva como negatividad activa, se va a llegar finalmente a la radical afirmación de la nada del hombre y de la muerte de Dios. Claro está que no desde el primer momento el *Cogito* ha dado sus frutos ateos, pero Fabro distingue claramente entre la lógica interna del principio y la intención subjetiva de los filósofos individuales que él trata, que frecuentemente fueron creyentes y hablaron de Dios en sus sistemas. Con una gran erudición histórica y perspicacia especulativa va siguiendo los vericuetos de ese ateísmo estructural, cuyas etapas cruciales son, según su interpretación, la introducción de la duda radical y deliberada en Descartes, la demostración de la posibilidad de una ética atea en Bayle, la acentuación de la prioridad del acto sobre el contenido en Locke y Hume, la absolutización de la razón en el deísmo iluminista, la preeminencia dada al *Ich denke* trascendental en la evolución de Kant a Hegel, el voluntarismo absoluto de Schopenhauer y Nietzsche, el humanismo radical de Feuerbach a Sartre, y el evolucionismo emergente absoluto de Darwin a Morgan-Alexander-Whitehead: cada etapa implica una ruptura con la precedente, pero al mismo tiempo una mayor maduración del principio inmanentista.

Luego de una introducción destinada a delimitar la noción de ateísmo y a señalar desde ya sus principales características, Fabro divide la obra en nueve partes, de las cuales las ocho primeras (enriquecidas con eruditos apéndices) delimitan la historia del ateísmo moderno (aun en filósofos no personalmente ateos) dedicándose a estudiar respectivamente el racionalismo continental, el empirismo inglés, el ateísmo de la Ilustración, el idealismo, el ateísmo posthegeliano (especialmente el marxista), el ateísmo religioso del empirismo anglo-americano (incluido Whitehead), el existencialismo y por último la teología del ateísmo en la teología dialéctica y los teólogos de la muerte de Dios. La novena parte concluye el estudio penetrando en el núcleo íntimo de ese desenvolvimiento: el principio del inmanentismo. Puede llamar la atención que Fabro incluya a filósofos como Whitehead en su historia del ateísmo: es que para él la filosofía de éste es al menos peligrosamente ambigua con respecto a la relación Dios-mundo, e incluiría en ella, a pesar de su autor, el principio estructuralmente ateo del inmanentismo.

No sólo por su riqueza de puntos de vista y de material, sino también por el vigor filosófico esta obra es realmente importante para comprender al ateísmo actual. Creemos que Fabro sabe ver con agudeza cuál es el principio motor de la filosofía moderna y aun de su evolución atea, pero no suscribiríamos sin distinciones su afirmación de que, dado que no se puede superar al ateísmo en el ámbito del principio del inmanentismo, se nos plantea necesariamente la alternativa, o bien de aceptar la aniquilación del pensamiento (y del ser), o bien de comenzar de nuevo desde el principio. Si nos queda-

mos meramente “en el ámbito del principio del inmanentismo”, concebido como lo hace Fabro, estaríamos de acuerdo con él, pero creemos que, sin dejar de pasar por los niveles de reflexión filosófica que ha alcanzado el pensamiento desde Descartes hasta hoy, podemos superarlo *por dentro*, colocándonos *más originariamente* que dicho principio, aun más allá de la distinción entre *Cogito* y *Cogitatum* o entre sujeto y objeto (recordemos que para Fabro dicho principio consiste en el giro desde el objeto al sujeto, del mundo al yo, de lo exterior a lo interior). Es lo que hizo Blondel, quien, sin dejar de *pasar por* la filosofía moderna, distinguió el principio de inmanencia de toda doctrina de inmanencia (o inmanentismo) y siguiendo la misma tendencia de dicha filosofía la superó y con-virtió *por dentro* a un *nuevo* principio. Esto le fue posible porque fue más radical (y por eso finalmente menos absolutista) que ella misma, pensando desde la acción como unidad originaria y originariamente diferenciada, acción que es anterior al mismo *Cogito* y al mero *Ago*. Estamos de acuerdo por lo tanto con Fabro en que hay que pensar desde un nuevo principio, pero creemos que a éste se lo encuentra desde la con-versión del principio de la filosofía moderna, pasando por él, y dejando purificar por él nuestro pensar a Dios y al hombre. Otro filósofo que nos indica la dirección que llamaríamos post-trascendental del pensamiento, es E. Lévinas, con su superación fenomenológica (y por eso mismo en la línea de la filosofía moderna) de la fenomenología desde la filosofía del diálogo (y por eso apuntamos ya a un nuevo principio), para no hablar del segundo Heidegger, quien sin embargo queda como varado en un *impasse*, por no tener suficientemente en cuenta, como los filósofos antes citados, la dimensión ética, que es esencialmente dialógica y hace estallar, o mejor, con-vertir desde dentro, al principio de inmanencia propio de la filosofía moderna. Estas consideraciones no restan valor a las profundas observaciones de Fabro, sino que desean contribuir a completarlas, para que la evolución de la filosofía moderna, cuya desembocadura en el ateísmo él tan brillantemente ha estudiado, sirva para hacer progresar y purificar el pensamiento. Esto será posible solamente si pensamos más originariamente que ella, y por eso mismo nos abrimos prospectivamente al verdadero origen, sin perder el nivel de reflexión que ella fue logrando a través de los siglos. J. C. Scannone.

J. Sergio, *Qué son los sueños*, Columba, Buenos Aires, 1968, 76 páginas. La transformación provocada por la psicología profunda en el conocimiento de la realidad humana, se sustenta en la luz con que devela nuestra vertiente inconsciente. El análisis de los sueños, para detectar la vertiente inconsciente, es un instrumento ineludible: “los sueños pueden convertirse en un camino hacia sí mismo, hacia los fundamentos de nuestra existencia” (p. 65). Sin adentrarse en la esfera atisal de lo onírico, no es posible adentrarse en el ámbito del “conócete a ti mismo”. La primera parte, consagrada a las posiciones sobre el tema de Freud, Adler, Fromm y Jung, impresiona como buena síntesis no exenta de valoraciones desme-

didadas. Oponiendo polémicamente a Jung frente a los otros tiene afirmaciones como la siguiente: “... estos autores se enfrentan al sueño con una previa concepción del mundo y la psique, y pretenden que el material onírico la confirma, cuando en verdad están llevando a cabo una reducción de todo el campo de los sueños a los límites de una teoría” (p. 12). ¿Está seguro el autor de su afirmación? ¿No es contradictoria con la siguiente: “... queremos destacar que antes de iniciar el párrafo citado, Freud hace la salvedad de que el sueño permite varios niveles de interpretación y que sólo se decide a desplegar su planteamiento una vez planteada esa reserva” (p. 20)? Quizá, el exceso de densidad en la síntesis origine estas dificultades. De lo contrario, tendríamos que preguntarnos si todo investigador, incluso Jung, no trabajan con hipótesis de trabajo. ¿Se opone a la objetividad? En la conducta de Freud en cuanto investigador, ¿no tenemos magníficos ejemplos de conceptualizaciones brotadas directamente de la realidad? ¿La posición de los mismos, es contraria a la de Jung de “dejarse enseñar por los mismos sueños”? ¿No trabaja Jung con una teoría surgida de la observación clínica al igual que Freud, Adler, Fromm? En *Los sueños y la religión*, segunda parte, orienta sus aportes hacia la tesis junguiana del valor de lo religioso y su aparición en los sueños: “Si concebimos los sueños como lenguaje del alma es posible comprender, por un lado, que constituyan la guía en el camino hacia sí mismo y, por otro lado, que aparezcan casi permanentemente los temas de índole religiosa. Porque, según todas las evidencias, el alma humana es religiosa, y su idioma, el idioma de la sabiduría” (p. 64). Pero, como en Jung y en Fromm, su enfoque de la religión es humanista. No busquemos dimensiones de trascendencia cristiana, lo religioso es sólo —para ellos— producto de la génesis psicológica. Para Jorge Sergio la figura de Cristo es un símbolo: “... Jesús, símbolo de carne y hueso... Como Dionisios, como Osiris, Jesús representa la fecundidad, la vida que anima a la naturaleza” (p. 44). En la misma página se nos compara, mejor dicho iguala, el sacrificio de Cristo con el de la “princesa Inana y muchos héroes mitológicos, para redimir al mundo de sus pecados tomándolos sobre sí”. El camino de los sueños es el de la movilización de nuestras fuerzas inconscientes hacia la purificación y transmutación de lo instintivo de manera “que podamos romper el cordón umbilical que nos mantiene sujetos a nuestra Madre Tierra psíquica, y renacer por fin como hombres libres” (p. 60). Aquí está resumida la finalidad de lo religioso para J. Sergio y muy bien expresado el sentido profundo que en nuestra existencia progresiva tiene la vida onírica. El principal objetivo: dilucidar el contenido de los sueños y su gravitación en la existencia, lo logra con maestría. Hubiéramos preferido una visión menos amplia y más exhaustiva, menos despliegue erudito y mayor metodología científica, un esquema menos ambicioso y una más completa explicación de los textos que, en especial en la tercera parte: *Los sueños y la filosofía*, se tornan problemáticos por la misma circunstancia de estar fuera de su contexto original y ser tan numerosos. ¿Pedimos demasiado? Su capacidad

de tratadista indica lo contrario. Si lo primero que pedimos a un libro es que aporte material de trabajo y siembre sugerencias, estamos ante un trabajo realmente fecundo. C. Allio.

E. Schillebeeckx, *Revelación y Teología*, Sígueme, Salamanca 1968, 446 págs. E. Schillebeeckx, *Dios y el Hombre*, Sígueme, Salamanca 1968, 362 págs. E. Schillebeeckx, *El Mundo y la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1968, 453 págs. Ediciones Sígueme ofrece la traducción castellana de estas tres obras de E. S., autor cuyo papel en la renovación de la teología de la Iglesia y cuya actualidad están fuera de objeción. En nuestra revista ya son numerosas las oportunidades en las que se ha reseñado obras suyas, (Cfr. 20 (1964) p. 280; 17 (1961) p. 129; 23 (1967) p. 209; 23 (1967) p. 189; 23 (1967) p. 127; 23 (1967) p. 435; 24 (1968) p. 518). *Revelación y Teología*; *Dios y el Hombre*; y *El Mundo y la Iglesia* constituyen una colección de conferencias y artículos que han ido apareciendo a lo largo de veinte años y que adquieren por este hecho un apreciable valor para poder estudiar el desarrollo, en su conjunto, del pensamiento de un eminente teólogo de nuestra época. La traducción castellana está hecha en los tres casos por Alfonso Ortiz García, que trabaja sobre la traducción francesa del original holandés. [El carácter de estas obras, por ser una colección de artículos y por su importancia, nos invita a realizar una presentación algo extensa pero que creemos será de utilidad].

*Revelación y Teología* constituye, por sus artículos redactados entre 1944 y 1963, una buena introducción a la Teología, ya que muestra con suma lucidez un panorama histórico de sus problemas, y lo hace en un período en el que se realiza en Europa la renovación de la Teología. A través de sus cuatro partes en las que trata de *la Revelación y su Tradición*; *la Reflexión del creyente sobre la Revelación*; *el Valor de nuestra manera de hablar de Dios y de nuestros conceptos de Fe*; y *la Renovación de la teología contemporánea*, va mostrando cuál es el método de la teología, cuáles los elementos que deben estar presentes en toda auténtica reflexión teológica. Pero nos excusamos de dar una noción más detallada de este primer volumen, pues ya fue hecho en *Stromata* cuando cuando apareció la traducción alemana (Cfr. 23 (1967) p. 127).

Los dos primeros temas de *Dios y el hombre*, segundo volumen que presentamos, son los que dan unidad a toda esta obra, pues estas dos cuestiones subyacen por doquier en la misma. El primer capítulo, *Dios en Revisión*, mostrará al hombre de hoy que se siente plenamente autónomo en el mundo y ante el cual la religión se presenta como una hipótesis inútil y desleal, pues en la historia en tanto que el hombre da un paso adelante Dios lo da hacia atrás. Hoy el hombre ha terminado el proceso y su grito es más fuerte que el del siglo XIX cuando se gritó la muerte de Dios. El mundo es ya del hombre y no necesita de Dios. Pero, sin embargo, por otro lado, también para el hombre de hoy se presenta Dios como la solución fácil, que evita lo desagradable de la libertad, hace traicionar lo humano y garantiza

al creyente un feliz desenlace. Y ésta es la última huella de una actitud que no se atreve a aceptar la vida y proyecta en el más allá, en lo eterno, la solución del misterio histórico. Se impone entonces una pregunta: ¿no serán los creyentes la causa del ateísmo?, y ¿en qué sentido el ateísmo no representará una gracia de purificación de la fe? Por ser creado por Dios el hombre es autónomo y su vida se desarrolla en el interior del espacio creado por el Dios personal. Pero no debemos buscar a Dios como si se encontrase sólo en algún lugar de este mundo, al lado de las demás realidades. El misterio, en realidad, consiste en que el hombre vive con su mundo en Dios, pero *por* Dios o *contra* Dios. Cuando el progreso científico cierre todos los caminos por los que esperábamos encontrar a Dios en algún lugar de este mundo, lo único que habrá hecho será cerrarnos todas las salidas hacia un Dios-finito, un no Dios. Y es en este sentido que podemos decir que *Dios avanza* al mismo tiempo que nosotros, y que *Dios y nosotros* lograremos derribar a los falsos dioses. Pero necesitamos que Dios se “temporalice” para que podamos concebir su presencia incommensurable. En Cristo vemos por un lado la entrega completa de un hombre a Dios, al Padre invisible que siempre está con él, y constatamos cómo es posible un diálogo del hombre con el Dios vivo y cómo la oración da a la vida su más profundo significado. Pero también en Cristo se muestra que el mundo ha sido confiado al hombre y que el diálogo del hombre con el mundo sólo tiene pleno sentido en el seno del diálogo con Dios. Entonces la vida profana se convierte en un aspecto de la actitud religiosa integral, porque Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo es también el Creador del universo y del hombre-en-el-mundo. Por esto la inercia de los creyentes es una inconsecuencia frente al cristianismo. Laicismo y secularización son, así, un suceso interior al cristianismo y a la Iglesia, interior a la vida del creyente, pues el cristianismo tiene que llegar en diálogo con Dios al *reconocimiento leal* del mundo y de la tarea que tiene que cumplir en él. Pero hay un laicismo que es una verdadera *hairesis* de la realidad total, y es aquí donde la realidad mundana queda profanada. Para el cristiano que vive en ese reconocimiento del mundo y de la tarea, la fe en Dios no es ni excusa, ni solución fácil, ni siquiera ante el bien y el mal, pues tiene que buscar a tientas a través de la *historicidad* de su vida. La fe y el amor le abrirán perspectivas, pero sólo el estudio, la competencia, la valentía y el verdadero diálogo con el mundo le darán las soluciones concretas. Pero también el Espíritu de Cristo *sugiere*, y en esto consiste el diálogo íntimo con Dios. Es necesario en el mundo, por esto, la santidad laica, y junto a ella también el otro aspecto de la única vida cristiana: los consejos evangélicos. La secularización encarna peligro de ateísmo, es verdad, pero sólo pasando por ella se llegará a una vida de fe purificada y auténtica.

*La búsqueda del Dios vivo* es el tema desarrollado en el segundo capítulo. La teología, ante la ausencia de Dios elevada al plano existencial, debe en la actualidad dar pruebas de modestia. Dios ya no se encuentra en lo incomprensible del mundo que es dominio de la ciencia y de la técnica,

pero ni siquiera en algunos aspectos anteriormente desarrollados y divulgados por la religión, como, por ejemplo, la caridad hoy secularizada y vida bajo el nombre de justicia social. Mas aquí no hay pérdida sino ganancia, pues ello es fruto magnífico de la redención. La gracia de la redención se ha convertido en Cristo y en su Iglesia en un hecho *interior al mundo* y sigue progresando por todas partes. Para el cristiano esto significa que la religión está en otro sitio. Porque el sentimiento religioso que ha provocado estas funciones supletorias *nunca se dejará secularizar*. Así se podrá descubrir de manera más exacta el punto donde nace la religión en el corazón del hombre. Tampoco la historia humana nos hace ver a Dios que se manifiesta, dándonos la impresión de que está ausente. En la historia Dios se manifiesta como falta de sentido, pues precisamente el carácter divino de su presencia y de su eficacia es lo que hace que Dios esté ausente para nosotros. A El no le podemos echar mano como a un objeto, pero existen formas de presencia ante las cuales sólo nos hacemos sensibles a través de cierta orientación de nuestra ignorancia consciente. Es una presencia personal que por otra parte no se sitúa al nivel de lo que se manifiesta como inmediatamente presente a nosotros. La imposibilidad de justificar nuestra existencia en el mundo por sí misma, la experiencia fundamental de nuestra contingencia, nos ponen frente al misterio invisible pero real de un *donador personal*, más grande de lo que nos da. Situándonos sencillamente como hombres en presencia de nosotros mismos y del mundo y cuando aceptamos el testimonio espontáneo de esas realidades, descubrimos entonces que estamos envueltos por el misterio de una libertad personal y absoluta. Sin embargo, si Dios se nos manifiesta en el acto en que fundamenta nuestra existencia, no es que exista *porque* nosotros existimos. Las relaciones personales directas con este misterio divino de vida, sólo son posibles cuando Dios mismo acaba lo que ya había comenzado en su acto creador. Dios realiza personalmente la *invitación personal* al hombre a la intimidad con él, y esta nueva vida da a todo una dimensión más profunda y para el hombre religioso es, entonces, el mundo de la naturaleza y el de la historia un *aspecto* del encuentro y diálogo con Dios, y el mundo de la libertad humana, que hace la historia, al introducirse en el trato personal con Dios, hace posible también que el hombre, por su actitud religiosa para con Dios, haga una historia que pierda o que salve. La revelación-suceso y la revelación-palabra son inseparables en la economía de la salvación. En virtud de su carácter de realidad sobrenatural oculta en una historia profana, la acción salvífica exige intrínsecamente la palabra complementaria. La palabra del profeta ilumina. La Historia de la Salvación es una historia profana *interpretada* a partir del diálogo con Dios. El hombre-Jesús en quien Dios está presente entre nosotros, y la Iglesia, su prolongación, son en este mundo *sacramentos de la realidad*. Por otro lado el sentimiento religioso del hombre constituye la base de la presencia propiamente religiosa de la intimidad recíproca. El beneficio de la secularización es tal, pues muestra con mayor pureza las verdaderas dimensiones de la religiosi-

dad. Pero es necesario salvar la ambigüedad del secularismo en su trascendencia dentro del mundo, pues esa trascendencia si no sale del mundo no es la base sino una contradicción para la inserción de la religiosidad de la vida intramundana del hombre. Por la gracia de la fe, al Dios vivo en sí mismo, por lo menos en la medida en que él está inscrito en la historia de la salvación y finalmente en la vida de la Iglesia. De este modo la fuente y el campo de toda teología viva está constituido en definitiva por la vida de la humanidad en su situación de diálogo con el Dios de la Salvación. En definitiva, la encarnación del Hijo, en su prehistoria del A.T., en su cumplimiento histórico y en su manifestación misteriosa de la Iglesia, es el verdadero "locus theologicus" que nos permite tender con gran esperanza al misterio del Dios Trinidad.

La tercera obra se divide en cuatro partes que nuclean los artículos comenzados a publicar en 1945 hasta 1965 y que constituyen una unidad bajo el título de *El Mundo y la Iglesia*. En primer lugar aparece un bosquejo de la problemática de los años de postguerra (1945-1955). En la segunda parte se nos propone la *nueva problemática* (1955-1965), partiendo de la experiencia de un Dios oculto que, dada la correlación entre imagen del hombre e imagen del mundo y de Dios, "ha dejado este mundo". Dos capítulos, uno sobre el "sobrenaturalismo" y otro sobre "las esperanzas cristianas y no cristianas referentes al porvenir" cierran la segunda parte del libro. Respecto del primero, se analizan las tres actitudes que se dan según la sensibilidad cristiana: la *piedad del enclaustramiento*, la *concepción sobrenaturalista* (las personas que profesan una tal piedad manifiestan de hecho una especie de ateísmo frente a la creación), y la tercera es la manera de vivir la fe considerando al mundo y a su historia como la *creación del Dios de la salvación*. La tercera parte de la obra lleva por título *Los no creyentes, los otros y la circunstancia*. Y la cuarta parte considera directamente la *responsabilidad intelectual del cristiano para con el mundo y con la Iglesia, ante el porvenir*. Responsabilidad que hace referencia a la "autonomía" del hombre en el mundo y a su aporte "eclesial". Secularización y eclesialización están presentes en estas líneas. Al terminar esta presentación queremos destacar el valor que tiene la traducción de estas obras presentadas por Ed. Sigueme, pues ponen al alcance del lector de habla castellana el pensamiento de un teólogo fecundo e inspirador, serio conocedor de la tradición y abierto de una manera lúcida a la problemática del hombre moderno. L. N. Pastor.

G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*, Herder, Freiburg, 1968, 104 págs. La cuestión de la certeza en la fe se ha hecho de inminente actualidad pastoral y por ende teológica, debido tanto al pluralismo espiritual, como a la comprensión de la historicidad de la verdad y a la crisis de las que Muschalek llama "certificaciones desde fuera" de la fe, y quizás especialmente también a una confusión entre la verdadera certeza de fe y una seguridad de fe que había descuidado las dimensiones de permanente



libertad, riesgo, conciencia y obscuridad de aquélla. El autor, en *Certeza de la Fe en libertad*, después de haber delineado esa problemática, especialmente en sus líneas de actualidad, desarrolla brevemente la historia de la teología de la fe, que ya desde los Padres había insensiblemente desplazado el acento de la *fides qua* a la *fides quae*, tendiendo a medir la fe desde su contraposición a la ciencia. A través de Abelardo y Hugo de San Víctor dicha teología se cristaliza genialmente en Santo Tomás, quien es el primero que ubica la fe en el intelecto especulativo. Su comprensión de la estructura de la fe en el cuadro de la psicología aristotélica tuvo por consecuencia una cierta subordinación del fenómeno de la fe cristiana al ideal aristotélico del conocimiento, y con eso una no suficiente consideración de lo propio de la fe, y una cierta separación de las funciones de intelecto y voluntad en aquélla, de tal manera que se hace así manifiesta la tendencia a trasladar el centro de gravedad de la fe, de la decisión de fe como realización de toda la persona más allá de la diferenciación de objetos y actos, a las formulaciones de fe. Muschalek termina esa rápida visión histórica pasando revista a la cuestión de fe y certeza en Lutero, Descartes, Kant y la teología del tiempo del Vaticano I, así como a las declaraciones de éste, que abren el ámbito de nuevas cuestiones que la teología tiene que responder. La segunda parte del trabajo estudia el tema de la certeza de la fe en la Escritura. La conclusión es que, según aquélla, la fe tiene esencialmente conexión con la certeza de la existencia humana, pues según el Antiguo Testamento creer es lo mismo que hacerse-cierto en la fidelidad de Yahwé, y en el Nuevo es la apertura del hacerse-cierto en Dios en Cristo. No se trata por lo tanto de la certeza como postulado del hombre, que debe darse *antes* que él confiese a Jesucristo. La tercera parte está dedicada a exponer una teología de la certeza de la fe, que se basa en la teología bíblica ya esbozada: es verdadera certeza, pero distinta de las certezas matemático-científicas. Pues certeza de tal tipo acontece en la decisión misma, ya que se trata de un saber que *es libertad* y como libertad, pues el hombre que es totalmente libre y cabe-sí, *se sabe* de una manera insuperable, y es totalmente cabe-sí solamente cuando por su decisión afirma el sentido de su vida: es decir, que en esa realización primordial del hombre conocimiento y decisión se originan y crecen juntamente. Así es que el hombre se comprende sólo cuando se decide con respecto a sí, pero esa decisión se da (y da en el clavo) solamente cuando el hombre se acepta en su venir-de-Dios, su ser-creado, conservado y guiado por Dios, y solamente así se le ilumina el misterio de quién es Dios. Así toca el autor, siguiendo a Blondel y a la interpretación que de Jaspers da Welte, la pericoresis y última unidad indisoluble entre conocer y querer, de la cual el hombre desearía escapar ya sea mediante un conocimiento distanciado y necesariamente concluyente, ya sea mediante una decisión arbitraria. Pues el hombre, así como puede huir de sí mismo y tratar de ignorarse, puede también huir de la presencia y la exigencia de Dios y tratar de ignorarla, de ese Dios que, como a sí mismo, le es, sin embargo, imposible evadir. Por lo tanto,

no es la evidencia necesitante el ideal del conocimiento, sino que el esclarecimiento de la existencia hay que buscarlo *en* la decisión por ésta, en el dejarse cuestionar por la verdad, para así reconocerla. Esta es la forma suprema del conocimiento humano. Pero esa decisión es una que viene de Dios, quien se ofrece y comunica al hombre en Jesucristo, como un Tú que le da el sentido de su vida, no quitándole libertad, sino originándola. Porque es en Jesús que Dios, que por esencia no puede “ser fijado”, se ha “fijado” a un lugar de la historia sin perder su infijabilidad. La permanencia de ese lugar histórico de la Cercanía de Dios en Cristo es la Iglesia, pues aquélla tiende a una comprensión que es sin palabra y sin embargo necesita articularse en palabra para ser plenamente ella misma. Así es como en la palabra y la comunidad que ésta crea se da el ámbito en el que el hombre puede hacerse plenamente cierto de su fe, y ese ámbito es la Iglesia.

El mismo tipo de relación dialéctica que el autor veía entre decisión y conocimiento, y entre comprensión sin palabra y su expresión, la señala también entre la certeza de fe que la gracia internamente da y la certificación de esa fe ante el mundo y su saber: la fe, sostenida por el Espíritu, se pone dicha certificación a sí misma como supuesto, y así libera a ésta para su propia autonomía a través y por causa de su dependencia de esa misma fe. Así es como en esta correlación dialéctica la gracia tiene prioridad causal, pero la certificación de la fe ante el saber mundano guarda su autonomía. De todo lo dicho se desprende que la fe es clara y oscura a la vez, y que el amor, que no tiene otro fundamento adecuado que sí mismo, es un momento interno de la certeza de la fe. Por último el autor señala varias consecuencias de gran importancia práctica pastoral y ecuménica, que se desprenden de la teología por él diseñada, y concluye que el contenido del credo no debe ser considerado como término, sino como principio del esfuerzo por la fe. Creemos que libros como éste, que reflexionan los problemas teológicos a la luz de la Escritura y de la nueva situación y comprensión filosófica del hombre, son de valor no sólo para el avance de la teología, sino también para la praxis cotidiana de la Iglesia. J. C. Scannone.

J. Glenthoj, *Dokumente zur Bonhoeffer Forschung 1928-1945*, Kaiser, München, 1969, 367 págs. D. Bonhoeffer, *El precio de la Gracia*, Sígueme, Salamanca, 1968, 360 págs. Acabamos de recibir dos obras que aportan nueva luz sobre la teología de Dietrich Bonhoeffer: La primera, perteneciente a la Colección *El mundo adulto*, presenta los *Documentos para la investigación de Bonhoeffer, 1928-1945*, y está publicada por J. Glenthoj. Su gran valor consiste en ser una verdadera fuente para el estudio de B.; los documentos están presentados científicamente, con abundancia de notas críticas y referenciales, una excelente introducción; y son completados por un buen índice analítico y la lista de las publicaciones de Bonhoeffer. La segunda obra es la traducción castellana del *Nachfolge* bajo el título *El precio de la gracia*. En este libro B. aborda el tema de la gracia, tema candente en toda revisión, especialmente si ésta es secula-

rizante y está hecha por un protestante. Su primer planteo es *histórico*: detecta en las Iglesias cristianas un proceso de abaratamiento de la gracia, donde ésta se ofrece a quien la quiera tomar, envasada, como en la estantería del supermercado de la salvación. Dos rasgos de esta *gracia barata* son —según B.— los siguientes: aspectos de mercancía, una doctrina sistematizada, que llega a negar la posibilidad de que se dé la Palabra viva de Dios y la Encarnación del Verbo; y que lleva a la justificación del pecado y no del pecador; de tal modo que el creyente no sigue primariamente a Cristo, sino a la gracia. Y en la dimensión pastoral se llega a una predicación del perdón sin arrepentimiento, del bautismo sin disciplina, de la gracia sin cruz (pp. 17 ss.). Luego describe la verdadera gracia, la que él llama *gracia cara*: es el tesoro oculto, la llamada de Jesucristo. Y es cara porque llama al seguimiento, es gracia porque llama al seguimiento de Jesucristo. Es cara porque cuesta al hombre la vida, es gracia porque le regala la vida; es cara porque condena al pecado, es gracia porque justifica al pecador, es cara porque a Dios le ha costado su Hijo, es gracia porque Dios no ha considerado a su Hijo demasiado caro con tal de devolvernos la vida. Es el santuario de Dios, la Palabra viva de Dios, (pp. 19 s.). En otras palabras, lo que B. denuncia es la secularización (en el mal sentido) de la gracia, donde la *dimensión gratuita* sufrió un desplazamiento desde el *don de Jesús* (la verdadera Gracia del Padre) a la *ausencia de seguimiento* (lo gratuito en sentido comercial, lo que no cuesta). Y de este modo el gesto gratuito del Padre se cosificó, de tal modo que el hombre ya no es un “ser en gracia”, sino que “posee” la gracia. B. denuncia también que los diversos conatos históricos por devolver su verdadero precio a la gracia fueron convertidos, por la corriente de gracia barata, de gracia-bien-común, en proezas aisladas (caso típico: el monaquismo). Entonces, si la gracia es el resultado, dado por el mismo Xto, de la vida cristiana, entonces esta vida no está dispensada del seguimiento en ningún instante. Si, por el contrario, la gracia es el presupuesto básico de mi vida cristiana, poseo de antemano la justificación de los pecados que cometo durante mi vida en este mundo. Bajo esta segunda gracia el mundo entero se ha hecho “cristiano”, pero el cristianismo se ha hecho “mundo” de una manera más acentuada que antes (p. 27 s.). Glosando a Bonhoeffer podemos decir que el precio que pagó el abaratamiento de la gracia es la *transformación del cristianismo en cristiandad*. Y esta transformación ¿qué otra cosa es sino la opción más cerrada entre el poseer y el ser, quedarse con lo que se tiene, sin buscar lo que no se tiene? La reflexión ulterior del mártir de Tegel se basa en esta estructura de promesa. Hay una llamada (que es don y promesa) y una respuesta del discípulo que es el riesgo de seguir la promesa. La respuesta del discípulo a la llamada no consiste en una confesión de fe en Jesús, sino en un *acto de obediencia*. El mismo B. se plantea la cuestión de cómo es posible esta conexión sin intermediarios entre llamada y obediencia, y dice que sólo hay una motivación que explique suficientemente esta sucesión de llamada y acción: Jesucristo mismo; pues en este encuentro queda atestiguada la autoridad incondicional, inmediata

y no motivable de Jesús. No hay otro camino: el único camino hacia la fe es *la obediencia a la llamada de Jesús* (pp. 37 s.). Es interesante cómo B. insiste en la ausencia de “contenidos”: pues del contenido del seguimiento sólo se dice “sígueme”, e ir detrás de Él *es algo desprovisto de contenido* (p. 38). Y explica más: “Al dejarlo todo, el discípulo es arrancado de la seguridad relativa de la vida y lanzado a la inseguridad total; del dominio de lo previsible y calculable y lanzado a lo imprevisible, al puro azar; del dominio de las posibilidades finitas y lanzado al de las infinitas. Jesucristo es el único contenido” (p. 39). Cristo llama, y el discípulo sigue. La gracia y el seguimiento se unifican. Un cristianismo sin Jesucristo es un cristianismo sin seguimiento; y un seguimiento sin el mediador Jesús constituye la elección personal de un camino quizás ideal, pero *carece de promesa* (Jesús debe rechazarlo: Lc. 9, 57-62) (pp. 40 s.). Pero entonces, ¿qué significa “seguir a Cristo”? Para B., “seguir a Cristo” significa dar unos pasos determinados. El primero es la *separación*, del que es llamado, de toda su vida anterior. Con este primer paso el que cree se puesto en una situación que le permite creer. *Hay que crear la situación* en que se puede creer en Jesús; esa situación en la que todo se hace depender de una sola cosa: *la Palabra de Jesús* (es preciso que Pedro salga del bote y se sienta sobre el agua insegura). El camino de la fe pasa por la obediencia a la llamada de Jesús (pp. 43 ss.). Pero, ¿cómo establecer la diferencia entre una situación en la que se puede creer y otra en la que no se puede creer? B. pone algunos rasgos: 1. la situación no nos revela por sí misma a cuál de estas dos clases pertenece. Sólo la llamada de Jesús la cualifica como situación en la que se puede creer. 2. no corresponde al hombre determinar cuál es la situación en la que es posible la fe. El seguimiento no es una oferta del hombre. Sólo la llamada de Jesús crea la situación en la que se puede creer. 3. esta situación nunca implica en sí misma un valor propio; sólo la llamada la justifica. 4. por tanto, la situación en la que se puede creer sólo llega a producirse por medio de la fe. La idea de una situación en la que se puede creer es sólo la descripción de un estado de hecho en el que son válidas las dos frases siguientes: *sólo el creyente es obediente; sólo el obediente cree* (p. 46). Esta frase paradójica es la expresión del dinamismo bíblico de promesa: Se niegan las prioridades, la obediencia es prior a la fe, pero la fe es prior a la obediencia; cada uno de los elementos recibe su consistencia del otro, es en sí a la luz del otro. En otras palabras, está abierto al otro: la obediencia es promesa de fe, y la fe es promesa de obediencia. B. sigue su reflexión sobre la gracia desde el punto de vista cristológico, desde la cruz, desde la inmediatez de Cristo. Dejamos aquí su reflexión. Nos llama la atención el acento demasiado fuerte que pone B. en la ausencia de contenido de la fe y obediencia. Como miembro de la Iglesia reformada no puede negar su herencia luterana, que aparece plena en el análisis del “*Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*” (pp. 29 ss.). Su negación de analizar el contenido del seguimiento de Jesús, con todo, no es total, y no cree que pueda reducirse a una “fe ciega”, pues explícitamente dice que el contenido es el mismo Jesús (al que después

explicitará, si bien en categorías existenciales de cruz, mediador, etc.); por eso decimos que el "creer en Jesús" no excluiría el "creer a Jesús". Más bien es cuestión de acento, comprensible por el intento que se propone: denunciar la gracia barata, la que se ha reducido a un sistema de dogmas, cosificada. Otra expresión que no queda clara es la unificación de la gracia y del seguimiento. Parecería que elude tratar algún paso intermedio. Me explico: el llamado de Jesús produce el seguimiento del discípulo; el llamado es gracia, y el seguimiento también; el llamado es la persona de Jesús, pero el seguimiento ¿qué es? ¿La persona del que sigue a Jesús es transformada por ese seguimiento, o simplemente tal seguimiento se mueve en la línea acción? También aquí aparece la herencia de Lutero respecto de la gracia creada. Es tanto el miedo que tiene B. a que esta "gracia creada" se transforme en gracia barata que prefiere poner el acento en el seguimiento arduo, sin posesión, que podría llevar a una concepción externa y actualista de la gracia. De todos modos, lo repetimos, dado el enfoque en que se pone Bonhöffer podemos considerar el problema como cuestión de acento, y de este modo enriquecernos con el aporte que trae. Llama la atención que un libro escrito hace 30 años toque tan de lleno un problema tan actual. La misma noción de "situación en la que se puede creer" ¿acaso no es un enfoque rico y personal de la categoría "signos de los tiempos"? Y la responsabilidad del seguimiento, del éxodo-de-sí-mismo, ¿no está evocando la exigencia de promesa propia del dinamismo de la sociedad tecnológica y del pensamiento científico? Si consideramos a Nietzsche, el profeta de la muerte de Dios, hemos de considerar a B. el profeta de una teología para la época de la muerte de Dios. J. M. Bergoglio.

P. F. Spedalieri, *Maria, nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Vol. II: *Studi e Problemi*, Parte I: *Maternità spirituale della Vergine*. Herder, Roma, 1968, 338 págs. Siete estudios de P. F. Spedalieri sobre la maternidad espiritual de María integran la primera parte del segundo volumen titulado *Estudios y problemas a propósito de María en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia primitiva*. Del primer volumen (cf. C. y Fe, 18 [1962], p. 473 s.), se nos anuncia que está en prensa la segunda edición. En el trabajo que comentamos, sólo son nuevos los cuatro últimos estudios, ya que los tres primeros habían aparecido en 1964. El primer estudio se ocupa detenidamente del capítulo 12 del Apocalipsis, retomando las conclusiones expuestas en el primer volumen. El autor discute principalmente la interpretación de A. Feuillet y otros, que dan un sentido eclesiológico a ese texto del Apocalipsis. La argumentación es algo prolija a veces, y por su tono polémico pierde objetividad. Asimismo, demasiadas citas en francés incorporadas al texto italiano entorpecen la lectura. El segundo tema, la maternidad espiritual de María, presentada como creencia común de las Iglesias hasta el final del siglo IV, acentúa más todavía el tono polémico, esta vez contra K. Rahner, A. Feuillet, Y. M. Congar, entre otros (pp. 56, 61, 64, 73, etc.). Contra Rahner y Laurentin

subraya y defiende que el principio fundamental en Mariología es la maternidad divina de María. Tanto aquí como en los restantes estudios, utiliza abundantes citas patristicas. Es lástima que por lo general no maneje más que la edición de Migne. Ni vemos a qué viene citar los textos en latín cuando se trata de un original griego, y lo más lógico hubiera sido presentar una traducción italiana. Después de estudiar en el tercer capítulo *La Madre del Salvador en la soteriología de S. León Magno*, se detiene en el IV en la exégesis de Jn. 19, 25-27. Tampoco aquí abandona el tono polémico, y hasta encontramos una sorprendente definición de Ecumenismo, que sería "la comprensione e l'accondiscendenza verso la mentalità moderna da parte del Concilio Vaticano II..."; y la afirmación de que esto, junto con la institución del diálogo, parecen haber dejado en los ánimos "inquietud y fundados temores" (p. 145). Esta preocupación del autor le lleva a encontrar, por ejemplo, resabios de herejías en una poco original afirmación de Laurentin sobre los tres nacimientos de Cristo (p. 229 s.). Siguen finalmente un estudio en S. J. Crisóstomo; otro sobre la maternidad espiritual de María antes y después de Efeso; y cierra su trabajo con el tema *Virgen y Madre: la polémica no desaparece ni en las últimas tres líneas*. V. Marangoni.

J. Leclercq, *Vie religieuse et vie contemplative*, Duculot, Gembloux 1969, 273 págs. *Vida religiosa y vida contemplativa* reúne varios artículos recientes del conocido benedictino belga, sobre diferentes temas, los que, en este libro, se estructuran en torno a la problemática posconciliar de la renovación de la vida consagrada. Los capítulos están agrupados en "partes", cuyo títulos reproducen los elementos de la definición conciliar de la vida contemplativa: "...en la soledad y el silencio, ...la oración asidua, ...la penitencia gozoza, ...en las jóvenes iglesias" (*Perfectae Caritatis*, n. 7).

En la copiosa producción del P. Leclercq podemos distinguir algunos temas, el primero, y más importante, es la investigación sobre el monacato medieval y, en particular, sobre san Bernardo de Claraval. De este filón, que nos ha dado obras que hoy son clásicas en su género, no se encuentra en el volumen que recensamos más que un capítulo sobre san Bernardo y los jóvenes; pero la vasta erudición histórica del A. se manifiesta en todo el libro. Otro tema, es la reflexión sobre la naturaleza de la vida religiosa y su renovación en el mundo contemporáneo. La mayor parte de las páginas comprendidas aquí se refieren a este tema, y valdría la pena detenerse en sus conceptos principales. Comienza dilucidando los principios de renovación y evolución de la vida religiosa, los cuales, a su vez, fundamentan los cambios concretos en las formas: por ejemplo en la obediencia, que no puede ser practicada sin ciertas adaptaciones a las características de la sociedad moderna, en que las responsabilidades dirigentes están compartidas por un equipo responsable, y que, sin embargo, conserva su vigencia como virtud evangélica; en la participación sacramental, ya que la evolu-

ción parece orientada hacia la presencia de toda la comunidad cristiana en la celebración eucarística de la parroquia, a la vez que se discute el alcance y el sentido de la ordenación sacerdotal conferida a todos los monjes; en la obsoleta práctica del capítulo de culpas, que puede ser renovada introduciendo elementos de lo que se ha llamado *revisión de vida*. Su conclusión es que se debe innovar, que se debe tener la audacia del cambio. Finalmente, el tercer tema: las formas de vida monástica en las iglesias jóvenes de Asia y África, se desarrolla en los dos últimos capítulos. El A., que ha viajado mucho y conoce las fundaciones monásticas, benedictinas o no, en esos territorios, puede describir y valorar esas experiencias con ojos de testigo y en una perspectiva histórica. Y es aleccionador para nosotros, ver como la vida monástica se renueva en esos continentes recién abiertos al cristianismo, y que podrán un día mostrar a las viejas cristianidades el camino de la transformación en el respeto a la tradición. En resumen: una obra de lectura agradable, bien fundamentada en sus afirmaciones, que será de utilidad para quienes deben reflexionar sobre la realidad y el futuro de la vida religiosa en la Iglesia. M. de Elizalde.

## BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

## PSICOLOGIA, PEDAGOGIA, PASTORAL

R. Delfino

En este boletín reunimos obras de psicología y algunas sobre temas pedagógicos y pastorales. La obra de J. Cohen, *Introducción a la psicología*<sup>1</sup> responde perfectamente al título. El autor presenta las ideas y los temas más comunes en psicología en un estilo ágil, claro, y que permite al lector entrar fácilmente en la materia. Los asuntos tratados son los siguientes: el cuerpo y la mente (relación entre el alma y el cuerpo); el hombre y el animal; el desarrollo del niño; la percepción; el aprendizaje y el recuerdo; el pensamiento; la comunicación; las elecciones y las valoraciones; la personalidad; aspectos sociales y usos de la psicología. Naturalmente, dado el carácter del libro, no se puede exigir profundización en los temas, ni una exposición de las diferentes opiniones que se dan en los diversos casos. Se busca más bien una visión general que no excluya casos concretos y datos actuales, que la concreten y ejemplifiquen. Por eso la obra abunda en experiencias y descripciones de los hechos más significativos. Un buen índice onomástico ayuda para localizar las personalidades citadas.

El doctor A. Merani nos explica la razón de su libro *Problemas y pseudoproblemas de la psicología*<sup>2</sup> cuando nos dice en el prólogo: "Hemos estado y estamos convencidos que si los psicólogos no resuelven los problemas filosóficos planteados por su rama del conocimiento, ésta jamás podrá constituirse en ciencia y será, en todo caso, desde el punto de vista teórico, parte de la filosofía o de la biología, y como quehacer práctico un simple arte ecléctico". Por este motivo el tratamiento de los temas se refiere a un problema, o tiene por objeto algún autor en relación con el mismo. Esta problematización lleva al autor a prescindir (como se verá) de una presentación sistemática, más propia de manuales. De aquí también su división bipartita. En la primera, *Temas particulares*, se incluyen problemas o pseudoproblemas, que son óbice parcial para una integración de la psicología en un cuerpo científico: mecanicismo y preformismo; natura y nurture; libertad y automatismo mental; estadística y psicología; relación entre la psicología y la lógica; evolución, inteligencia y razón; el simplismo psicológico; el problema del instinto; ¿es la psicología una ciencia?; testología, psicología y medicina. En la segunda, *Grandes Síntesis*, se tratan dos problemas básicos del conocimiento científico en psicología: la inteli-

<sup>1</sup> J. Cohen, *Introducción a la psicología*, Labor, Barcelona, 1968, 265 págs.

<sup>2</sup> A. Merani, *Problemas y pseudoproblemas de la psicología*, Grijalbo, Barcelona, 1968, 272 págs.