

Por otra parte tiene con frecuencia interesantes y atinadas acotaciones que hacen repensar muchos aspectos; por ejemplo, a lo largo de su estudio sobre los valores, y en general, cuando toca temas directamente psicológicos.

Las últimas páginas exponen como corolario un argumento de orden valoral para probar la existencia de Dios, relacionado con el conocimiento "por connaturalidad" de que habla Sto. Tomás. Dice Roldán que "difiere sólo parcialmente de las cinco vías, puesto que las incluye" (p. 470). Pero que en su conjunto es "específicamente" diversa porque añade una reafirmación de tipo afectivo-conativo que aumenta la evidencia objetiva del raciocinio. Por tanto, sería una auténtica "sexta vía"; "Más aún, precisamente por la presencia de dichos factores junto a la motivación estrictamente racional, parece ser en cierto sentido la prueba más íntegra y humana que habla a todo el hombre"; y sería de hecho la que más influye en los conversos modernos. Omitimos comentarios para no alargarnos más.

Varias lagunas hemos encontrado en la bibliografía y oportunamente lo indicamos, incluyendo obras de particular relieve, como las de A. Marc. Réstanos destacar la voluminosa contribución de Lavelle al estudio de los valores. Es injusto no mencionar siquiera más de mil trescientas páginas dedicadas a esclarecer un complicado y candente problema<sup>19</sup>.

Tres índices, onomástico, analítico y sistemático, así como frecuentes sinopsis, facilitan el manejo de la obra.

<sup>19</sup> L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, t. I: *Théorie générale de la valeur*, París, 1951; t. II: *Le système des différentes valeurs*, París, 1955, XVI-752 y VIII-560 pp. respectivamente. Además: *Introduction à l'Ontologie*, París, 1947, 134 pp.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

*Xenium* - Publicación trimestral de filosofía, Año I, Enero-Marzo, 1957, Fasc. 1.  
Director: Dr. Alberto Caturelli, de la Universidad de Córdoba. Dirección y Administración: Duarte Quirós, 880, Córdoba, Argentina.

Con verdadero regocijo saludamos este nuevo brote de la inquietud filosófica en Argentina, que nos presenta en su primer número el sello de una vocación metafísica, de una decidida "búsqueda de la verdad como supremo objeto, la búsqueda del ser inagotable". Los dos artículos, *Ser y Duración* de Manuel Gonzalo Casas, y *Tiempo, eternidad y fin de la historia* de Alberto Caturelli, analizan profundamente dos problemas clásicos de la metafísica.

La revista contiene también la sección bibliográfica, con varias notas en esta entrega, de W. Brüning y A. Caturelli.

*Xenium* dedicará una sección especial a breves reseñas de los principales artículos de todo el mundo, que agrupará por temas y especialidades. En este número recoge los últimos estudios en diversas revistas sobre la "Metafísica de San Agustín".

Una crónica con noticias sobre el mundo actual de la filosofía cierra el fascículo.

Auguramos a la nueva revista filosófica la consecución de sus ideales, y confiamos, para ello, en la inteligente y dinámica personalidad de su director.

I. QUILES, S. I.

THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE CATHOLIC LIBERAL COLLEGE, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Volume XXXX (15 x 23 cms.; 247 págs). Washington, 1956.

En la primera parte (102 páginas) se tratan los siguientes temas: "Ciencia y sabiduría", "Controversia en la vida y enseñanza de la filosofía", "El papel de la lógica en un "Liberal College" católico", "El sentido de Juan Jacobo Rousseau y la estructura de la teoría política", "El papel de la Filosofía de la naturaleza en una educación liberal católica", "El papel de la metafísica en una educación liberal católica". En la segunda parte, y en discusiones de *mesa redonda*, se tratan cuestiones sobre: a) lógica y método; b) filosofía de la naturaleza; c) metafísica; d) moral y filosofía política; e) historia de la filosofía; f) pro-

blemas filosóficos. A continuación resumimos y comentamos algunos de los artículos.

*Wisdom and Science* by Vincent E. Smith (pp. 3-15). Con excelente argumentación crítica la tradición racionalista que, inspirada en WOLFF, nos ha extraviado en términos tales como *ontología*, *metafísica general*, *teodicea*, *metafísica especial*. Analiza la metodología de la metafísica, y su función en la vida estudiantil, ubicando debidamente la organización del *curriculum* de un *College* católico, en cuanto católico, forjada sólo por Sagrada Teología.

*Controversy in the Life and Teaching of Philosophy* by Mortimer J. Adler. (pp. 16-35. Por tercera vez dirige el discurso anual de la Asociación este singular pensador que, siendo un tomista no-católico, en 1934 introdujera ya en la Universidad de Chicago, y para estudiantes no-católicos, la enseñanza de la *Summa Teologica*. Interesante y promisorio es este trabajo que resume las conclusiones de su pensamiento. Anuncia la publicación de un libro sobre la naturaleza de la controversia, y sobre los métodos para construir las controversias sobre temas filosóficos básicos. Las ideas fundamentales son las siguientes: 1. *Punto de partida y presupuesto*. Es un hecho la diversidad de doctrinas y teorías filosóficas. Acepta como presupuesto: más allá de la diversidad, existen genuinos acuerdos y desacuerdos sobre temas de investigaciones; es decir, siempre es posible estar de acuerdo o no, cuando se considera un mismo tema. Su concepción sobre la controversia reposa en la posibilidad de genuinos resultados que permitan un debate racional; a su vez, estos resultados son posibles si los filósofos pueden estar en desacuerdo sobre un mismo tema, y esto último ocurre sólo en cuanto los filósofos pueden alcanzar *acuerdos mínimos sobre los tópicos a tratar*. 2. *Resumen de sus conclusiones*. a) La controversia es esencial a la empresa filosófica como un todo. b) Con raras excepciones, los filósofos discuten realmente sus resultados. c) El desacuerdo genuino y el debate racional, que constituyen la controversia fructífera, deben estar implícitos en la discusión filosófica, aun cuando no lo estén en la realidad actual. d) La construcción de controversias exige un método distinto de los conocidos y utilizados en la investigación filosófica. e) Las construcciones alcanzadas por este método deben ser neutrales con respecto a la verdad o falsedad de las doctrinas filosóficas involucradas en las controversias que construye. Deben formularse, por consiguiente, en un lenguaje neutral, "inmune a las connotaciones doctrinales o sistemáticas que están presentes inevitablemente en el lenguaje de cada filósofo, en particular" (así lo afirma MARITAIN, en un memorandum que remitió al autor). El método que se utiliza es llamado *dialéctica* y puede compararse con el método expuesto por ARISTÓTELES en los *Tópicos*. 3. *Consecuencias para el estudio y para el futuro de la filosofía*. Es necesaria una división del trabajo dentro de la empresa filosófica como un todo. Debe separarse la filosofía, de la dialéctica de construcción de controversias. Esta última aclarará muchas cuestiones que oscurecen la relación que debe existir entre ciencia y filosofía. La necesidad de obra dialéctica en filosofía y no en ciencia, le lleva a distinguir un progreso en filosofía, distinto al progreso de la ciencia.

Su artículo es muy interesante no tanto por lo que expone cuanto por lo que se vislumbra. Se presenten horizontes muy amplios para la investigación filosófica.

*"The role of Logic in a Catholic Liberal College"* by Henry Du Lac (pp. 36-47). Después de exponer la necesidad de la lógica como instrumento del entendimiento humano, resume el pensamiento de SAN ALBERTO sobre la lógica. Es lamentable que un conocimiento tan cabal del pensamiento medieval no se integre con el progreso posterior que, aclaremos, no está en pugna con los principios de aquél.

*"The role of the Philosophy of Nature in Catholic Liberal Education"* by Benedict M. Ashley O. P. (pp. 62-85). Su trabajo abarca tres cuestiones. I. *¿Qué piensa SANTO TOMÁS sobre lo que debe enseñarse acerca de la naturaleza?* Su pensamiento se resume en los puntos siguientes: 1) Las cosas naturales deben estudiarse bajo la luz de principios propios de lo natural; se constituye así una ciencia formalmente distinta de la metafísica y la matemática. 2) La metodología y la certeza de este estudio de la naturaleza son distintas a las de las otras dos ciencias citadas. 3) Las demostraciones de esta ciencia de la naturaleza no están limitadas a las propiedades universales comunes a todas las cosas cambiables, sino que se extienden a algunas propiedades de ciertas clases de cosas cambiables, inanimadas y animadas. 4) La filosofía de la naturaleza llega a definir y a establecer ciertos principios después de un proceso de observación, y después de un análisis dialéctico de la experiencia. 5) Existe una ciencia matemática de la naturaleza, formalmente distinta de la filosofía de la naturaleza, que suministra demostraciones estrictas y argumentaciones dialécticas, que conducen a conclusiones sobre las cosas cambiables a través de medios matemáticos. En síntesis: hay una sola ciencia de la naturaleza, que considera las cosas cambiables a la luz de sus propios principios, conocidos por nosotros a través de signos sensibles o propiedades. Para descubrir estos principios debemos utilizar una cuidadosa observación, y una investigación dialéctica elaborada, que incluye la matemática aplicada. Usando estos principios podremos demostrar aún las propiedades de especies naturales, pero con necesidad hipotética y a través de causas extrínsecas. II. *¿Qué debe revisarse en el pensamiento de SANTO TOMÁS?* El tomismo, como filosofía viviente, debe revisar su visión del mundo natural, a la luz del conocimiento moderno. Los caminos seguidos últimamente son los siguientes: 1) La *Universidad de Lovaina*: a) La primera solución sostuvo que la filosofía de la naturaleza debía tratar sólo las últimas causas, dejando las causas próximas a las ciencias positivas. b) Sostuvo después que el método de las ciencias positivas es diferente al de la filosofía de la naturaleza, y no busca ni explicación causal, ni certeza final; la naturaleza es observada por la metafísica que no intentará, por supuesto, explicar los detalles de las cosas naturales. Como representantes de esta posición cita a NYS, RENOIRTE, VAN STEENBERGHEN y VAN MELSEN. 2) *Maritain y sus partidarios* mantienen una filosofía de la naturaleza distinta de la metafísica, pero reconocen que las ciencias modernas son genuinas ciencias nuevas, que tienen su inteligibilidad

especial propia y su modo de definir propio. 3) *Universidad de Laval*. El punto de vista de los maritainianos encierra una grave dificultad: no explica cómo las ciencias positivas son ciencias; si reposan en meras hipótesis y no alcanzan conclusiones necesarias y ciertas, es confuso intentar encajarlas dentro de la clasificación tomista de las ciencias especulativas, basada precisamente en los modos de demostración estricta. Por eso sostiene el grupo de pensadores asociados a la Universidad de Laval, que las ciencias positivas, tal como existen ahora, deben entenderse como *dialéctica*. SANTO TOMÁS, como vimos, anticipó esta solución.

4) El grupo de tomistas incorporados al *Liceo Alberto Magno* (River Forest, Illinois) acepta el punto de vista últimamente citado, tratando de mejorarlo prestando especial atención a la metodología propia de la filosofía de la naturaleza. Crítica la tendencia a exigir demostraciones de tipo metafísico dentro de la filosofía de la naturaleza, y sostiene que es conveniente aquí cualquier definición o principio que pueda ser verificado en la experiencia sensible por medio de su ocurrencia regular. III. *¿Cómo pueden llevarse a la práctica las enseñanzas tomistas sobre la ciencia?* Expone el trabajo que se realiza en el Colegio San Javier (Chicago), y relacionado con la escuela elemental y secundaria conducida por las Hermanas de la Misericordia. No podemos detenernos en la exposición de todo el plan de estudio que abarca la escuela primaria, secundaria y universitaria. Se nos permitirá, sí, que con respecto a la enseñanza secundaria citemos al autor: "En los dos primeros años de enseñanza secundaria, el estudio de la historia natural culmina con un curso sobre "El hombre en su mundo" que da al estudiante una historia natural organizada, que reemplaza a los cursos convencionales sobre ciencia, higiene, biología. No comienza con la célula, y continúa en perspectiva evolutiva, sino que comienza con el hombre, el ser viviente que mejor conoce el niño. El hombre es examinado en función de sus cuatro causas, sus facultades, los órganos de estas facultades y sus objetos, es decir, su medio ambiente. En éste se consideran las plantas y los animales que no sólo usa, sino que, a través de su estudio, permite que se conozca mejor a sí mismo".

La exposición es clara y está dentro del punto de vista más auténticamente tomista. Este trabajo puede servir como punto de partida para la exacta ubicación de la filosofía de la naturaleza, y para la determinación de su justa relación con las ciencias.

"*Scholastic and Aristotelian Logic*" by I. M. Bochenski, O. P. (pp. 112-117). En un magnífico resumen, nos hace conocer el progreso que representó la lógica escolástica con respecto a la lógica aristotélica; esta última comprende la silogística categórica y modal (en ésta sólo se usa la posibilidad bilateral y las proposiciones de sentido diviso), una teoría sobre la identidad, algunas reglas sobre lógica proposicional y sobre otros departamentos de la lógica. La lógica escolástica es mucho más rica. Contiene una muy desarrollada lógica proposicional, una lógica modal muy completa, una teoría sobre las proposiciones temporales (desconocida por los aristotélicos) una teoría sobre la cuantificación del predicado, y una muy completa teoría sobre las antinomias. "La lógica es un tipo muy original de lógica formal, que puede compararse con los más

elevados desarrollos de la lógica matemática contemporánea y de la lógica hindú".

Contiene esta breve exposición un gran número de distinciones, aclaraciones, críticas, referencias bibliográficas, etc.; todo esto recomienda su lectura. Por otra parte resume algunas ideas expuestas por el autor en su última obra "Formale Logik" que acaba de publicar.

Dr. ALBERTO J. MORENO.

GIUSEPPE ZAMBONI, *La dottrina della coscienza immediata* (Struttura funzionale della psiche umana) è la scienza positiva fondamentale. (17 x 24 cms.; 98, 14 págs.). Tipografia Veronese, Verona. 1951.

En esta breve obra, el autor nos ha dejado el testamento filosófico de una vida (1875-1950), una síntesis de su tan discutida tesis sobre la gnoseología pura; es decir, una teoría del conocimiento independiente a la vez de la psicología y de la metafísica, destinada a precederlas en orden metódico y fundarlas su valor (Cfr. A. MANSION, *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953), pp. 478-9).

La exigencia de cimentar la filosofía sobre el estudio de la conciencia inmediata, sentida en Francia por Picard, en Alemania por De Vries y sobre todo en Bélgica por la línea Mercier-Noel-Van Steenberghen-Van Riet, hubo de encontrar áspera resistencia en la neoescolástica italiana al levantar bandera nuestro Prof. Zamboni.

Cuando en 1921 se fundó en Milán la Universidad Católica, aceptó la cátedra de *Criteriología*, cambiándole el nombre por el de *Gnoseología*, pues si bien Mercier recurría a la experiencia inmediata de la conciencia cada vez que debía encontrar el fundamento de la verdad del juicio o de la realidad de sus términos, creía Zamboni que, en lugar de este recurso ocasional, sería preferible situarse sin más en el plano de la conciencia inmediata, examinar cuidadosamente su estructura funcional y pasar de allí a las formaciones complejas (conceptos y juicios), al conocimiento del mundo externo, del pasado, de la conciencia moral y de la vida estética (p. 12).

Pero en la misma Universidad ganó terreno otra tendencia, según la cual la metafísica debía preceder a la gnoseología. La cátedra fué suprimida (1931) y el titular eliminado. Comenzó entonces una áspera polémica que culminó con la publicación de *Il "Caso" Zamboni* (Gemelli-Oligiati-Rossi) en la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (XXVII, 1935), pp. 393-427), la cual pretendía ser "nuestra respuesta definitiva y última palabra a una polémica que no vale la pena continuar... Cada uno advertirá, ahora, el error fundamental que lo contaminó; ni el mismo Zamboni ha podido justificarse de las graves críticas que se le han hecho. La cuestión, pues, para nosotros, ha terminado" (art. cit., Gemelli, p. 394). Pero no para Zamboni; "me displace, sin embargo, que los idealistas, positivistas y

escolásticos me hayan dejado el privilegio de reafirmar, en la filosofía contemporánea, la posición tomada por Galluppi entre el racionalismo y el empirismo, la que ocupa Locke entre Leibniz y Hume, que corresponde a la que ocupa el conceptualismo tomístico entre el realismo y el nominalismo, y que había ocupado Aristóteles entre el idealismo platónico y el sensismo de los sofistas" (p. 12). Es decir, una filosofía empírico-racional, que tiene sus fundamentos en la *autoconciencia* y en la *abstracción* (Cfr. Giovanni Giullietti, *Il metodo della gnoseologia pura nel pensiero di Mons. Giuseppe Zamboni*, Giornale di Metafisica, VI (1951), pp. 57-70).

La mente de nuestro autor sigue una línea clarísima; raramente, entre nuestros contemporáneos, podremos encontrar un pensador que permanezca totalmente inmune, como éste, de un cierto eclecticismo filosófico-literario. Dotado de un agudo y rico espíritu analítico, ajeno a la expresión poética, ofrece un material explorativo, no fácilmente resumible, y fecundo sólo a quien esté dispuesto a examinarlo con cuidadosa paciencia.

El punto de partida de su investigación será siempre el análisis de la conciencia: Si interrogo a la experiencia sensorial, encuentro en ella —diría Zamboni— tan sólo colores, sonidos, formas, movimientos. Jamás una entidad metafísica. El conocimiento sensorial —gustaba repetir con Santo Tomás— proporciona tan sólo *quaedam accidentia exteriora rerum*, y las imágenes sensoriales, *Phantasmata, non sunt res ipsae sed similitudines rerum in organo corporeo*.

Nace aquí, empero, una espontánea objeción: por esa vía derivamos a un subjetivismo peligroso, ya que las sensaciones no son sino modificaciones subjetivas; nos condenamos al *solipsismo*, *solus-ipse* (Cfr. Amedeo Rossi: *La Gnoseologia* (o "Psicología pura della conoscenza propria e attuale") del Prof. Giuseppe Zamboni, Piacenza, 1935, pp. 110-190).

A esto opone, nuestro autor, una finísima distinción: al llamar a las sensaciones *modificaciones subjetivas*, está implicada ya una interpretación a priori. Sentir no significa ser modificado, sino captar la presencia de los datos de la sensibilidad, o sea, una *presencia objetiva*, pues el sujeto cognoscente encuentra que los datos están, sí, en sí mismo, pero no como constitutivos del mismo. A este conocimiento *sensorial* se añade el *sentimental* como modificación propiamente subjetiva (estados sentimentales) (pp. 29-30).

Ambos conocimientos constituyen aún el mundo de la *empeiria* o experiencia particular. Para ser posibles la ciencia, la metafísica, la cultura humana, hemos de alcanzar una forma cognoscitiva superior o *supra sensitiva* (pp. 31-33).

Individuados los dos órdenes de conocimiento, ¿cómo evitar un dualismo e irreparable disociación? La respuesta es simple: mostrando cómo, efectivamente, se pasa de un plano al otro —sin recurrir a una armonía milagrosa— a través del tejido conectivo de una experiencia suprasensorial, tan viva y concreta como preñada de significado metafísico: la *Autoconciencia* (pp. 33-45).

"A questo punto della ricerca potremo definire l'uomo: quell'animale che, oltre ai dati e alle funzioni della sensibilità, ha coscienza parziale della sua profonda struttura ontologica" (Zamboni, *Itinerario filosofico della propria coscienza all'esistenza di Dio*, Verona, 1948, pág. 37).

Con esta doctrina confirma, a su modo, el *cogito* cartesiano, observando que el error de éste consiste en no hacer la distinción, arriba apuntada, entre conocimiento *sensorial* y *sentimental*, considerando al primero como modificación subjetiva y no como presencia objetiva (p. 35).

La *Autoconciencia* es el fundamento de toda metafísica substancialista (experiencia originaria inmediata). Las substancias de otros las captaríamos por analogía con la noción elaborada en base a la nuestra. Quizás, aquí, el error fundamental estaría en exigir ese *previo* conocimiento del yo para llegar a conocer la realidad externa, mientras que es requerido tan sólo como concomitante; *simul*, como dice S. Tomás en el De Ver., q. I, a. 9. (Cfr.: La Civiltà Cattolica, 104-III (1953), p. 302).

Y en la *Autoconciencia* no se puede hacer resaltar el polo subjetivo, el yo, sin distinguirlo y contraponerlo al polo objetivo, *no-yo*. Las simples palabras: esto, aquello, alguna cosa, revelan la presencia de la *función objetivante* (pp. 46-7) que no es fruto del sentido o sentimiento sino consideración de los datos que ambos le proporcionan, como formando parte del objeto.

Aquí el yo distingue la presencia de un estado o un acto, de su naturaleza. Entramos en el campo de la *abstracción* (pp. 47-9), y sin llegar aún a la actividad del juicio, diferencia sutilmente diversos grados: *abstracción desindividuante* (naturaleza de un dato, independiente de su existencia, en la cual se presenta), *abstracción universalizante* (referencia de la tal naturaleza a un número indefinido de individuos que poseen igual esencia) y finalmente, *abstracción generalizante*, que forma conceptos universales. El último proceso de la abstracción encuentra su culminación insuperable en la idea indeterminadísima de ente, propiamente la que Rosmini consideraba como única idea innata.

Parecería, a primera vista, ser ésta la tradicional teoría de la abstracción aristotélico-tomista. Pero a la interpretación de la *Schola*, más formulativa que comprensivamente transmitida, añade Zamboni una terminología y una técnica que muestran su verdadera actualidad y validez (Cfr. Zamboni: *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona, 1934, 247 pgs.).

Puesto que las esencias elaboradas como conceptos condicionan la posibilidad del juicio y de los principios universales, entramos, finalmente, en el campo lógico-verbal (pp. 61-85). Completa la obra una aplicación del método gnoseológico a la vida moral (pp. 87-90). Y si la muerte no hubiera interrumpido sus investigaciones, añadiríase la referente a la actividad estética.

Resumamos el proceso en tres fases: 1) conciencia inmediata, 2) experiencia concreta suprasensitiva (autoconciencia-función objetivante-abstracción). A las cuales añadiremos: 3) *El elemento energético* (actus, energiea) que se da en toda entidad existente, distinta de la talleidad y por la cual ésta adquiere su realidad (p. 32).

"...el problema que ha agitado durante tantos años (Zamboni) no es ya percibido con aquella urgencia y actualidad que podía tener hace 20 años" (Angelicum, XXX, 1953, p. 396). Consecuentemente el apremiante llamado a los filósofos de buena voluntad para proseguir en el camino de la gnoseología pura, apuntando a una conquista definitiva del espíritu, difícilmente obtendrá muy

cálida acogida entre los pensadores modernos que superan esa primera y necesaria etapa criterio-lógica partiendo de la experiencia originaria que es un *estar-en-el-mundo* y no un hallarse replegado sobre la conciencia (Cfr. Merleau-Ponty, *la Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, ps. 423-466).

Para la fenomenología no existe conciencia de conciencia sino conciencia de algo que no es conciencia. Sólo podría hablarse de una captación del yo en cuanto que es un yo captando algo. La verdadera experiencia no es un *ego-cogito*, sino, como dice Husserl, *ego-cogito-cogitatum* (Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941, p. 93).

Los actuales esfuerzos de la escolástica tienden a asimilar el método fenomenológico, aplicándolo a diversos aspectos del dinamismo humano. Así Brunner, respecto al lenguaje.

Para conocer la impresión que todo este movimiento puede causar a escolásticos no tan avanzados, véase: López de Munáin, *La escolástica hoy ante el problema crítico* (Salmanticensis, III (1956) pp. 68-88).

I. PÉREZ DEL VISO, S. I.

SALVATORE SCIME, *Fondamento e valore del conoscere*. (14 x 19,5 cms.; 292 págs.). Casa Editrice G. D. Anna, Messina-Firenze. 1952.

En un estilo ágil y rápido que por ello mismo no evita las repeticiones, nos ofrece Scimè un intento de justificación del conocimiento. Ni dogmatismo que parte de presupuestos, si no gratuitos, al menos incontrolados científicamente; ni escepticismo, que es radical negación del conocimiento, y se suicida en el mismo acto con que se afirma. ¿Qué otra vía quedaba abierta? Scimè escoge el camino de una crítica universal, que no es ciertamente el criticismo Cartesiano ni el de Kant. Se trata más bien de una reflexión del pensamiento sobre sí mismo y sobre los datos de conciencia, para hacer de una actitud espontánea y natural un verdadero conocimiento científico. Contrariamente a los otros criticistas, supone Scimè la capacidad cognoscitiva de la razón. Para él una crítica de la razón es un contrasentido puesto que, en el momento mismo de iniciarla, se afirma el problema resuelto; la razón se manifiesta a sí misma como capaz de examinar y valorar aquello que obra. De allí que, para evitar confusiones, prefiere llamar Scimè *aporia* a la actitud que preconiza. Esta *aporia* pretenderá, sin duda alguna, alcanzar un conocimiento reflejo de la misma capacidad cognoscitiva y así será también la razón objeto de conocimiento científico, pero todo ello no será, en verdad, más que un caer en la cuenta minucioso de las condiciones involucradas en el acto de conocer. Por ello parte Scimè de la experiencia innegable del propio conocer. Podría, dice él, discutirse sobre la transcendencia o inmanencia del conocer, sobre su adecuación o inadecuación con la realidad; pero el hecho bruto en cuanto tal no puede ser negado. La labor crítica consistirá en partir de ese dato incontrovertible para darse cuenta de por qué estoy obligado

a aceptarlo. Así encuentra nuestro autor los principios de identidad, de contradicción y de razón suficiente, involucrados en el dato originario del conocer en cuanto hecho bruto. Asimismo halla el criterio que imposibilita la duda: la evidencia objetiva y necesitante. Pero poniendo así el punto de partida en la conciencia del sujeto ¿cómo salir de un immanentismo? Scimè nos dice que el acto de conocimiento observado críticamente, con la reflexión sobre su ser y su modo de ponerse, nos manifiesta una actividad y una pasividad. Precisamente por lo que tiene de pasividad se manifiesta como abierto al ser, como recibiendo estímulo de un objeto exterior. El entendimiento tendría la doble función de recibir y espiritualizar lo que se comunica al través de los sentidos, que son esencialmente pasivos, para hacer suyo el objeto en un acto inmanente. Este acto inmanente no constituye el objeto del conocimiento, sino que, mediante él, el entendimiento vuelve al objeto en su realidad misma. Por estos pasos nos lleva Scimè a abrirnos a la totalidad del ser como de hecho existe. De ahí que, al encontrarnos con el hombre, la filosofía no debe olvidar que éste es un ser elevado al orden sobrenatural, y que, por lo tanto, todas sus facultades y potencias se hallan elevadas y sublimadas por aquel don admirable y gratuito que se llama la gracia.

Tal es en rápidas líneas el contenido de este libro que incluye numerosos escorzos históricos con las cuales Scimè nos presenta la evolución de ciertos puntos doctrinales. Pero no creemos que todos los lectores absorban rápidamente al autor de la acusación de dogmatismo contra la que se levanta indignado en el prólogo y de la que quiere lavarse. Cuando uno sigue a Scimè a través de los diversos capítulos, no puede menos de verlo constantemente afirmando la realidad del mundo y del sujeto. Su fundamentación del conocer aparece así como una explicación racional del proceso psicológico por el que la realidad se hace presente en la subjetividad. Toda su fundamentación se reduce así a una justificación racional en que, ni las realidades a unir, ni el poder de la razón como árbitro supremo, han sido puestos en duda.

No pretendemos con ésto negar la exactitud de su punto de partida que es el *conocer*. Pero ¿por qué tomarlo simplemente de entrada como hecho bruto y, en cierta manera, afección subjetiva, en lugar de considerarlo como posición de un objeto ante el sujeto? El conocimiento nos enfrenta con las cosas, nos conduce a ellas. Sólo en la suposición dogmática de un sujeto interioridad, recibiendo en su seno el mensaje de las cosas, puede uno verse obligado a justificar los caminos por los que dicho sujeto sale de sí.

Me parece que hemos de sostener de entrada que en el conocer el sujeto se halla ante un objeto que se le opone, y las razones de esta oposición hay que buscarlas en la actividad misma del sujeto. La relación de objetividad que se manifiesta en el conocer aparece así fundada en el dinamismo hacia el ser que es propio del entendimiento. El objeto se presenta como siendo en la medida en que sacia, aunque parcialmente, el apetito radical del entendimiento a la totalidad del ser.

Por otra parte lamentamos que el autor no haya desarrollado, en su explicación del conocimiento, la parte que el sujeto tiene en la estructuración del mundo que se le enfrenta. Quizá por este capítulo se le acuse aún de *dogmatismo*. Y en verdad se trata de uno de los problemas más interesantes del pensamiento filosófico actual.

MANUEL VIRASORO, S. I.

SALVADOR GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*. (16 x 24 cms.; 416 págs.). Ediciones Fax, Madrid, 1955.

Se investiga en esta monografía la autenticidad de la interpretación que la escolástica hizo respecto de la metafísica aristotélica, al incluir en la misma metafísica, tanto la ontología, como la teodicea. Por ello se dirige la atención al objeto de la metafísica. He aquí las preguntas que sobre él se plantea el autor:

1. ¿Es compatible la interpretación que hizo la escolástica, con lo que la filología moderna ha revelado de Aristóteles?
2. ¿Cómo se resuelven los problemas doctrinales que suscita la complejidad del objeto de la metafísica aristotélica?

La escolástica creyó interpretar bien a Aristóteles, incluyendo en un objeto común la ontología y la teodicea. Modernamente se ha discutido el acierto de tal interpretación. Pero hay que retener un hecho: cuando la escolástica se separa de Aristóteles se escinde la teología natural de la ontología. Hoy en día, en el campo escolástico, se quiere rejuvenecer la ontología al contacto de la teodicea.

Preguntando directamente al Estagirita cuál es el objeto de la metafísica, no hay más remedio que reducir sus fórmulas al sentido onto-teológico. Gómez Nogales se detiene a discutir cuidadosamente estos puntos, analizando las distintas interpretaciones que modernamente se han hecho de las fórmulas aristotélicas. De entre ellas, se señalan especialmente las de Jaeger y las de Zürcher.

El primero considera que Aristóteles ha sufrido una evolución en su vida. Al principio, por influjo platónico, predomina el sentido teológico. En una segunda época brilla más su personalidad: a ella pertenecen los textos que muestran una marcada inclinación a la ciencia del ser. Finalmente, la época de madurez aparece impregnada de positivismo pragmático. Gómez Nogales rechaza esta interpretación, pues las concepciones ontológicas se interfieren con las teológicas en todos los períodos señalados. Ivanka, en 1932, lo probó con evidencia.

Zürcher, basándose en un paciente estudio filológico, afirma que el "corpus aristotelicum" es obra, prácticamente, de Teofrasto. La metafísica sería la más deformada por éste. Pero tal afirmación no arguye contra el presente trabajo, dado que el filológico no es el último criterio en el asunto. Las concepciones de la metafísica parecen demasiado geniales como para atribuírselas a la inteligencia más bien mediocre de Teofrasto. Las referencias ontoteológicas aparecen trabadas y relacionadas como pertenecientes a un mismo autor, y no está

probado que éste no sea Aristóteles. Y Gómez Nogales agrupa con precisión textos del Estagirita que insinúan la unidad de la metafísica.

Como resumen indiquemos lo que el autor afirma hacia el fin de su trabajo. No se pretende confundir las dos partes bien diferenciadas de la metafísica. Pero el movimiento de nuestro espíritu es el mismo en ambos tratados: superación de lo sensible en la esfera de lo trascendente. El ser, en cuanto ser no se puede comprender sin Dios en toda su riqueza de contenido, ni a Dios lo podemos comprender en este mundo sin el ropaje de la analogía.

El estudio está coronado por una extensa bibliografía. Sobre ella dice el autor que "rebas a simple vista los límites que nos hemos trazado en el presente trabajo". Pero halla su justificación en la futura monografía, complementaria de ésta, "que fijaría con más precisión el horizonte de la metafísica aristotélica". Constituye, por cierto, un excelente instrumento de trabajo, sobre todo en lo referente a la metafísica aristotélica.

La lectura de esta obra hace notar la eficiencia de un método que permite aprovechar las nociones tradicionales a la luz de un cuidadoso estudio de las fuentes, apoyado en los esfuerzos similares de otros intérpretes. La fuerza de este "aprovechar lo tradicional" no se manifiesta tan sólo en poner a luz un problema histórico (siempre útil, sin duda), sino en hallar allí la pista para avanzar hacia algo nuevo.

El autor tiene prometido otro estudio, como indicábamos, más especializado aún, sobre el objeto de la metafísica. Será, evidentemente, el complemento necesario de este trabajo, y donde seguramente podrá apreciarse en toda su dimensión ese progreso. Y lo que lo hace muy apetecible es la claridad que podrá aportar sobre un tema hoy en día tan generalmente estudiado y discutido.

E. STREET, S. I.

E. BETTONI, O. F. M., *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*. (17 x 25 cms.; 92 págs.). Vita e Pensiero, Milano, 1954.

El presente volumen condensa algunos estudios que Bettoni realizó sobre la explicación psicológica del conocimiento en Enrique de Gand. Este autor belga no es muy conocido, pero su doctrina es de gran interés precisamente porque hace, en su tiempo, un poco figura de *caballero solitario*, con un pensamiento vigoroso, e independiente de las querellas de escuela.

Bettoni no tiene reparos en citar, en el texto mismo, largos pasajes del Doctor Solemne, como llamaban a Enrique de Gand, para confirmarnos en su opinión de que nos hallamos ante un intento de conciliación de Aristóteles y Platón, que termina por una traición a Aristóteles. El Doctor Solemne habría arrojado de su sistema la *species impressa*, y recurrido, en última instancia, para explicar el conocimiento científico, a una iluminación divina *per modum actus*. Esta explicación *per modum actus*, es decir, por el recurso a una ilustración divina en los actos mismos intelectuales, se opondría así a la ilustración divina *per modum*

*habitus*, inherente a la facultad misma congnoscitiva, propia de Guillermo d'Auvergne, San Buenaventura y otros.

Tenemos, pues, aquí una contribución valiosa a la historia de la *species impressa*, contribución que no pretende agotar la doctrina Gandiana sobre este punto, a decir del mismo autor; y no podemos menos de confesar que los pasajes aducidos abogan todos por la interpretación de Bettoni.

A pesar de todo nos parece que quizá Bettoni se ha colocado de entrada en una concepción puramente representativa del entendimiento que no logra evitar un cierto dualismo: por una parte los sentidos, por la otra el entendimiento. La actividad abstractiva del entendimiento agente estaría postulada por los Aristotélicos únicamente para remediar los inconvenientes de una acción directa de la cosa sensible en el alma (p. 42-43). Enrique de Gand rechaza esta dicotomía de algunos aristotélicos, según se desprende del texto de *Quodl. XIII q. II* citado en la p. 86. Para él, la virtud imaginativa que produce las imágenes, y la virtud intelectual, se hallan en la misma substancia indivisible del alma. De allí que cuando Bettoni afirma que la existencia del *fantasma universal* pone las condiciones para el acto intelectual, pero que es insuficiente para determinar dicho acto sin la *specie intelligibili*, quizá se coloque en una visión puramente representativa del entendimiento, que no es la de Enrique de Gand. La razón misma de universal le viene al *fantasma* por obra del entendimiento agente; y parecería que, en opinión del Gandense, esta actividad universalisante, provocada en el entendimiento, tuviera el lugar de esa *species intelligibilis*, demasiado solidificada por muchos aristotélicos.

Al hacer esta indicación no pretendemos atribuir a Bettoni personalmente la dicotomía de que hablábamos. Nos ha parecido conveniente, con todo, notar ese modo de encarar su estudio del Gandense, porque en él se hace patente la dificultad de hacer justicia a un autor cuando lo juzgamos únicamente por el contexto doctrinal en que se explicita. Al través de esa traición a Aristóteles, que Bettoni descubre en la doctrina de Enrique de Gand, se puede leer el esfuerzo que éste realizaba por dar expresión a un intuición de base, que salvaba la unidad del hombre, y el dinamismo del entendimiento. Nos veríamos obligados entonces, para ser justos con el filósofo, a corregirlo, cuando se expresa en un contexto tradicional, según la experiencia que no puede allí ser contenida. Apelaríamos así al Filósofo verdadero contra su propia doctrina.

M. VIRASORO, S. I.

MAURICE VERNET, *L'âme et la vie*. (13 x 19 cms., 265 págs.). Flammarion, Paris. 1955.

La obra del Dr. Vernet tiene más de una dimensión interesante. Forma parte de un conjunto, que año tras año va publicando su autor: *Le Problème de la Vie* (1948), *Hérédité* (1949), *La Sensibilité organique* (1949), *L'Évolution du Monde vivant* (1950), *La Vie et la Mort* (1951); conjunto respetable que representa, en

la vida intelectual de la Francia de hoy, un positivo progreso filosófico. (Cfr. DANIEL-ROPS, *La vida y la muerte*, Crisis, I (1954), pp. 103-106).

La tesis del Dr. Vernet es la vitalista, con sus matices personales: la vida es una manifestación energética autónoma y específica, cuya *expresión fisiológica* es una *excitabilidad* sensitiva, propia solamente del viviente, de modo que todos los fenómenos físico-químicos de la actividad biológica del mismo, están regidos por esa excitabilidad.

La originalidad personal del Dr. Vernet consiste en la insistencia sobre esa *excitabilidad orgánica*, que es el tema directo de sus tres primeras obras (en el conjunto citado al comienzo); y que, en la cuarta obra (*L'Évolution*), aplica —como factor limitador— al hecho de la evolución; y que, en la obra que comentamos, aplica al problema de la unión del alma y el cuerpo, y a la explicación de la actividad de la misma alma en el cuerpo.

A esta insistencia en el factor llamado sensibilidad orgánica (dato sensible), puede ser que se deban ciertas afirmaciones del Dr. Vernet que los críticos han juzgado, en general, *unilaterales*; y que, por tanto, lo llevarían a excesos o defectos en otras tesis. Así por ejemplo lo juzga E. BONE, a propósito de la posibilidad (científicamente considerada) de la evolución (*Nouvelle Revue Théologique*, 73 (1951), p. 105); H. SAINT-DENIS, a propósito de la concepción del alma, y su inmortalidad (*Revue de l'Université d'Ottawa*, XXVI (1956), pp. 61\*-62\*); y H. BOUVIER a propósito de la obligación moral (*Revue de Synthèse*, XXII (1948), pp. 176-178).

Diríamos nosotros, tratando de explicar —y justificar, hasta cierto punto— que estos excesos del autor, son los característicos de las llamadas *metafísicas regionales*: o sea, de esas metafísicas que parten de un dato científico, y nunca renuncian enteramente a él; de modo que, en el fondo, aunque son un esfuerzo de superación del planteo científico, nunca se liberan enteramente del mismo, manifestando siempre la personalidad científica de sus fautores, y la especialidad regional de sus estudios de laboratorio (Cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 70-72, donde hemos insinuado una somera bibliografía del tema).

Vernet recurre al mismo dato biológico, la excitabilidad sensitiva, tanto para definir la esencia del alma (*L'âme et la vie*, pp. 256 ss.) como para definir la ley moral (cfr. su última obra, posterior a la que comentamos, *L'Homme, maître de sa destinée*).

Además, y esta es otra característica de los fautores de las metafísicas regionales, el Dr. Vernet nos resulta más claro cuando describe su dato científico fundamental, que cuando define filosóficamente, por ejemplo, al alma como *forma ideal*, que se halla en el fondo del serviviente; o cuando distingue, en el viviente que es el hombre, entre su vida (que tiene de común con los demás vivientes) y su existencia (que le es propia). No nos desagrada, sin embargo, la refutación que, desde el punto de vista biológico, intenta, a propósito de la distinción entre vida y existencia (pp. 255 ss.), contra el existencialismo reinante en su ambiente. Ni nos desagrada que, tratándose de la individualización, se la busque precisamente en la misma existencia y su ejercicio. En cambio, nos llama la atención el recurso continuo a la excitabilidad orgánica, para *explicar* (y no meramente para señalar)

hechos que, como el de la unión del alma con el cuerpo (p. 261 y *passim*) *trascienden* el hecho científico, y las experiencias inmediatas de laboratorio. Con todo, si ese recurso a la excitabilidad orgánica fuera exclusivamente *epistemológico* y no metafísico; y si tal hecho (sensible y constatable instrumentablemente) tuviera sólo *valor significativo* y no explicativo, veríamos en la tesis del Dr. Vernet un equivalente a la tesis tradicional de la Escolástica, que ve en el *hecho* de la sensación (tal cual lo da la ciencia experimental) un *signo* evidente de la unión sustancial del alma y del cuerpo.

Al principio, citamos algunas críticas, captadas en los ambientes filosóficos. Añadamos, para ser más completos en nuestra exposición, pero no porque las creamos objetivas, que también del lado de los científicos el Dr. Vernet ha tenido que escuchar sus críticas; porque la situación del Dr. Vernet, media entre la ciencia y la filosofía, da lugar a ataques parciales por ambos lados (cfr. *Journal de Psychologie*, 53 (1956), p. 87). Sin embargo, creemos que tanto los científicos como los filósofos pueden aprovecharse de la obra del Dr. Vernet: los primeros, aprendiendo a superar su propia especialización de laboratorio; y los segundos, aceptando que todavía la ciencia pueda aportar datos que renueven las tesis filosóficas.

M. A. FIORITO, S. I.

GALLO GALLI, *Tre studi di filosofia. Pensiero ed esperienza. Sulla "persona". Su Dio e sull'immortalità.* (17 x 24 cms.; 166 págs.) Editrice Gheroni, Torino, 1954.

El primero de los estudios filosóficos que aquí nos ofrece Gallo Galli se refiere al pensamiento. Distingue entre razón y pensamiento. Aquella se refiere a la universalidad e identidad absoluta. El pensamiento en cambio, es el conocimiento de lo múltiple con la tendencia a reducirlo a la unidad. La experiencia dice por sí misma relación a un sujeto. Es conciencia del acto espiritual como distinto de todo otro acto, y es conciencia inmanente a cada acto espiritual cerrado sobre sí mismo y ajeno a toda identidad, y, por consiguiente, a toda comunión o relación con los otros actos (p. 7). Como se ve, no trata el autor de la experiencia en el sentido puramente positivista o sensible, sino como simple hecho subjetivo de conciencia espiritual, que opone a la identidad ideal de lo absoluto, y que trata de aproximarse a esa identidad ideal. Las aclaraciones en torno al problema se mueven dentro de la conocida posición del autor, que se acerca a un idealismo absoluto de la conciencia.

Su estudio sobre la persona analiza diversos aspectos del tema, es decir, el significado del término y concepto jurídico de persona; y, especialmente, el significado mismo de la persona en cuanto tal, que define como pura subjetividad, por una parte, y acto de individualidad o "sensus sui" por otra. Declara el sentido absoluto de la persona, su espiritualidad y subjetividad. Uno de los aspectos que más nos ha interesado es el de la relación de la persona con los otros sujetos, que

desarrolla en el párrafo IV. ¿Cómo es posible la comunión entre las diversas personas si éstas son "sensus sui", pura subjetividad? El puente de comunicación es para el autor, no la conciencia racional, sino la actividad volitiva. Si examinamos ésta encontraremos, dice, el testimonio inconcuso del ser efectivo de los otros sujetos (p. 88). Es claro que éste no excluye el fundamento racional de la actividad volitiva. Pero, tal vez, el autor insiste demasiado en exigir la existencia de los otros en virtud de una necesidad práctica, para la vida moral, de una fe inconcusa, más que de una evidencia. (p. 89).

El tercer estudio, lo dedica al problema de Dios y de la inmortalidad, problemas clásicos, pero siempre actuales. Respecto del primero llega claramente a la existencia de la unidad como fundamento absoluto de las cosas mudables, es decir, de lo múltiple. La unidad parece, por un lado, impedir la multiplicidad, pero, por otro, la invoca y la afirma con mayor claridad. Sin embargo, la conclusión a que el autor llega es a una especie de absoluto que, aun cuando deba trascender lo contingente y lo múltiple, no llega, sin embargo, a diferenciarse de él. Dios existe, pero no es más que un momento del mundo de la experiencia. Dios es trascendente al mundo pero, a la vez es inmanente. Como quiera que la trascendencia total del mundo no se admite, en resumen la conclusión a que debería llegar el autor es que el mundo es Dios y Dios es el mundo. Pero en tal caso, no vemos que se salve una auténtica trascendencia de Dios respecto del mundo, con lo que una de las más esenciales exigencias de la metafísica —la trascendencia y lo absoluto— quedarían reducidos a una expresión sin sentido real.

I. QUILES, S. I.

RAFAEL VIRASORO, *Existencialismo y moral. Heidegger-Sartre.* (11,5 x 16,5 cms.; 78 págs.) Librería y Editorial Castellvi, Santa Fe, Argentina, 1957.

Uno de los aspectos menos estudiados del existencialismo es el que el autor enfoca en sendos estudios sobre Heidegger y Sartre. Como es bien sabido, tanto el uno como el otro se han mantenido en el plano de un análisis descriptivo de la existencia humana, sin explícita intención de llegar a sus consecuencias morales. El autor cree acertadamente que "no obstante esas intenciones primeras, es decir, ese manifiesto afán por desentenderse de la cuestión moral, el problema está presente en ambos, y presente de tal modo que solamente es necesario un pequeño esfuerzo de penetración para comprobar cómo lo que quiere ser una filosofía rigurosamente teórica y mostrativa contiene apreciaciones fundamentales de indiscutible significación moral" (p. 7). Esta apreciación es más fácil y más evidente respecto de Sartre, pero también es aplicable a Heidegger. En realidad ninguna filosofía en cuanto interpretación del ser y del hombre puede desentenderse del problema moral ni del problema religioso. El autor se propone, en este pequeño ensayo, sacar a flote los elementos, implicaciones y consecuencias de orden moral que se hallan tanto en la ontología descriptiva de Heidegger como en Sartre.

El primer estudio, dedicado a Heidegger, comienza por mostrar el gran fondo de sentido moral que revela la distinción entre existencia auténtica e inauténtica. La descripción de una y otra agrupan "notas valorativas que, en último término, caen bajo la polaridad: bueno-malo, en la que en definitiva se resuelve la cuestión moral" (p. 12). La misma verdad y no verdad del *Dasein*, responden a una decisión libre de mantenerse en la existencia auténtica o dejarse caer en la inauténtica, lo que evidentemente no se comprende sino desde un punto de vista ético. "Porque no es posible dejar de atribuir un valor positivo y una superior condición moral al afán de verdad... por sobre el voluntario sometimiento a lo que es sólo aparente" (p. 15-16).

Lo mismo se diga de la "voz de la conciencia", que Heidegger analiza, reiterando que no debe ser entendida en el sentido habitual de la conciencia moral. Sin embargo, observa acertadamente el autor, la voz de la conciencia es la que revela al hombre su ser auténtico, su ser para la muerte; pero aquí hay una evidente valoración moral, pues aceptar el ser para la muerte como la más propia y auténtica posibilidad de la existencia, es aceptar la situación positiva del hombre por oposición a la negativa e inauténtica.

En última instancia, todo el pensamiento heideggeriano, como el de todo existencialismo, se centra en el problema de la libertad. Pero además de la implicación moral que significa la libre opción fundamental del ser para la muerte, observa Virasoro que, en el fondo, el acto de libertad de Heidegger viene a ser una aceptación de la propia negación de la libertad, es decir, una aceptación de la muerte que es la imposibilidad de todos los posibles y por tanto la anulación de la libertad (p. 24). Ni es más positiva la actitud moral contenida en los análisis existenciales de Heidegger cuando se analiza el *Mitsein*, es decir, la relación de convivencia para con los otros seres. Es difícil explicar la salida de la subjetividad de Heidegger, pero todavía, ésta supuesta, es más difícil hallar sentido a la convivencia con los otros. Ya que, una vez aceptada la libre decisión para la muerte, todo lo demás, las cosas, su propio ser, el yo, el tú y el nosotros, se convierten en una pura nada. (p. 27).

Finalmente, la *angustia* tiene también una honda significación moral. No debé olvidarse que la angustia de Heidegger es una transcripción existencial de la de Kierkegaard, tan cargada de sentido ético-religioso. Sin embargo, tal como Heidegger la presenta, tiene más bien un sentido de moral nihilista o negativa. Virasoro muestra cómo, si la angustia es una estructura existencial del *Dasein*, se halla precedida por otra estructura, más fundamental todavía, que es la esperanza, "una esperanza total que tiene su origen en la propia condición humana en cuanto es ella, por esencia, un infinito mundo de posibilidades que no se cierra ni siquiera con la muerte". El autor subraya este aspecto, mostrando cómo la esperanza, "una esperanza mayúscula, radical y profunda, subsiste siempre frente a la angustia y aun la precede, traspasando el simple ser en el mundo y ser para la muerte" (p. 36). Es cierto que para Virasoro esta esperanza se funda en la creencia más que en la racionalidad. "Fe y esperanza se condicionan" (p. 37). Necesitaría este punto alguna aclaración. Porque, aunque es evidente que, una vez admitida la fe, es ésta el fundamento más sólido de la esperanza, no lo es

menos que los análisis de la existencia humana hechos bajo la simple luz de la razón, muestran también esa esperanza ingénita como estructura óptica de la existencia humana.

Como se ve, el saldo de la moral que surge de la ontología fundamental de Heidegger no es muy positivo. Tal vez podría mitigarse, aunque reconocemos que, tomando al pie de la letra los análisis de Heidegger, no se puede llegar a otro destino. Sin embargo, anotemos otras interpretaciones más positivas como la de Max Müller, para quien el estar abierto a la verdad del ser implica una vocación positiva y constructiva, y deja abierta la puerta para la afirmación o el encuentro ulterior de la revelación y la teología. El mismo Heidegger ha declarado que, aun cuando por la filosofía no se puede llegar más lejos, queda sin embargo abierto el acceso a Dios por el acto de fe. Lo que viene a ser una solución del tipo de la razón práctica de Kant, muy del espíritu protestante, discutible en sus fundamentos, pero que revela una intención positiva en el plano ético-religioso.

Como era de esperar, la valoración de la moral sartreana es mucho menos positiva que la de Heidegger. En realidad, sólo a fuerza de admitir contradicciones se puede salvar algún aspecto de la moral sartreana. Pero la idea central es la sustitución de Dios por la libertad pura, y, sacando todas sus consecuencias, la negación de todos los valores morales independientes de la voluntad del hombre. Es evidente que se cae en un formalismo moral, y, por tanto, en la plena arbitrariedad y subjetivismo, que son la negación de la moral misma.

El autor, que muestra con razón este flanco negativo de Sartre, insiste en que deben admitirse valores morales objetivos, pero que su moralidad depende de nuestra conciencia estimativa, y se inclina por un "perspectivismo axiológico". Suponemos que este perspectivismo axiológico se funda en un valor absoluto común a las diversas decisiones individuales, pues de lo contrario no escaparía al subjetivismo.

Las críticas hechas a Sartre quedan apenas mitigadas cuando se aplican a su pequeño trabajo *El existencialismo es un Humanismo*, pero sólo a cuenta de evidentes contradicciones en las afirmaciones sartreanas.

Nos parece en conjunto un aporte positivo e interesante el que nos ofrece Rafael Virasoro en estos dos estudios sobre las implicaciones morales del existencialismo.

I. QUILLES, S. I.

J. M. FERNÁNDEZ, *Justicia social: ni comunismo ni propiedad absoluta; comunidad de bienes creados.* (14,5 x 21 cms.; 176 págs.). Imprenta Nacional, Bogotá, 1955.

La tesis de este libro, en resumen, ha sido claramente publicada por el mismo autor en la *Revista Javeriana*, XLIV (1955), pp. 210. El libro sería su desarrollo, en estilo de conferencia, sin aparato científico propiamente dicho. Su

valor reside, más en el enfoque global, que en los detalles; y en la eficacia que puede tener para despertar la conciencia de los intelectuales católicos, más que en el aporte que puede ofrecer para un ulterior estudio especulativo.

La *justicia social*, que le da el título al libro, sería la solución del problema social; y consistiendo éste en la injusta distribución de los bienes terrenos, aquella tendría por objeto hacer respetar un *derecho natural, anterior al de la propiedad* (cfr. las encíclicas de los Pontífices, desde León XIII hasta Pío XII); y no habiendo en la actualidad tierras disponibles para todos los que tienen ese derecho, es *por el trabajo* que el trabajador tendría que poder llevar la vida digna a que tiene derecho.

El sujeto de este derecho es el mismo trabajador; y el sujeto de deberes, lo son esencialmente los patronos.

El objeto material de este derecho son los bienes terrenos; y el objeto formal, el derecho fundamental a dichos bienes.

Si ahora tenemos en cuenta la clásica división de la justicia en *legal, distributiva y comunitativa*, ¿qué lugar ocupa en ella esta *justicia social*? La justicia distributiva distribuiría *protección* a los trabajadores; y la legal, dictaría las *normas* en vista del bien común; y así harían respetar la justicia social. El *bien común* sería el fruto de la justicia social, al mismo tiempo que el objeto formal de la justicia legal.

Además de dar esta *situación* de la justicia social, dentro del cuadro clásico de la justicia, el autor nos da una *descripción* de la misma (p. 104): "La justicia social es aquella que, sin confundirse con las otras justicias, exige, antes que la autoridad, que el capitalismo cese en la opresión injusta del proletariado, para que así desaparezca el motivo del problema social; que se repare esa injusticia; que se distribuya equitativamente la riqueza y se dé al obrero lo necesario para la vida decorosa, humana". Y en la página siguiente (p. 105), el autor nos presenta, en forma de esquema, un cuadro completo comparativo entre las diversas justicias.

Estos esfuerzos del autor, por darnos a conocer su pensamiento, son laudables. Pero, en una cuestión tan importante, creemos que no bastan, porque son problemas que sólo se resolverán por la colaboración y la integración de los esfuerzos de todos, especulativos y prácticos. Ahora bien, no es posible colaborar intelectualmente con un autor, si no vemos la base doctrinal de sus afirmaciones.

Tal vez, exigimos del autor más de lo que pretendía con su rápida y sencilla exposición de su pensamiento. En este caso, recomendaríamos tener en cuenta, para hacer un estudio ulterior sobre el mismo tema, la *bibliografía* (casi diez páginas, con ciento treinta y dos títulos distintos) que ofrece A. BOSCHI, *Nozione e funzione della giustizia sociale* (IIIe. *Tre Giorni* di Teología Morale, Questioni attuali di Morale Sociale, Torino, 1951, pp. 8-51). Y para completar la *documentación pontificia*, habría que recurrir a las varias colecciones (con sus índices de las materias: *bien común, justicia social, etc.*) que se vienen publicando en diversas lenguas.

La obra de Fernández sería, en tal contexto intelectual científico, una vívida exhortación al estudio de un tema de tanta actualidad y urgencia.

M. A. FIORITO, S. I.

FRANZ KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe, mit vier Religionskarten.* (15 x 23,5 cms.; LXIV - 956 cols.). Herder, Freiburg. 1956.

El autor, actual arzobispo de Viena, es bien conocido por su obra en tres volúmenes, *Christus und die Religionen der Erde*, atendida con aplauso por la crítica; y no hay duda que ese *Manual* (de 2262 pgs.) era una excelente preparación para un diccionario como el presente. A nadie escapa la tarea inmensa que significaba la elaboración de una obra que reuniera, explicados en artículos sintéticos, los conceptos fundamentales de las diversas religiones. Pero asimismo tampoco escapa la gran utilidad de dicho trabajo en momentos en que las diversas culturas se nos hacen presentes, pidiendo ser respetadas en un mundo que tiende a la unidad. Al través de los diversos artículos, es el alma religiosa de la humanidad entera que se designa en las formas por las que ha querido expresar su contacto con lo Absoluto. De allí que, como nota el autor en el prólogo, para nosotros cristianos, sea sumamente indicado el conocer la forma concreta que la aspiración religiosa de los hombres ha adquirido en el transcurso de los tiempos, pues ella nos señala las preparaciones y desviaciones que condicionan su encuentro con el Cristianismo, que pretende abrazar la humanidad entera.

No hay duda que, para presentar tal obra en un solo volumen, era necesario seleccionar los conceptos fundamentales, y luego hallar los especialistas que se encargaran de desarrollarlos. Ambas cosas han sido logradas con acierto. El índice alfabético consta de LXIV páginas en tres columnas, y señala con impresión diversa la diversa amplitud de los conceptos explicados. Se dan así *artículos globales* (Rahmenartikeln) en que se presenta una vista de conjunto, ya de un gran sector religioso, ya de una idea importante en diversas religiones. Vienen luego los *artículos de texto* (Text-Artikeln) en que se estudian los conceptos más particularmente, para terminar finalmente con los *artículos indicativos* (Verweis-Stichwörter), en que son tratados más en detalle elementos y cosas que entran en los demás artículos. Para aquellos que puedan hacerse familiar el manejo de dicho índice, ofrecerá éste una mina de rápidos conocimientos comparativos. El *índice*, en efecto, está concebido de tal suerte que permite cotejar rápidamente conceptos afines o conexos en diversas formas religiosas. Por todas estas cualidades, unida a la claridad sintética con que los artículos son presentados, la obra se recomienda especialmente a los Historiadores de la Religión, los Profesores de Teología Fundamental, los exegetas y pedagogos; pero ella será sin duda alguna de provecho a los Sacerdotes en el ministerio pastoral, y a los estudiantes de Teología.

Sin pretender menoscabar el mérito de este diccionario, hemos lamentado la ausencia de los vocablos "Volk" (pueblo) y "Laie" (laico) que, dada la importancia que han adquirido en la Teología moderna, hubiera sido interesante y sumamente útil ver tratados por algún especialista en referencia a las diversas religiones. Asimismo es de notar que, en la presentación de la Gracia (Gnade) en el sentido cristiano, no se hace referencia sino a la Gracia Santificante. Como excusa por estas ausencias se debe sin duda aducir la expresa intención del autor

de dejar de lado el sector del cristianismo occidental, dada la presencia de otros diccionarios especializados.

Por otra parte, todos los artículos llevan el nombre del especialista que los redactó, como asimismo están seguidos de una breve indicación bibliográfica.

M. VIRASORO, S. I.

FRANZ K. ARNOLD, B. FISCHER, *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerigmatische Fragen. Mit 7 Bildtafeln.* (16 x 23 cms.; 396 págs.). 2te. Auflage. Herder, Freiburg, 1953.

FRANZ X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke.* (14 x 22 cms.; 235 págs.). Herder, Freiburg, 1956.

En el movimiento renovador llamado *kerigmático*, ocupa un puesto importante, junto con Jungmann, F. J. Arnold. Lo que Jungmann hizo en el campo litúrgico, sobre todo para una mejor comprensión de la Misa, lo está realizando Arnold en la catequesis y en la predicación. Son casi diez sus obras en este campo, pero en este momento nos ocuparemos sólo de las dos arriba señaladas.

La primera es un volumen dedicado al P. J. Jungmann, con motivo de sus 60 años, y ofrecido por discípulos y amigos.

Colaboran en esta obra especialistas de primer orden, en su mayor parte de habla alemana. El intento común es hacer ver la importancia de la Misa en el *kerygma*, es decir, en el anuncio del mensaje cristiano. La primera parte, titulada *fundamentos*, contiene cuatro artículos que exponen las bases teológicas de la *kerygmática de la Misa*. Sus autores son: B. Fischer, G. Söhngen, P. Doncoeur, J. Pinski. Sigue una serie de estudios históricos sobre la Misa en la iglesia antigua (K. Baus), en tiempo de S. Juan Crisóstomo (J. Danielou), de S. León Magno (A. Dold). F. X. Arnold expone el influjo que el decreto tridentino sobre la S. Misa, ejerció en la predicación posterior. La tercera parte ofrece seis artículos sobre el estado actual de la predicación acerca de la Misa tal como aparece en la liturgia oriental (J. Casper), en las misiones (J. Hofinger), en el nuevo catecismo alemán (Fr. Schreibmayr); el modo de predicar el misterio eucarístico a los jóvenes (L. Wolker), de profundizarlo ante los sacerdotes (J. M. Reuss). Una última sección considera más en concreto las diversas formas de la Misa (P. Rusch), las Misas cantadas en varias diócesis alemanas (J. Wagner), la Misa rezada (J. Gilden), la Misa para los niños (K. Tillmann), la Misa y otras formas de devoción, que suelen emplearse en países alemanes (Th. Schnitzler). Se discute la manera práctica de hacer comprensible la santa Misa por medio del mismo oficio litúrgico.

El alma de esta colección son Fr. Arnold y B. Fischer, quienes al mismo tiempo son autores de dos importantes colaboraciones. La de Arnold sobre el influjo del decreto tridentino acerca de la Misa, en la predicación posterior, lo

hallamos también en el libro *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, que pasamos ya a reseñar.

Este libro podría considerarse como una síntesis de la labor de Arnold en el campo pastoral. En efecto, nos ofrece una serie de artículos ya publicados en otras ocasiones y unificados por una idea central claramente expresada en el título *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte* (Pastoral tomada de las entrañas de la historia de la salvación). Este título nos señala la nota característica de la obra de Arnold: su empeño en cimentar la teología pastoral en la cristología y la soteriología. A este fin se encaminan los tres artículos del presente volumen. Uno se ocupa del concilio calcedonense, tan decisivo para la cristología y la pastoral. Otro, del tiempo de la reforma y contrarreforma, que plasmó el cristianismo y la Iglesia de los tiempos modernos. El último, presenta el desarrollo de los dos últimos siglos, que trajeron la novedad de una nueva disciplina en el campo teológico: la teología pastoral.

Todos estos estudios se fundan en planes *kerygmáticos* simples y claros, y quieren utilizar las experiencias de los siglos en beneficio de una pastoral actual: rebozante de fe en Cristo y su obra salvadora. El libro abunda en ideas fecundas, pero sólo vamos a poner de relieve una: la posición del laico en la Iglesia. Elegimos ésta, con preferencia a otras, porque es tema de actualidad en nuestro medio: el P. Joaquín Adúriz, S. I. lo ha tratado siempre en sus múltiples conferencias, así como en sus clases de Teología Fundamental; y acaba de publicar en esta misma revista (*Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 55-67) una bibliografía amplia sobre el tema. Por otra parte, el mismo Arnold juzga que una de las tareas del momento es la rehabilitación del laicado, de sus responsabilidades, de su formación espiritual.

Observa Arnold que el término *laico*, ha ido perdiendo su valor primitivo, ha sido desvalorizado, secularizado y empleado como dimensión negativa en oposición a *especialista, artista*, para significar un hombre profano en la materia, ignorante, incompetente. ¿Cómo se ha llegado a tal deformación? La historia es un poco larga, se remonta a la controversia ariana. El arianismo atacó la divinidad de Cristo, y como una reacción natural produjo el empeño de colocar en primer plano la naturaleza divina de Cristo dejando un poco en la sombra su naturaleza humana. Esta reacción fué un poco exagerada y sus consecuencias se dejaron sentir muy pronto en el concepto de Iglesia. En efecto, a medida que la humanidad glorificada de Cristo se esfumaba de la conciencia de los fieles, se iba oscureciendo la visión total de la Iglesia; como cuerpo místico de Cristo, ya que sólo por razón de su humanidad glorificada puede Cristo ser considerado como cabeza de la Iglesia, su cuerpo místico; y los bautizados, miembros de este cuerpo. Así en la época postconstantiniana y más aún en la edad media la "Mater Ecclesia", se convierte en la "dueña y señora" munida de alta autoridad, y su función espiritual de mediadora en la salvación del mundo, cede a la figura de la Iglesia organizadora. Otra de las razones de esta deformación, la encontramos en el protestantismo. Los ataques que los novadores lanzaron contra el clero, obligó a los católicos a acentuar la parte de jerarquía de la Iglesia, mientras que el otro aspecto, de la incorporación de todos los bautizados en el "sacerdocio de la nueva

alianza" (1 Petr. 2,9), se callaba como algo sobreentendido. Poco a poco va deslizando una opinión que equipara Iglesia y Jerarquía. Hasta en los catecismos hallamos vestigios de esta opinión. Con esto, la participación activa de los laicos, en la actividad mediadora de la Iglesia, en la predicación, los sacramentos, la liturgia, fué cediendo lugar a una pasividad y receptividad. Fueron necesarios poderosos esfuerzos para que esa visión total de la mediación de la Iglesia despertara otra vez. Estos esfuerzos se debieron primero a los teólogos alemanes J. M. Sailer, J. S. Drey, J. A. Möhler, M. Scheeben, y a los Sumos Pontífices Pío X, con su renovación de la liturgia, Pío XI con el llamado hecho a los laicos a colaborar con la jerarquía (A. C.) y Pío XII, con la magnífica encíclica "Mystici Corporis".

Todo este profundo análisis histórico lo expone Arnold a propósito del Concilio de Calcedonia, y nos muestra con claridad la relación entre las verdades fundamentales de la cristología y soteriología, con las verdades elementales de la pastoral, como son el genuino concepto de Iglesia y la posición del laicado en la misma.

Con el título *Kirche und Laientum* publicó el mismo autor un folleto que trata estas tres cuestiones: ¿cuál ha sido la posición del laico en la Iglesia primitiva? ¿en qué sentido se fué modificando esta mentalidad primitiva y en virtud de qué factores? ¿qué puede hacerse para el resurgimiento del laicado según el espíritu de la antigüedad cristiana?

Para terminar digamos que el impulso dado por Arnold a la pastoral ha pasado las fronteras alemanas extendiéndose por Europa y América, no sólo con la traducción de varias obras al francés, inglés, italiano, sino también ocasionando la publicación de colecciones pastorales en francés e inglés.

I. IC. VICENTINI, S. I.

ANDRÉS A. ESTEBAN ROMERO, *Predicación viviente al día: una controversia teológica y una reacción pastoral*. (15,5 x 21 cms.; XII - 378 págs.). Publicaciones Hogar Sacerdotal, Madrid. 1956.

El título del libro: *Predicación viviente al día*, manifiesta la intención expresa de su autor: hacer sentir vivamente la necesidad de una renovación profunda en la predicación (pp. 47, 52, 66-67, 377); renovación que en la Iglesia, organismo vivo, se ha de lograr por la colaboración de todos sus miembros en actividad intelectual o pastoral (pp. 70-71, 76); y por la integración de los aportes modernos en la corriente de la tradición.

El subtítulo del libro, *Teología y Predicación: una controversia teológica y una reacción pastoral*, manifiesta el plan de trabajo de su autor: ante todo, el campo de la investigación teológica, centrada en la controversia que se llamó kerigmática, y que se suscitó hace veinte años (Insbruck. 1936); y, en segundo lugar, el campo pastoral de la predicación, tal cual se actuó en el Congreso del Apostolado de la Palabra, recientemente realizado (Valencia, 1955). Trabajando por separado en ambos campos, el autor constató una doble convergencia: por de pronto, en la controversia teológica sobre la teología de la predicación y sus

relaciones con la teología científica, pudo advertir que los autores que en pro y en contra intervinieron, a pesar de las inevitables divergencias doctrinales, en la práctica coincidían en la necesidad de una renovación de la predicación; y, en segundo lugar, esta necesidad de renovación resultaba ser el tema del Congreso de Valencia. De modo que, desde Insbruck en 1936, hasta Valencia en 1955, existiría una continuidad espiritual, un mismo espíritu de vida nueva, que nos explica el por qué nuestro autor haya abarcado en su libro ambos hechos, a pesar de su aparente distancia en el tiempo y en el espacio.

Con eso tenemos la primera parte de su libro, en la cual, siguiendo los pasos de la controversia kerigmática, intercala las ponencias del Congreso de Valencia. Ahora bien, siendo ambos hechos, controversia especulativa y congreso práctico, hechos de Iglesia, en los que intervienen diversas culturas y lenguas, y diversos órganos vitales (teólogos y predicadores, sacerdotes y laicos), es natural que el autor haya añadido a la primera parte una segunda parte, con los documentos eclesiológicos que se refieren explícitamente a la predicación. Ahora bien, esta segunda parte del libro, análogamente a la primera, tiene una subdivisión interna: en primer lugar son aducidos los documentos que podríamos llamar normativos (de Concilios, del Derecho Canónico, y de Pontífices); y, luego, los documentos que llamaríamos ejemplares, y que son ciertos discursos de Pío XII que el autor (con razón) considera como ejemplos vivos de una predicación al día.

El plan del libro tiene pues unidad: el tema central es una predicación al día, cuya necesidad se vive eclesialmente tanto en una controversia teológica como en un congreso de pastoral; mostrándose a continuación las normas abstractas y universales de la Predicación en la Iglesia, y los ejemplos concretos y particulares de un Pontífice que con razón se llama Pastor Angélico, y cuyo apostolado más característico es el de la Palabra.

\* \* \* \*

Puesto ante la vista el plan del libro de Esteban Romero, recorramos rápidamente su contenido.

1. Acerca de la controversia kerigmática, Esteban Romero pasa revista a los autores que, en pro y en contra de una teología propiamente kerigmática, intervinieron desde un principio; y aduce sus principales argumentos, tantos los extremos, como los que buscan un equilibrio entre los extremos. Para captar rápidamente el contenido de esta parte, basta leer los títulos de sus principales capítulos: ocasión de la controversia, planteo de los autores kerigmáticos, oposición de los teólogos más tradicionales, y convergencia de ambas concepciones en la afirmación, al menos implícita en más de un argumento, de la necesidad de una renovación profunda de la predicación y, en su tanto, de la misma teología especulativa. A continuación, y sobre la base de la necesidad de alguna renovación, Esteban Romero trata rápidamente de los problemas específicos de una predicación, sus temas vitales, y los objetivos de una predicación viviente al día.

2. En la documentación eclesiológica, y que llamábamos normativa, Esteban Romero aduce documentos conciliares (Concilio de Trento y por su relación con el mismo, los contenidos en el Catecismo de Pío V); documentos del actual Derecho Canónico; y, como documentos pontificios, los de León XIII, Pío X,

Benedicto XV, Pío XI y Pío XII. De este último Pontífice añade, por la razón antes señalada, y como documentos ejemplares de una predicación en la Iglesia de hoy, los discursos cuaresmales de Pío XII, desde 1940 a 1955.

La rápida enumeración del contenido del libro nos va a permitir señalar su riqueza. Ante todo, cierta *riqueza documental*: sin llegar a ser un Enchiridion de la predicación, en el sentido técnico del término, hace hasta cierto punto sus veces. Pero además tiene una particular *riqueza espiritual*, personal del autor, y del Movimiento en que lo sabemos enrolado: nos referimos al Movimiento por un Mundo mejor, iniciado en la Iglesia por Pío XII, y en el que tantos sacerdotes (teólogos y predicadores) toman parte activa; pues este libro de Esteban Romero es fruto de ese espíritu de renovación en todos los sectores de la vida de la Iglesia, aplicado a la renovación del sector de la predicación.

Nos parece además interesante llamar la atención sobre el *método de trabajo* del autor, sobre todo en la primera parte de su obra, cuando sigue los pasos a la controversia kerigmática: es el método crítico-histórico, en su etapa heurística (cfr. VAN STEENBERGHEN, F., *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*, Louvain, 1949, 2ème. édition, pp. 27-41), por el uso de los llamados instrumentos de trabajo científico (boletines, juicios bibliográficos y monografías especializadas).

No quisiéramos dar la impresión de que, al alabar el plan o el método, dejamos de advertir ciertos lunares en la realización concreta. Por ejemplo, pensamos que tal vez se ha detenido demasiado en la etapa heurística de la investigación de la controversia kerigmática, y no ha llegado a realizar una crítica interna, suficientemente personal (cfr. VAN STEENBERGHEN, F., *Directives* que acabamos de citar, pp. 54-55, pero sobre todo pp. 56-57, donde se refiere a la construcción personal y sintética). Para entender el alcance de esta crítica nuestra, compárese la conclusión de Esteban Romero (pp. 375-378), con el magnífico resumen que Jungman nos ofrece en el libro *Catequética* (pp. 332-337), del que enseguida hablaremos. Y compárese lo que Esteban Romero nos dice brevemente del contenido kerigmático (pp. 87-93) con lo equivalente de Jungmann, en la misma obra (pp. 322-332).

La presentación de los documentos eclesíásticos sobre la predicación (a partir del Concilio de Trento) es inteligente: indicaciones marginales orientan en su lectura y, sin duda, en la consulta de los mismos; así como el haber subrayado ciertos textos, permite al lector captar su fuerza. Pero hubiéramos preferido (ya que esta parte del libro podría servir de Enchiridion-Compendio) tener también un índice alfabético de materias; y hubiéramos deseado para la primera parte, respecto de la historia de la controversia kerigmática, un índice de autores citados.

Con todo, creemos sinceramente que Esteban Romero no pretendió tanto cuanto nosotros hubiéramos deseado encontrar en su libro. Ni se dirigió a especialistas, sino a sacerdotes y laicos interesados en la renovación de la predicación en la Iglesia. Nos hace pensar así la abundancia (y hasta repetición) de ciertas citas que, para quien cuenta con una biblioteca especializada, no son necesarias; pero que las echaría de menos quien lee a ratos libros, en medio del ministerio pastoral, o lejos de bibliotecas.

Diríamos, para terminar nuestro juicio del libro y de su autor, que Esteban Romero ha dejado que primara su espíritu por sobre todo lo demás; de modo que esos lunares que hemos señalado en el método de investigación, o en la presentación de los documentos, se deben a que esos aspectos han sido sacrificados a la libertad que se tomaba el *espíritu de renovación*, y que se quería comunicar a toda costa, más por contagio vital que por frío estudio del tema. A través de tal sacrificio, se manifiesta más vitalmente el espíritu *abierto* de nuestro autor, deseoso de examinar el verdadero estado de la predicación en la Iglesia (pp. 32, 120, 123); y *benevolente* para con las demás opiniones (pp. 38, y de continuo); y *de colaboración* (pp. 70-71, 76, 378); y, finalmente y no en menor escala, su espíritu *filiar respecto de Pío XII* (pp. 137, 161, 237 ss.) cuyos discursos ocupan casi la tercera parte del libro (pp. 237-373), y cuyo espíritu de Heraldo de un Mundo mejor está de continuo presente en la obra de Esteban Romero.

*Predicación viviente al día* es pues un libro de actualidad sacerdotal: tiene en cuenta, desde la primera a la última página, un hecho que aún es de actualidad, la controversia kerigmática; y contribuye positivamente a la renovación de la predicación, tema de evidente actualidad entre los sacerdotes. Se dirige expresamente a sacerdotes: en primer lugar, a los que luchan las batallas del espíritu y la palabra en la Iglesia de hoy; pero también a los teólogos, para que salgan al encuentro de los pastores de almas, y los ayuden en sus luchas cotidianas. En este libro, todos los sacerdotes podrán encontrar algo aprovechable: los que estudian, encontrarán esbozados los primeros pasos de una investigación seria, alrededor del tema kerigmático; y los que trabajan entre las almas, encontrarán los mejores resultados de la investigación ajena.

Sobre todo los sacerdotes que trabajan en los ministerios pastorales, y ni tienen mucho tiempo, ni muchas facilidades de bibliotecas, encontrarán en las páginas de este libro el equivalente de una muy buena biblioteca sacerdotal, por las abundantes citas de libros y artículos de revista de actualidad teológica y pastoral, y de discursos y documentos pontificios de más trascendencia para la predicación.

Si nos animáramos a manifestar un reparo, sería simplemente el temor de que la falta de índice alfabético de materias, por la abundancia de los temas tratados, dificulte un poco la consulta de este libro; y el rico material que en él está contenido, tanto especulativo como práctico, sea aprovechado solamente por aquellos que tengan tiempo como para leerlo del principio hasta el fin (como lo hemos hecho nosotros). Reconocemos que el autor, cuando se trata de los documentos y discursos pontificios (sobre todo los cuaresmales de Pío XII) ha hecho un serio esfuerzo de meditación; y nos los presenta de una manera que facilita enormemente su consulta y aún su meditación. Únicamente lamentamos que no haya hecho lo mismo, tratándose, por ejemplo, de la controversia kerigmática o de las ponencias del Congreso de Valencia.

Así y todo, el material teológico y pastoral está allí, al alcance de todos sus lectores.

CATECISMO CATÓLICO. (14 x 21,5 cms.; 318 págs.). Herder, Barcelona, 1957.

El título de *católico*, que sin duda en el original alemán tenía el designio de distinguirlo de los catecismos de otras confesiones, nos parece que va adquiriendo el sentido de universal, y eclesial, a juzgar por la aceptación del *Catecismo* alemán en otros países y lenguas.

Los juicios críticos, que se han publicado en muy diversos ambientes, y que se muestran tan favorables a esta obra peculiar de la iglesia alemana, son en primer lugar un buen argumento en favor de esta universalidad; pero además contienen tantas indicaciones útiles, que los consideramos la mejor presentación del *Catecismo católico* en nuestro ambiente ibero-americano. Por eso nos vamos a permitir citarlos, tomando de ellos, no tanto lo que puedan tener de propaganda editorial, cuanto lo que tiene de orientación pastoral. Porque tememos que el título de esta obra, unido por la costumbre a la edad infantil, haga pensar que éste no es un libro para adultos ni, mucho menos, para sacerdotes; siendo así que, por la riqueza de su contenido, este *Catecismo católico* es una de las obras más importantes de la renovación pastoral moderna, y uno de los frutos del movimiento kerigmático, al que en otro sitio de esta revista hacemos referencia. (Cfr. la reseña bibliográfica sobre ESTEBAN ROMERO, A. A., *La Predicación viviente al día*).

Vamos pues a buscar en esos juicios críticos, que hasta ahora hemos podido leer, una ayuda más que una propaganda, a fin de poder adelantar, aún antes de leer el mismo catecismo, cuáles son sus riquezas kerigmáticas.

*Estudios* (de la Merced, XIII (1957), pp. 184-186) resume la génesis histórica del método catequético que ha prevalecido en la redacción definitiva del nuevo catecismo; y luego indica lo esencial del mismo método.

*Incunable* (Madrid, II (1957), p. 380) entra en detalles interesantes de las controversias teológico-kerigmáticas que acentuaron, en los últimos veinte años, la importancia del contenido de la predicación y de la catequesis de la Iglesia en el mundo de hoy, y que fueron factores decisivos en la elaboración concreta del actual catecismo.

*Lumen Vitae*, la revista del Centro Internacional de Formación religiosa, no podía dejar de prestar atención a esta obra. Más aún, la ha acompañado en todas sus etapas de elaboración, cediendo fácilmente sus páginas a sus principales gestores, para que dieran a conocer sus objetivos precisos, así como los resultados de todas sus tentativas. Y por la importancia de tales páginas, vamos a dar cuenta más detallada de las mismas.

K. TILMANN (*Lumen Vitae*, V (1950), pp. 563-579) recalca muy bien el contenido kerigmático del nuevo catecismo, y señala lo esencial de su estructura metódica.

DELCUVE (*Lumen Vitae*, VI (1951), pp. 727-728) señala tres características, las más notables a su juicio, de las primeras redacciones del nuevo catecismo

en su parte dogmática: el tomar, como punto de partida, la bondad de Dios, para luego hablar de la creación (al revés de todos los otros catecismos); el hablar del hecho histórico de Cristo, antes de explicitar el misterio de la Encarnación; y el proponer el misterio de la Santísima Trinidad solamente después de haber ido hablando por separado de cada una de las Divinas Personas.

JUNGMANN (*Lumen Vitae*, X (1955), pp. 605-618) hace una exposición completa y equilibrada de la redacción definitiva del nuevo catecismo. Resume la historia de su composición, señala las exigencias a las que debía responder en su propio ambiente; y presenta sus partes, divisiones, subdivisiones y lecciones. Y cierra su presentación con unas observaciones muy finas, sobre la parte que la tradición (representada, en gran parte, por las comisiones episcopales) ha sabido defender para sí en la redacción definitiva. Y observamos que está lo dice Jungmann sin ninguna amargura; al contrario, manifiesta explícitamente que ha sido un bien para el nuevo catecismo el que ese tradicionalismo se haya hecho respetar. Y si no deja de advertir que, a su entender, no siempre el haber cedido el movimiento renovador ha sido en beneficio del conjunto, sigue pensando que es siempre más prudente, en casos de duda y cuando la ventaja de la novedad no es plenamente evidente, mantenerse dentro de la tradición.

Esta página, con la que Jungmann cierra un capítulo de la historia actual de esta obra de Iglesia, debiera ser meditada por todos los que tienen, o piensan que algún día tendrán que realizar una obra semejante. Porque es una página que manifiesta, por la boca de uno que lo ha vivido, el entusiasmo de una renovación tan profunda como lo fué la renovación kerigmática; y la alegría interna que se siente cuando se sabe acomodar, por prudencia pero sobre todo por caridad, el propio entusiasmo al ritmo más reposado de los demás.

TILMANN retoma el tema, una vez publicado el definitivo catecismo (*Lumen Vitae*, XI (1956), pp. 651-664), y al titular su comentario *La Bible, source de catéchisme*, anuncia su tesis: la biblia no debe desglosarse enteramente del catecismo, constituyendo una historia sagrada paralela a la doctrina, y adaptada a la psicología del niño, sino que debe identificarse con la misma catequesis (como lo intenta el nuevo catecismo), dentro de la estructura misma de sus lecciones.

El plan del nuevo catecismo, imitando en su contenido a la revelación de Dios, es orgánico, de modo que las verdades particulares se encuentran unidas íntimamente, y ejercen una interacción mutua. Lo esencial de ese contenido es siempre un acontecimiento: primero, la creación; luego, en el centro de la historia, la pasión y muerte y resurrección del Señor; y, al fin de los tiempos, el día del juicio que es simultáneamente el comienzo de la vida eterna. Y entre esos acontecimientos fundamentales, se sitúan, como se nota en el mismo Credo de los Apóstoles (que es la trama del nuevo catecismo) los demás acontecimientos comunitarios y personales, constituyendo la verdadera historia de la salvación del hombre, en la presencia de Dios, por la mediación de Cristo, y dentro de la Iglesia.

Como el nuevo catecismo tiene también sus peculiaridades, aún dentro de estos grandes temas, Tilmann las señala respecto del tema del fin del hombre, de Dios, de Jesucristo, de la redención, de la resurrección de los muertos, de Cristo sentado a la diestra de Dios, y, finalmente, respecto de la Iglesia, la Eucaristía, y la moral.

Con ello, todas las ventajas de la Biblia y que constituyen la llamada pedagogía de Dios en su trato con el hombre, son aprovechadas en el nuevo catecismo, que no por eso deja de tener en cuenta las normas de la pedagogía humana. Por eso este catecismo, aunque no haya llegado a realizar el ideal, al menos es un gran paso dado hacia él, por la colaboración sacrificada, tanto de especialistas como de pastores de almas, bajo la alta dirección de los superiores eclesiásticos de Alemania.

*Razón y Fe* (155 (1957), pp. 269-276) nos ofrece nuevos detalles interesantes y más precisos sobre la elaboración del nuevo catecismo: las etapas, año por año seguidas; y las dos corrientes catequéticas, la *teológico-tradicional* que buscaba la exactitud de la expresión, y la corriente *moderno-pedagógica*, que buscaba la adaptación a la psicología infantil; y que han confluído en la corriente *biblico-pedagógica* que busca, en la misma Biblia y su pedagogía, el término medio aceptable, exacto y adaptado al hombre de todos los tiempos.

\* \* \* \*

Esta preocupación por la pedagogía de Dios, tal cual se manifiesta en la Biblia, es un hecho contemporáneo importante: más importante en este momento para nosotros desde el punto de vista pastoral, que desde el científico-histórico, propio de todos los estudios bíblicos. Y por la relación que vemos (cfr. Tilmann, Jungmann...) entre esa preocupación bíblico-pedagógica, y el actual catecismo, vamos a mirar más de cerca este movimiento especializado, a través de los artículos de una revista que, como *Bible et Vie chrétienne*, ha mostrado siempre interés por el tema, limitándonos, por razones prácticas, a las entregas del año 1955, año de la aparición del nuevo catecismo en Alemania.

C. CHARLIER (n. 12, pp. 7-18) siguiendo el tema ya tratado en su obra *La Lecture chrétienne de la Bible* (4<sup>ème</sup> édition, 1951, c. X, par. III: L'éducation biblique, pp. 348-353) señala que "la Biblia no es la catequesis, sino su principio... su fuente, su estimulante y su término", porque "la Biblia es un testimonio de la pedagogía divina de la que no se puede liberar un catequista... La pedagogía divina, de la cual es la Biblia una expresión, entraña una antropología bíblica fundamental, de la cual ningún cristiano se puede declarar libre".

I. FRANSEN (n. 10, pp. 97-104) señala dos direcciones de la renovación bíblica contemporánea: la de quienes usan la pedagogía, basada en la psicología del niño, para que éste entienda la Biblia (y en esta línea se situaría la literatura titulada historia sagrada); y la de quienes tienen en cuenta la misma pedagogía bíblica, para que el niño entienda la misma Biblia.

Una referencia de Fransen a un nuevo catecismo francés, el del equipo sacerdotal de Alfortville (París), nos interesa porque se acomoda perfectamente al nuevo catecismo alemán. Fransen se refiere a la introducción del catecismo local francés, pues según ella lo que interesa en la catequesis es poner al niño en contacto, no solamente con verdades abstractas sino con *Alguien*: de modo que el niño no encuentre fórmulas teológicas, sino el testimonio viviente de Patriarcas, Profetas, Apóstoles, y de la misma Iglesia de hoy. "Los hechos bíblicos, aunque pertenecen al pasado, tienen todavía actualidad para cualquier creyente... La Biblia es una historia en la que se ve moverse a Dios, y en la que viven hombres que intervienen en los grandes planes de Dios. Y esta acción de Dios, y la vida de estos hombres, tiene analogías llamativas con nuestras vidas cotidianas... Esos hechos lejanos, y sus personajes de nombres extraños, se nos hacen fácilmente familiares... porque sus acciones y actitudes frente a Dios, son las del hombre de siempre".

H. LUBIENSKA DE LENVAL (n. 9, pp. 9-94), sin abandonar el plano bíblico, muestra el lugar del gesto (litúrgico) en la pedagogía de Dios, señalando brevemente las dos semejanzas, desde el punto educativo que le ocupa, entre la Biblia y la Liturgia: ambas preparan el ambiente en que Dios aparece actuando; y ambas usan del *movimiento* del hombre sobre el que Dios actúa.

Cerrando esta rápida enumeración de artículos sobre el tema de la Biblia y la catequesis, quisiéramos mencionar un artículo de revista debido a L. BOUYER, sobre el mismo movimiento bíblico en los últimos años. Bouyer reconoce, con cierta ironía apenas marcada, que la Biblia es hoy un éxito de librería; crítica ciertos excesos (o defectos) en las publicaciones, debidos precisamente a la fácil acogida editorial de los lectores; advierte con tino que, en toda renovación, es necesario conservar algo del pasado, sin pretender imprudentemente innovarlo todo; y termina diciendo que, aunque la mentalidad de los tiempos bíblicos puede ser *distinta* de la nuestra, es un hecho que Dios la ha juzgado *apta* para comunicar, junto con ella, la misma verdad a todos los tiempos.

\* \* \* \*

Vengamos ya al mismo catecismo alemán. Pretende ser ciertamente un libro de texto, que pedagógicamente esté a la altura de los otros que el niño encuentra en la escuela. Pero puede y quiere ser, además, un libro de lectura y aún *de oración mental* en todo momento.

La edición original alemana (y es una lástima que la edición castellana no haya conservado de alguna manera este elemento) contiene como portada una dedicatoria de los Obispos al mismo niño, bella desde el punto de vista pastoral, donde le dicen: "En nombre de Cristo, te entregamos este catecismo... Léelo con atención, apréndelo con interés, *medítalo y guárdalo cerca de tu corazón*...".

El nuevo catecismo es una obra de profesionales en la materia, intelectualmente capacitados por sus estudios, y con experiencia pastoral personal: desde el primer momento se vió la conveniencia de atribuir más importancia a los equipos de técnicos, que a las comisiones nombradas por decreto.

La estructura del catecismo es la siguiente: cada lección es una *unidad* didáctica, *orgánicamente* vinculada con las demás lecciones, según un plan *crisotómico*, ni meramente teológico (en sentido abstracto), ni meramente antropológico (naturalista).

Como ejemplo de este sano criterio sobrenatural, tomemos la introducción del catecismo: nos presenta la Iglesia, no la jerarquía solamente, sino la viviente Iglesia, de la que formamos parte nosotros mismos, todos los que entramos en la iglesia material, todos los domingos, para oír la misa.

La trama doctrinal del catecismo es el *Credo* de los Apóstoles. Trama tradicional, en la cual, en el momento oportuno se pone el acento sobre los temas de actualidad. Por ejemplo, la liturgia se presenta de tal manera, a propósito de la Eucaristía (pp. 166-178), que el sacramento forma una unidad didáctica con el sacrificio de la misa y con la reserva del Santísimo; esta lección se cierra con la exposición sucinta de la liturgia de la misa (pp. 178-183).

Para terminar este breve recorrido del nuevo catecismo, digamos unas palabras sobre las ilustraciones: solamente insinúan un aspecto del misterio o doctrina del texto, dejando que el lector busque lo demás en su propia imaginación creadora. Cumplen pues la función que San Ignacio, en su libro de los Ejercicios Espirituales, asignaba a quien da puntos para orar: dar brevemente (que, en el caso de las imágenes, implica dar solamente trazos, sin colores ni formas abultadas) el fundamento verdadero (kerigmático) de la historia, dejando que cada uno busque nuevos detalles, ya no en la imagen (que cumplió con su oficio de iniciar e inspirar), sino en el texto, o en el propio acervo vital.

\* \* \* \*

Al terminar esta presentación del *Catecismo católico*, repetiremos lo que dijimos al principio: frente a él, tememos solamente que se lo juzgue por el nombre, y se lo crea *cosa de chicos*. Por eso nos hemos detenido un poco, a fin de explicitar la riqueza kerigmática de su contenido, que lo hace merecer un lugar de preferencia en la biblioteca de cualquier laico y, sobre todo, de cualquier sacerdote de hoy.

M. A. FIORITO, S. I.

JOSEF A. JUNGSMANN, *Katechetik: Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. (14,5 x 24 cms.; 325 págs.). Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Herder, Wien. 1955.

—*Catéchèse: Objectives et Méthodes de l'enseignement religieux*. (15,5 x 23 cms.; 298 págs.). Éditions de Lumen Vitae, Bruxelles. 1955.

—*Catequética: Finalidad y método de la instrucción religiosa*. (14,5 x 22 cms.; 349 págs.). Herder, Barcelona. 1957.

La *Catequética* de Jungmann se ha ganado rápidamente un ambiente universal, como lo manifiestan sus traducciones (de las que citamos dos, porque son

las que por el momento nos han llegado), y los juicios críticos publicados sobre la misma. Estos juicios críticos pueden, además de ser una señal de esta universal aceptación, orientarnos en la apreciación de la originalidad de la obra de Jungmann; porque cada uno de ellos, como si se hubieran puesto previamente de acuerdo, se limita a señalar lo más notable de tal obra, casi sin repetirse ni contradecirse los unos a los otros.

Creemos pues útil tener en cuenta tales juicios, mencionando al menos lo característico de cada uno de ellos; completando de alguna manera lo que ellos nos dicen, con lo que nosotros personalmente hemos apreciado en la misma obra de Jungmann.

V. AVEL (Maison Dieu, 46 (1956), pp. 154-155) observa la primacía que Jungmann atribuye a la *finalidad* de la catequesis por sobre su metodología: o sea, la determinación del objetivo de la catequesis, por sobre los detalles de las normas de la enseñanza. De toda la obra (ocho capítulos, y tres apéndices) sólo dos (VI-VII) se refieren a la metodología: primero a la general, y luego a la particular de algunas de las circunstancias del catequizado; mientras solamente el último capítulo (VIII) subraya algunas de las exigencias psicológicas de la adolescencia.

ERLINHAGEN (Scholastik, 30 (1955), p. 316) insiste en lo mismo: Jungmann trata de *orientar la reflexión* personal del catequista, y no de responder meramente a sus cuestiones prácticas de detalle. El punto de partida de la reflexión es la historia del origen y desarrollo de los catecismos (capítulo I): si las circunstancias del tiempo de Lutero y su catecismo, dieron origen a los catecismos de corte intelectualista, las actuales circunstancias, enteramente nuevas (y que algunos han llamado de Iglesia en estado de misión), exigen un nuevo catecismo, de corte más vital. Lo primero necesario para esta nueva orientación, es la determinación del objetivo de la catequesis (capítulo IV, p. 75); luego, elaborar el plan de estudios, pero tal que dentro de él se pueda mover el catequista, de acuerdo con sus personales circunstancias (capítulo V, pp. 120-121).

J. HOFINGER (Lumen Vitae, IX (1954), pp. 729-733), recalca por de pronto el carácter internacional de esta catequética, que ha tenido en cuenta las experiencias de todos los países: por eso, y por su propia personalidad, dotada de un gran sentido católico, Jungmann ha conseguido trascender su propia circunstancia, apuntando a una catequética de valor eclesial.

Hofinger señala también la conexión que existe entre *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, de hace veinte años, y la actual *Catequética* de Jungmann: mientras aquella obra iniciaba una seria reflexión sobre el contenido del mensaje de salvación, después de tantos años empleados —no sin utilidad ciertamente— en el conocimiento y en la aplicación de los métodos pedagógicos, la actual *Catequética* investiga de propósito el contenido del catecismo propiamente tal, como distinto de la liturgia y de la historia sagrada (capítulo IV, pp. 91 ss.). En otras palabras, en ésta como en aquella obra de Jungmann, lo que importa es el *kerigma*: y por eso Jungmann le consagra un apéndice (pp. 322-332) breve pero sustancioso, y que es indispensable leer si se quiere entender su catequética.

La insistencia sobre el contenido kerigmático de la catequesis no implica, menos aún en Jungmann que en otros autores, un olvido o un desprecio de las conquistas de la etapa anterior —más centrada sobre el método— del mismo movimiento de renovación catequético. De ese método trata de propósito (capítulo VI-VII), como de algo uno en sí, que permite diversas aplicaciones (pp. 139-140) por parte del mismo catequista. Y aunque Jungmann escoge el método evolutivo de Munich (p. 146), no duda en admitir que, en ciertas circunstancias, hay que recurrir al método vetusto (pp. 152-157). Tanta importancia conserva en la concepción catequética de Jungmann el método, que propicia expresamente una redacción del catecismo que importe expresamente uno determinado: con ello aún el catequista menos formado pedagógicamente, o de poca dedicación a la catequesis (y las circunstancias extremas de la Iglesia en estado de misión pueden obligar a usar tal tipo de catequista) se verá obligado a enseñar con método.

H. HOLSTEIN (Etudes, 286 (1955), p. 258) observa que, aunque en la concepción total de la catequesis, Jungmann ha tenido en cuenta los movimientos de otros países, en las últimas aplicaciones se ha atendido más bien al propio ambiente alemán (propriadamente austriaco). Por eso el capítulo IV, que trata de la finalidad de la catequesis, es el que tiene valor más universal: Holstein lo recomienda encarecidamente a la lectura —y aún a la meditación— de los catequistas de todo el mundo. Le seguiría en orden de importancia el capítulo VI, que trata de la metodología general, con normas propiadamente catequéticas, a más de las bíblicas y litúrgicas.

El mismo Jungmann ha hecho un buen resumen de su libro (Zeitschrift für katholische Theologie, 76 (1954), p. 121), diciéndonos que se basa en estudios histórico-genéticos de las instituciones que hoy existen en la Iglesia (desde el punto de vista de la catequesis), a más de aprovechar las ricas experiencias de los últimos decenios. Y concluye llamando la atención sobre tres puntos, tratados en sendos apéndices, que considera capitales para la intelección de su concepción catequética: el credo de los apóstoles (o primer catecismo), la historia de la kerigmática, y la teología de la predicación.

RANWEZ (Nouvelle Revue Théologie, 77 (1955), p. 1019) señala, como tesis del autor, que el mensaje de salvación debería expresarse en categorías más bíblicas, y no tanto en la de los manuales de teología. Y aprueba calurosamente la integración de la vida litúrgica y sacramental en la catequesis, citando expresamente las páginas (pp. 78-82) que tratan de ese tema de tanta actualidad, y tan importante en la moderna catequesis del adulto.

H. SCHMIDT (Gregorianum, XXXVII (1956), pp. 305-306) observa que la personalidad de Jungmann, bien conceptuada en el campo de la historia de la liturgia, podría haber suscitado ciertas suspicacias en la catequesis, por su audaz publicación de hace veinte años (*Die Frohbotschaft...* con que se inició la controversia kerigmática); pero su obra actual, decisiva dentro del movimiento catequético universal, tiene un indiscutible valor eclesial, implícito en la reciente publicación del nuevo *Catecismo* de los Obispos Alemanes; y casi explícito en el hecho de su inmediata traducción a diversas lenguas.

Lo más notable de Jungmann sería el equilibrio de su personalidad que ni rechaza apriori todo lo nuevo, ni es un incondicional creyente del progreso absoluto. Habría pues en Jungmann un verdadero sentido de la historia de la Iglesia, que sabe discernir, en sus diversas épocas, qué es lo contingente de sus experiencias, aún de las más felices, y qué es lo eterno y providencial.

\* \* \* \*

Al hacernos eco de la positivo de los juicios que se han publicado sobre Jungmann y su *Catequética*, no debemos pasar indiferentes junto a las objeciones o críticas que aquí y allí se han oído. El ya citado Ranwez, por ejemplo, objeta que Jungmann parecería limitar demasiado las posibilidades del niño (o mejor, de la gracia de Dios en el niño). Y por eso la edición francesa ha puesto la correspondiente nota en el pasaje objetado (cfr. *Catèquèse*, p. 219, nota). Pero nos parece que la limitación que pone Jungmann no es tan absoluta como parece entenderla Ranwez en su juicio crítico: sería una limitación de posibilidades frente al ambiente de los mayores que rodean más inmediatamente al niño, de modo que al niño le resultaría muy difícil —no dice imposible— ir contra el ambiente, y tomar una decisión de gran estilo —no dice simplemente decidirse— (cfr. *Katechetik*, p. 54 y p. 233).

Otro crítico ha pretendido ir más a lo profundo, y le ha objetado a Jungmann nada menos que un descuido de la Biblia, y hasta un atraso en bibliografía sobre el tema: nos referimos a FRANSEN cuando hace referencia a las pocas páginas que Jungmann dedica al tema de la Biblia (cfr. *Bible et Vie chrétienne*, 12 (1955), p. 111). Nos parece que este crítico se ha excedido, por haber mirado tal vez un poco por encima el libro de nuestro autor. Es verdad que Jungmann se refiere en esas pocas páginas (pp. 82-90) *expresamente* a la Biblia. Pero, si quereamos ser más exactos, en esas páginas se refiere más bien a la *Historia Sagrada* que, en la literatura catequética, tiene un sentido más preciso: comprende la literatura que acomoda el contenido de la Biblia a la mentalidad de los catequizados, escogiendo sobre todo el contenido narrativo, y que más directamente se relaciona con la doctrina del catecismo; y por eso nos parece acertado que Jungmann dedique pocas páginas a esa literatura que el mismo Fransen desea sin duda que disminuya, en favor de la misma Biblia entendida en su originalidad.

Pero además, y esto precisamente le hace perder toda objetividad a la crítica de Fransen, toda la *Catequética* está llena de referencias a la Biblia; y cualquiera advierte, si la lee página por página, y no meramente por encima (cfr. Ranwez, en el juicio antes citado) que la tesis de Jungmann tiene en cuenta todos los avances del movimiento bíblico, y aboga por una vuelta a las categorías kerigmáticas, que son prevalentemente las bíblicas. Y por eso continuamente se refiere a la Biblia en su *Catequética* (pp. 52... 103-104, 110, 113, 125-126... 331, y *passim*).

De modo que lamentamos la parcialidad del juicio mencionado, nacida tal vez de una inclinación demasiado personal a la propia especialización. Y nos parece por eso más equilibrada la personalidad de Jungmann que, siendo un especialista en liturgia, no ha reducido toda la catequesis a la propia especialidad, sino que ha dado lugar a otras: su *Catequesis* es una integración, en esa etapa de la

formación religiosa que se llama específicamente catecismo, de lo mejor de la formación bíblica, litúrgica y catequética.

Tal vez no estará de más recordar que no todo lo que hay en la iglesia se puede reducir, sin más, a la Biblia, pues en la Iglesia hay también Tradición (Cfr. BOUYER, *Bible et Vie chrétienne*, 15 (1956), p. 20). Y que, junto a los monumentos del pasado, están siempre personas e instituciones, que se van sucediendo en todos los tiempos, y que nos ayudan a comprender el alcance actual de esos mismos monumentos.

\* \* \* \*

Por nuestra parte quisiéramos llamar especialmente la atención sobre el acierto de Jungmann en conceder a la oración, y su enseñanza, un lugar importante dentro de la catequesis.

No se trata de interrumpir la catequesis para ejercitarse en la recitación (memorización, mejor dicho) de algunas oraciones vocales. La oración forma parte de la catequesis (p. 116) porque es la *primera respuesta* del oyente ante el mensaje que recibe de Dios. Por ello se ve que la oración no se puede reducir a la petición; por importante que sea esta forma de orar, ni es la única ni es la más importante. La primera oración que hay que enseñar es la acción de gracias y la alabanza cordial (p. 197).

Hay que tomar decididamente como modelo de oración a la misa, forma de oración no sólo excelente sino también variada (p. 216); que se acomoda a todas las actitudes del alma, tanto personales como comunitarias, privadas o propiamente litúrgicas, vocales o mentales.

Hay que convertir cada catequesis en una oración: tal es principio de Jungmann en este tema (p. 216). La oración no es uno de los temas, sino la *trama* de la catequesis (p. 217); y por eso su propia metodología forma parte esencial de la metodología catequética.

En esta afirmación se oculta una razón profunda, que nosotros quisiéramos fuera más conocida, o más explicitada: toda función pastoral implica necesariamente, no sólo una exhortación a la oración, sino también y sobre todo, una *enseñanza concreta* de la oración *en particular*. Así lo han entendido todos los pastores de almas: citemos, en el pasado, a San Ignacio, cuyo instrumento pastoral por excelencia, los Ejercicios Espirituales, son una escuela de oración por su misma esencia; y en el presente, Pío XII, cuyos discursos están llenos de referencias explícitas, no sólo a la necesidad de orar, sino también a la manera de hacerlo, según las circunstancias del oyente.

Por eso Jungmann, después de haber asentado claramente este principio de su pastoral catequética, se aplica a dar detalles prácticos de la manera de enseñar a orar en diversas formas (pp. 218 ss.), insinuando también una bibliografía introductoria que recomendamos tener en cuenta.

Ya se ve que no al acaso Jungmann, como citamos antes, compara la catequesis con unos Ejercicios espirituales (p. 74). Y nosotros pensamos que la mejor escuela de catequistas sería una tanda de Ejercicios espirituales, en los cuales una

renovación en la pastoral catequética (personal y, hasta cierto punto, comunitaria) se buscara en y por la oración.

Y la razón última de esta relación que vemos entre catequesis y Ejercicios espirituales sería que en éstos hay contenido un *kerigma* cristológico, verdadera semilla de vida, que se siembra (o sea, se comunica vitalmente) *en la oración*: de modo que es Dios mismo quien comunica al alma su mensaje, y no el predicador a su oyente. El director de Ejercicios es un espectador, no un actor: la acción es entre dos, Dios y el alma, bajo la mirada vigilante de un representante de Dios, que sea capaz de advertir la intromisión de un tercer actor, el enemigo del hombre, que procura sembrar su propia semilla.

El catequista es solamente un instrumento de Dios, que pone en contacto al alma con Dios. Y, ese contacto, es oración: por eso creemos que el catequista necesariamente debe introducir a su catequizado en la vida de oración.

La vida de oración —que, lo dijimos antes, no es solamente petición— es principio de vida sobrenatural, por el ejercicio de fe, esperanza y caridad que necesariamente exige.

Por eso la comunicación vital del kerigma es necesariamente una comunión en la oración.

\* \* \* \*

Cada una de las ediciones que comentamos, tiene su ventajas: la *alemana*, el ser la original; la *francesa*, el haber completado la bibliografía por lo que toca al ambiente francés; y la castellana, el haber hecho lo propio con la bibliografía, no sólo española, sino también ibero-americana.

Respecto de la edición castellana, solamente lamentamos que, al traducir las referencias que Jungmann hace de sí mismo (especialmente cuando, al sacar consecuencias prácticas, se refiere a los primeros capítulos históricos) no se haya prestado cuidado en hacer bien la cita de páginas de la propia edición castellana. *Lapsus calami*, sin duda, que esperamos corrijan en la próxima edición.

El conjunto de las tres ediciones es pues completo, y constituye un buen elemento de cualquier biblioteca seria.

Añadamos para terminar que la *Catequética* de Jungmann encuentra su mejor complemento en el *Catecismo Católico*, casi contemporáneo de la segunda edición original alemana (Cfr. la reseña que de él hacemos en esta misma entrega).

M. A. FIORITO, s. I.

WILHELM HEINEN, *Fehlformen des Liebestrebens*, in moral-psychologischer Deutung und moral-theologischer Würdigung (14,5 x 22,5 cms.; 526 págs.). Herder, Freiburg, 1954.

La obra de Heinen ha encontrado buena acogida por parte de los críticos. Y lo que cada uno de ellos, por separado, ha ido diciendo de su contenido, es la mejor orientación que podemos ofrecer a nuestros lectores para la consulta per-

sonal de dicha obra. Por eso vamos a ir dando esos juicios críticos, en lo que tienen de positivo, antes de señalar el aspecto de la obra que a nosotros personalmente más nos ha interesado.

Para facilitar las citas, mencionemos de antemano y en orden alfabético, los críticos que hemos leído: R. CARPENTIER, *Nouvelle Revue Théologique*, 76 (1954), pp. 985-986 - J. FUCHS, *Gregorianum*, XXXVI (1955), p. 721 - M. DE IRIARTE, *Arbor*, XXX (1955), pp. 333-334 - A. JANSSENS, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXX (1954), pp. 765-766 - D. KALVERKAMP, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 15 (1954), pp. 812-814 - J. MILLER, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 77 (1955), pp. 115-116 - G. SOAJE, *Sapientia (La Plata)*, XII (1957), pp. 52-53 - A. ULEYN, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 25 (1955), sect. spec. pp. 69-70 - M. ZALBA, *Estudios Eclesiásticos*, 1 (1957), pp. 105-106.

La *personalidad* de Heinen pertenecería a una corriente de pensamiento que procura integrar, dentro de la moral católica, los aportes científicos modernos (psicología profunda, psicopatología, caracteriología...); en esta preocupación científica, así como en el método, seguiría a su maestro Münckner (cfr. Soaje). Heinen llevaría veinte años en contacto continuo con las publicaciones psicológicas (Cfr. Janssens): lo cual se transparenta en la abundancia de tales datos en su obra.

Desde el punto de vista estrictamente moral, Heinen pertenecería, por oposición a una corriente que podríamos llamar intelectualista, a la corriente voluntarística (cfr. Kalverkamp): pues mientras los de la otra corriente tienden a sistematizar las enseñanzas de la moral, propendiendo a una casuística, Heinen procura respetar siempre la complejidad de la situación concreta, dando mucho margen a las descripciones, aún después de anunciado el principio que en todo caso nos debe guiar para solucionarlo.

Resulta así una obra equilibrada en el conjunto (cfr. Zalba), porque Heinen procura siempre salvarse del unilateralismo especializado (en el cual, conciente o inconcientemente, han incidido algunos de sus contemporáneos), no reduciendo nunca la ascética tradicional a una mera psicología, con poderes cuasi-mágicos para las enfermedades del alma.

La *intención* pues del autor es prevalentemente teológica: no se contenta con describir el fenómeno psicológico, sino que —como lo anuncia en el subtítulo de la obra— añade siempre un juicio ético, explícito o implícito, mencionando también el sentir actual de la Iglesia (cfr. Zalba).

De modo que, si distinguiéramos entre teología moral y psicología moral (cfr. Fuchs), la obra de Heinen sería un ejemplo relevante de esta última: pues si la psicología tiene la palabra desde la primera a la última página, es una psicología que conduce a una teología, pues nos hace oír la voz de Dios, de Cristo y de su Iglesia acerca de los mismos hechos psicológicos considerados, ya no meramente como hechos de laboratorio, sino como actitudes de una persona humana, libre y responsable.

La obra de Heinen sería pues un modelo del *método* de exposición *positivo* en la enseñanza de la moral tradicional (cfr. Carpentier): tomando, como punto

de partida de la exposición, lo concreto humano, observado en su raíz dinámico-pasional y en sus desviaciones, se ve mejor, por contraste, el plan ideal de la moral evangélica. Así resulta un diálogo de actualidad entre la psicología y el Evangelio, con un objetivo pastoral siempre presente: los análisis de la psicología se ven sintetizados en aquella triple concupiscencia de que nos hablaba San Juan; y sus remedios naturales se ven integrados dentro del gran precepto de la caridad, concretados por los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia o, al menos, en los tres tradicionales deberes de todo cristiano, que los Santos Padres reducían a la limosna, al ayuno y a la oración.

La *tesis* de Heinen, principio ordenador de todo el material aportado, sería (cfr. Janssens) que todas las desviaciones morales son consecuencias de formas defectuosas del amor, actuantes en tres planos: en busca de posesión, del valimiento de sí mismo, y de la satisfacción sexual. Sería pues una confirmación, desde el punto de vista de la psicología especializada, de la primacía del amor en la moral (cfr. Carpentier). El amor tendría una ambivalencia fundamental en el hombre, pues lo haría santo o degenerado: y esto justificaría, aún desde el punto de vista psicológico, que la moral tradicional, en lugar de ser presentada por su tratado de las virtudes, sea presentada aquí, y como teatralizada, en los fracasos del amor (cfr. Uleyn).

El amor, al estar presente en todas las manifestaciones de la vida humana, no podría ser definido (cfr. Janssens), sino a lo más descrito en sus diversos aspectos, de modo que es el mismo lector quien tiene que intuir, en concreto, sus rasgos esenciales. Este es el papel relevante de la primera parte de la obra, que estudia las fuerzas del alma, sentir, conocer y querer, puestas al servicio del amor; y las tres formas del amor, el amor-deseo, el amor-eros, y el amor espiritual; y la culminación e integración del amor humano y del amor divino, esbozada primeramente en la etnología e historia de las religiones, y luego expresada plenamente en la ética de Jesús, centrada en su gran precepto de la caridad.

\* \* \* \*

Conviene presentar, a grandes líneas, el *plan* de la obra, después de haber presentado su núcleo, el amor. Ya dijimos algo de la *primera parte*. Las tres formas fundamentales del amor serían el amor inferior o de concupiscencia, centrado en lo material, y regido por las emociones; el amor superior, o agapé, propiamente espiritual, y que preside los sentimientos superiores del alma; y un amor intermedio, híbrido en sus elementos sensitivo-espirituales, que es el terreno propicio de las desviaciones morales, que impulsan a poseer, a imponerse o a gozar, según el esquema ya anunciado por San Juan (I Jo., 2, 16). La *segunda parte*, subdividida a su vez en tres partes, sigue en detalle cada una de esas desviaciones, en las tres líneas dinámicas del amor. Respecto del amor sensible, la codicia de adquirir (acaparar, robar, mendigar), y de retener (ahorro, tacañería, codicia) los bienes materiales; la apetencia de poder, honor y señoría; la intemperancia en la comida, en el apetito sexual y en uso de lo sabroso (alcohol, tabaco, eufóricos). Respecto del amor espiritual, su deformación en la prose-

cución de los bienes espirituales cognoscitivos, tanto naturales (error, mentira), como mixtos y sobrenaturales (indiferentismo, crítica, fanatismo, duda religiosa, superstición); la deformación de la humildad y de la esperanza (autoexaltación, soberbia, angustia, desesperación); la deformación de la caridad (indolencia espiritual, odio, materialización de las aspiraciones y de la vida). Respecto del tercer amor, la deficiencia en la aprehensión intuitiva de las cosas (fascinación, hambre de sensaciones, falta de interés, ociosidad); la deficiencia en la estima y aprecio (vanidad, veneración neurótica, menosprecio de lo que nos rodea, desvergüenza); deficiencia en la tendencia unitiva (celotipia, envidia, resentimiento, nostalgia, egoísmo y egocentrismo).

Toda esta segunda parte (cfr. Zalba), llena de detalles sobre las desviaciones y deficiencias del amor, está entretejida de una serie de observaciones prácticas (pastorales) sobre sus remedios preventivos y curativos.

\* \* \* \*

Ya se ve pues la *utilidad* de la obra de Heinen. Por de pronto, debido a sus detallados índices de materias tratadas y autores citados, es un instrumento de trabajo no despreciable (cfr. Zalba), tanto para sacerdotes como para laicos, sea en la catéquisis, en la predicación, en la dirección espiritual, o en el estudio personal (cfr. Miller). Pero, además, su simple lectura reposada puede interesar a moralistas, padres y educadores, médicos y jurisconsultos. En una palabra, todos aquellos a quienes interesa la conducta humana, encontrarán en esta obra, tanto el diagnóstico de los males que afectan a la misma, como el tratamiento pedagógico y pastoral de esas afecciones malignas; y todo ello con un sentido constructivo de la realidad humana, basado en la distinción clara entre la raíz nativa de cada tendencia defectuosa, indiferente en sí y susceptible de una ulterior buena utilización, y la desviación circunstancial, que debe ser prevenida o curada (cfr. Zalba).

\* \* \* \*

Tal es la repercusión de la obra de Heinen, en los diversos ambientes a los que pertenecen los autores citados. Y si hemos únicamente resumido lo positivo que hemos encontrado en esas citas, no ha sido porque nos hayamos negado a leer lo negativo (sistematización algo forzada, al reducir a tres las formas fundamentales del amor, como se nota cuando el autor trata de caracterizar la tercera forma, intermedia entre las otras dos; imprecisión en la psicología del amor, que llama más la atención si se mira el detallismo puesto al servicio de la descripción de sus formas defectuosas; falta de bibliografía de lengua francesa, contando esa lengua con una psicología de valor internacional), sino porque pensamos que eso negativo se aprecia mejor en el contexto del trabajo, y como tributos pagados a ciertos valores innegables del autor y de su obra.

Por nuestra parte, si hemos de decir algo que refleje nuestra impresión personal (aunque algo de ello se nota en la manera cómo hemos resumido la impresión de los demás) diríamos que, hojeando a Heinen, nos ha llamado la atención poderosamente la *presencia* de la palabra, del ejemplo, de la doctrina

y de la *Persona de Jesucristo*. Si la psicología moral nos ofrece, por la pluma del autor, una imagen nada consoladora —aunque verídica— del hombre de hoy, la teología moral puede, en cambio y por contraste, ofrecernos en el mismo plano antropológico, donde se mueve la psicología actual, una imagen atrayente del Hombre-Dios, Dios-Encarnado precisamente para redimirnos de las miserias de nuestra carne.

La idea central del libro, el amor, se repite en todas las formas y en todos los tonos: de modo que el amor a Dios, integrado con el amor al prójimo, constituyen el *mensaje* de este libro, escrito con un gran espíritu científico, pero también con un sentido pastoral muy acertado, ya que la cruzada redentora de nuestro tiempo es precisamente la cruzada del amor.

El amor se hace presente en este libro, más como una exigencia intrínsecamente humana, que como un mero precepto exterior. La moral basada en el amor, tal cual nos la presenta Heinen, está desprovista de todo exagerado extrínsecismo, porque nos hace ver que el hombre es verdaderamente tal cuando vive moralmente: la psicología, llevada hasta sus últimas consecuencias, desemboca necesariamente, en virtud de una exigencia que se identifica con el ser del hombre, en una ética.

Todos los caminos llevan a Dios; pero éste que ha tomado inconcientemente el mundo moderno, y que parte del mismo hombre, lleva también indefectiblemente a Dios. Por eso, la vuelta del hombre a sí mismo, característica de la filosofía de nuestro tiempo, es tal que, de hecho, se ha convertido en una evidente vuelta a Dios: sea que el hombre, viendo su *ser en sí*, sienta la necesidad y la realidad del *ser por sí*, que es sólo Dios; sea que, observando su múltiple y atormentado *obrar*, sienta la necesidad del ideal, y de una ley moral, que sólo se encuentra en Dios.

Pero la misma reflexión del hombre sobre su propio obrar, le ofrece todavía dos posibilidades de llegar a Dios: la una, más intelectualista, que en la indefinida perfectibilidad del obrar humano, intuye el reflejo ideal de la perfección infinita que es Dios; y a otra posibilidad; más voluntarista si se quiere, que en el obrar concreto del hombre, con sus múltiples deformidades y desviaciones, ve la negación inadmisibles de una Voluntad santa, que es la de Dios. Otros, como Brunner (cfr. *Ciencia y Fe*, XII (1956), 48, pp. 87-92) han tomado por el primer camino; mientras Heinen, en la obra que comentamos, toma por el segundo. Y es interesante notar que ambos caminos necesitan del amor: y Brunner termina su libro, *Die Religion*, con un capítulo cuyo título, *El desfigurado rostro del amor*, tiene más de una semejanza con toda la obra de Heinen.

\* \* \* \*

Hombres de nuestro tiempo insisten en afirmar que la humanidad está preparada para la Era de Jesús: en los hombres de hoy existe lo que llaman *la espera del Señor*. Ante esta expectativa universal, cada uno de nosotros tiene un papel; y el papel de un intelectual, como Heinen o Brunner, no se puede reducir a mostrar el hecho como tal meramente, sino que deben tratar de expli-

carlo en sus raíces profundas antropológicas, facilitando así la reflexión consciente de los demás hombres.

Este es el valor pastoral que advertimos en la obra de Heinen que juzgamos, y que no disminuye su valor científico —del que los otros críticos se han hecho eco ampliamente— sino que lo perfecciona natural y sobrenaturalmente.

M. A. FIORITO, S. I.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *El Matrimonio en el Derecho Canónico Particular Posterior al Código*. (24 x 16 cms.; 424 págs.). Publicaciones del Seminario de Victoria. Vol. III, Victoria, 1955.

Debido a la variedad de circunstancias de las diversas partes de la Iglesia, el legislador universal, la Santa Sede, deja a los legisladores particulares, obispos, superiores' mayores de institutos de clérigos exentos una cierta libertad para determinar disposiciones jurídicas propias para sus súbditos y por consiguiente mejor adaptadas a las necesidades particulares que un derecho universal y común. Por esta razón, en la Iglesia, además del derecho común, contenido en el código, se encuentra el derecho de los institutos religiosos, de las diócesis, que forman el derecho particular, este derecho particular viene muchas veces a completar el derecho común; sirvan de ejemplo los cánones acerca de los diezmos y estipendios 1502, 831 etc.

El P. Echeverría nos ofrece en el presente tratado un estudio sistemático de las normas matrimoniales, emanadas después de haber sido publicado el Código de Derecho Canónico. Entre Concilios plenarios y provinciales y Sínodos diocesanos son presentadas 156 fuentes que regulan como derecho particular a 38 naciones. Se prescinde en los diversos capítulos de la materia que urge únicamente las disposiciones del derecho común, limitándose a poner en conocimiento las disposiciones particulares referente al matrimonio. Se van reseñando por el mismo orden del Código las leyes de los diversos países o grupos de países.

Según expresión del mismo autor no se han estudiado todas las fuentes debido a razones ajenas al mismo autor. Algunos comentaristas han indicado ya algunas fuentes no tocadas en la obra (Comm. p. Rel., Vol. XXXIV, p. 316; Revista Esp. de Derecho Canónico, Vol. X, p. 516). Un punto muy importante en el derecho particular y que no ha sido tratado por el P. Echeverría es lo referente a las normas matrimoniales derivadas de los respectivos Concordatos. No hay que olvidar, que al presente muchas naciones se rigen en asuntos matrimoniales por Concordatos que han aportado soluciones radicales en lo referente a las atribuciones de los poderes civiles sobre matrimonios canónicos. Véase, por ejemplo, el poder de los jueces civiles italianos para juzgar causas de separación de matrimonios canónicos.

Las fuentes están en sus propias lenguas cuando ésta es la española, francesa, latina o portuguesa, las otras están traducidas al latín. Estas traducciones ofrecen

una verdadera dificultad para el examen personal de las mismas fuentes, por eso parece más conveniente que en obras de esta categoría se trajesen las fuentes en su idioma original.

Discretamente se van entrelazando los distintos textos originales con notas aclaratorias del autor que suavemente lo introduce al lector en la materia y le hace más ameno su estudio. No pocas veces se dan en estos comentarios datos importantes complementarios.

Los esfuerzos realizados por el autor servirán no sólo para los estudiosos del derecho sino también a quienes teniendo que participar en concilios plenarios o provinciales o sínodos diocesanos quieran tener una pauta y una experiencia.

A nuestros lectores nos atrevemos a indicar un estudio que completará en cierta manera la obra del P. Echeverría, es a saber, el artículo de Jacques Denis *Le droit sacramentaire dans la perspective du "Directoire pour la Pastorale des Sacraments" et dans celle de récents status synodaux* aparecido en *L'Anée Canonique*, Tome I (1952), pp. 51-64.

HIPÓLITO SALVO, S. J.

M. BRUYÈRE: *Le Cardinal de Cabrières*. (22,5 x 14 cms.; 484 págs.). Les éditions du Cèdre, Paris, 1956.

La larga vida del Cardenal de Cabrières se extiende por todo un periodo muy interesante de la Historia de la Iglesia en Francia. Nace en 1830 y ya es sacerdote en 1853. Su juventud se forma entre dos revoluciones liberales; las convulsiones de su patria, por los avances de una política anticlerical y arreligiosa, van a contarle entre sus más rigurosos enemigos. Es en verdad Cabrières un prelado de la Santa Iglesia que ve ante sus ojos transformarse la sociedad cristiana sin que se conmuevan sus sólidos y tradicionales principios, heredados de su familia y de su ambiente. Por eso será monárquico e integrista frente al ambiente, y a muchos de sus colegas del sacerdocio o del episcopado que sufren la presión del cambio social europeo. Sus gustos por la literatura —fué candidato a la Academia de Letras Francesa— sus trabajos, sus pastorales y sermones, tienen todos una sola línea, que llega a reflejarse hasta en su apariencia exterior y sus delicados modales. Es en realidad el representante de toda una época ya pasada y de toda una mentalidad fenecida. Obediente a los mandatos de la Iglesia, figurará siempre como un súbdito sumiso y pronto a seguir por el camino más estricto las insinuaciones de la Santa Sede. Sigue de cerca las preocupaciones del Concilio Vaticano, participa los movimientos de laicos de la época, e interviene en las disputas modernistas. Tan igual es durante toda su vida su actitud, que en ocasión de su promoción al cardenalato, él mismo encuentra, en una frase feliz, la expresión de su realidad: "Yo soy muy blanco —color del partido realista francés— para llegar a ser rojo". En la República francesa se hubiera considerado en ese entonces una ofensa a los principios democráticos, el nombramiento, por el Papa, de un prelado tan opuesto a la política corriente. Sin embargo en 1911

le confiere esta dignidad el Papa Pío X. En todas estas disputas, en las que se mezclaba su nombre, él supo guardar la posición que le exigía su misión apostólica. Con razón, puede el autor de la biografía terminarla afirmando que este Cardenal, fué siempre un hombre, pero un hombre de Dios, que buscaba por sobre todas las cosas el advenimiento de su Reino; y asegurar, con uno de sus panegiristas, que si "para todos él fué un gran francés, para los fieles, fué un gran obispo".

El canónigo Marcel Bruyère, autor de la autobiografía, ha escrito su vida con cariño, y veneración. La cronológica presentación que nos hace de ella, a pesar del recurso a la correspondencia privada y a las anécdotas, de quienes convivieron con el autobiografiado, se resiente de superficialidad. A veces deseáramos conocer más la actitud interna del hombre frente a los sucesos que tanto conmovieron su vida y la vida de toda la Francia, como también ver más cómo reaccionó frente a los terribles problemas sociales que transforman al mundo. Tal vez él deseo de imparcialidad y objetividad que mueven al erudito autor de la obra, nos haya privado de tener siquiera un indicio orientador de tan importante aspecto de su vida.

G. GALARRAGA, S. J.

## LIBROS RECIBIDOS

Juan Alonso Ortiz, S. I., *Kempis de la religiosa*. (9 x 12,5 cms.; 328 págs.). Sal Terrae, Santander. 1955.

Un esbozo de los momentos más salientes de la actividad de una religiosa desde la elección divina hasta el trance de la muerte. Su lectura meditativa ayudará en el camino de la perfección, recordando el compromiso contraído e impeliendo a la práctica integral de las obligaciones del propio estado.

José Angrisani, Mons., *In Matutinis meditabor in Te*. Meditaciones para sacerdotes. Vol. II (Pars Verna). (10 x 16 cms.; 500 págs.). Subirana, Barcelona. 1957.

Libro de meditaciones, que sigue el plan del breviario, y toma las mismas palabras de la Escritura. Cada día, señalado de acuerdo al tiempo, tiene una frase, que resume el pensamiento fundamental de los puntos; y la cita del texto escriturístico. Termina cada día con una oración vocal, acomodada al tema. Esperamos que, al terminar la publicación de los cuatro volúmenes de la obra original, los editores pongan un índice alfabético de materias meditadas, y de textos.

Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'âme en elle-même*. (14,5 x 21 cms.; 355 págs.). Librairie Mariale et Franciscaine, Blois. 1956.

Nueva edición de la traducción, y de la introducción, junto con un comentario del opúsculo de San Buenaventura, que lleva el título indicado. Actualiza el aspecto humanista (antropológico, en sentido metafísico) de la doctrina del Santo, Príncipe de la Mística. El tema es el ejercicio de la meditación, oración y contemplación. La doctrina del Santo es interpretada por los que nos la presentan y comentan en esta obra: por ejemplo, acerca de la existencia de una contemplación adquirida (pp. 93 y ss.), o de la normalidad de la vida mística.

Josef Bonsirven, S. I., *Le Règne de Dieu* (14 x 23 cms.; 230 págs.). Aubier, Paris. 1956.

Fruto de la reflexión y el estudio. Ya en "Les enseignements de Jésuschrist" dedica Bonsirven unas páginas a este tema. Vuelve sobre el mismo en la "Théologie du N. T.". El año pasado publicó en la Revue d'Ascétique et Mystique unos artículos sobre las exigencias morales del reino de Dios. Además, sus clases del Instituto bíblico de Roma tocaron varias veces este argumento. Todo esto, nos habla de la competencia del autor, quien hoy nos presenta una obra exclusivamente consagrada a esta materia: la única que conocemos en francés.