

riores. Es necesario que Chevalier, para que su obra sea coherente y consecuente, investigue la forma cómo todo el pensamiento moderno, que no es solamente francés, va enriqueciendo la *filosofía perenne*. Si Chevalier llega a darnos, con esta inspiración, una síntesis a la altura de las anteriores, creemos que su obra será clásica entre las historias de la filosofía.

Con ese amor a la verdad, y a buscar la verdad donde se encuentre, tan propio de Chevalier, como tuvimos ocasión de reconocerlo en todas sus obras, el autor tiene que ponerse en camino de superar sus dificultades. Esperamos que así lo hará. Le recordamos que su devoción por Descartes, Pascal y Bergson, radica precisamente en esto: en que los considera incesantes buscadores de la verdad que aman. El mismo confiesa: "es la verdad que busco y amo en Bergson, más todavía que al mismo Bergson. Es la verdad que nos enseñó a buscar y amar detrás de su enseñanza, como él mismo la ha buscado y amado" 35.

Siendo fiel a estos principios, y a las lecciones de sus maestros, Chevalier encontrará sin duda la manera de vencer las dificultades de su empresa. Por eso, confiados en sus cualidades de investigador y escritor, esperamos con interés el tercer volumen que coronará su *Histoire de la Pensée*.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ANDRE MARC, PAUL RICOEUR, KOSTAS AXELOS, DOMINIQUE DUBARLE, etc., *Aspects de la Dialectique*. Recherches de Philosophie, II (14 x 22,5 cms.; 380 pág.). Desclée, Paris, 1956.

La publicación colectiva de los Institutos Católicos de Filosofía en Francia, continuación de la *Revue de Philosophie*, ha llegado a su segundo número. En él, la elección del tema, la *dialéctica*, es acertada, por las resonancias que actualmente despierta en el ambiente filosófico. Y la distribución de la materia es también acertada: la primera parte está dedicada a temas *histórico-especulativos*; y la segunda, más *de actualidad*, al comentario de algunas obra de último momento. Entre los autores del pasado, que son estudiados a propósito de la dialéctica, figuran *Heráclito, Platón, Plotino, Dionisio y Agustín, Hegel y Marx, Hamelín*. Y de los autores de actualidad, son comentados Merleau-Ponty, Pirain y Fessard. Y, finalmente, de las orientaciones filosóficas fundamentales, han sido expresamente estudiadas la *filosofía cristiana* (en el campo de la ontología, y respecto de Hamelín), la *escolástica* (en su espíritu), la *existencialista* (de Heidegger), y la *fenomenológica*.

\* \* \* \*

Abre el conjunto de trabajos, un artículo de Marc, titulado *Método y Dialéctica* (pp. 9-99). Diríamos que es la exposición de un aspecto de la dialéctica, el personal: porque es la exposición del método de reflexión dialéctico que él mismo ha usado en su trilogía: *Psychologie Réflexive* (1949), *Dialectique de l’Affirmation* (1952) y *Dialectique de l’Agir* (1954). Exposición clara del propio pensamiento, que a veces manifiesta alguna animosidad contra los críticos que no fueron capaces de entenderla: en beneficio de ellos, nos resume brevemente el proceso de la dialéctica de esas tres obras, para luego detenerse en el análisis de sus características más personales.

El proceso dialéctico, en la línea del *obrar*, parte del obrar humano *intelectual*, para terminar en el obrar humano *libre*. Y en la línea del *ser*, parte del ser humano, para llegar al ser *trascendental*; y, partiendo nuevamente de éste, desciende a los *seres* que existen: el contingente (múltiple), y el necesario (único e infinito). Esta última parte del proceso es ascendente, pues va del contingente al necesario, y de lo imperfecto a lo perfecto, y del finito, evitando

35 J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926, pág. VII.

el falso infinito que es el indefinido, al verdadero infinito que es Dios. Los dos polos del proceso total son, el espíritu humano, y el ser trascendental: tal es la intuición fundamental de Marc (p. 47).

Analizando este proceso dialéctico, Marc señala sus características fundamentales: la totalidad (p. 68) y la circularidad (p. 84), o la analogía, como totalidad circular (p. 86). Los aspectos fundamentales de tal dialéctica son: el humanismo espiritual (p. 60), la oposición (p. 69), y la negación (p. 75).

A lo largo de todo este proceso, Marc confronta dialéctica y ontología (p. 65), dialéctica y lógica (p. 87), dialéctica e historia (p. 88), dialéctica y existencia (p. 92), dialéctica y orden sobrenatural (p. 96).

El interés de este estudio de Marc radica, por de pronto, en el hecho, expresamente declarado por su autor, de ser el complemento obligado de la trilogía de sus obras; y en ser la respuesta, casi siempre implícita, a las críticas que tal trilogía suscitó en algunos autores.

El estilo del estudio es, como en sus otras obras, el de una conversación con el lector: estilo que tal vez sea el responsable de que Marc le resulte a algunos (cfr. Revue de l'Université d'Ottawa, 27 (1957), pp. 207\*-208\*) poco preciso, y hasta superficial. Marc no es superficial en las ideas; y sabe precisar su pensamiento, como lo demuestra el presente trabajo, y lo hemos podido apreciar en la conversación personal, y en sus notas de clase. Ni es inútil el esfuerzo que hace por presentar el pensamiento tradicional en un lenguaje moderno, usando las expresiones de sus contemporáneos. De modo que se le puede perdonar el que a veces nos resulte un poco abundante en la frase, porque también abundan las ideas y las citas de otros autores de actualidad.

\* \* \*

El siguiente autor, Ricoeur, profundiza en un aspecto del espíritu humano, ya señalado por Marc en su dialéctica: el ser del hombre, que se caracteriza por su poder de negar, manifiesta la primacía del ser sobre el no-ser. De donde el título escogido para el trabajo: *La Negatividad y la Afirmación originaria* (pp. 101-124).

La reflexión de Ricoeur comienza por el hecho de la finitud humana: primero, en la percepción receptiva; y luego, en otros aspectos del hombre concreto (p. 103). Junto con esta finitud, se descubre cierta tendencia a superarla; y esta superación, que es el segundo paso de la reflexión, se manifiesta primeramente como una denegación (p. 107); y luego, como una negación de la negación (p. 110); y, finalmente, como una afirmación (p. 114).

Tal reflexión opone, al adversario de la misma (Sartre, en particular), no una mera refutación especulativa, sino una mejor descripción del hecho de la libertad de indiferencia. Esta descripción, basada en la distinción que Ricoeur nos hace entre causa (eficaz) y motivo (final), es tradicional a la vez que actual: la libertad de indiferencia implica la negación de la causalidad (físicamente necesaria) del motivo, y a la vez la afirmación de la presencia (intencional) de algún motivo. Pero, ¿no es la espontaneidad el modelo, el ideal

de la libertad? (p. 117). No en absoluto: la más extrema de las decisiones humanas, como por ejemplo la conversión, no implica un rompimiento con todo el pasado, sino que asume algo que estaba en el fondo del mismo, y que pasa ahora a primer plano (p. 118).

Hasta aquí la descripción de la decisión libre, cuando es una denegación. Y, ¿cuándo es un proyecto que mira, no tanto al pasado, cuanto al futuro? En este punto, que es uno de los temas mayores del existencialismo extremista, Ricoeur cree ser también necesaria, no una mera refutación (sobre todo de Sartre), sino también una reflexión que lo supere en su propio terreno (p. 118). Y lo consigue mostrando cómo en el caso extremo, el de la revuelta (y oportunamente cita al mismo Camus), nunca existe una absoluta negación, sino siempre alguna afirmación.

Las etapas de la reflexión de Ricoeur han sido, hasta este momento, el habernos mostrado la posibilidad de que haya una afirmación en el seno de la denegación; y luego, el mostrarnos el hecho escueto de tal afirmación. Le falta solamente dar un paso más, y mostrarnos la necesidad de que así sea: en tal caso, el fundamento último de la negación sería la afirmación (p. 120).

Para llegar a dar este paso, el filósofo debe poseer una filosofía del ser que no se vea empobrecida por ninguna negación a priori respecto de la experiencia: tal empobrecimiento del ser justificaría a la negación en sí misma, e impediría que se sintiera la necesidad de fundamentarla en una afirmación. Tal filosofía plena del ser la poseyó el hombre desde un principio, cuando hizo el descubrimiento de que pensar, era pensar el ser; y que pensar el ser, era pensar en un principio y fundamento de todo (p. 121); y que sólo el ser que puede ser tal principio y fundamento, es —si no entendemos mal a Ricoeur en este punto tan delicado de su reflexión— el verdadero ser.

La última parte del trabajo de Ricoeur (pp. 121-124), es una rápida historia de la filosofía del ser, en la que todos los grandes filósofos (sic) habrían coincidido en el fondo, a pesar de ciertas diferencias en la forma de expresarla (p. 122). Historia de coincidencias fundamentales, que dan lugar a que Ricoeur nos manifieste su propia intuición fundamental (pp. 123-124): una filosofía del ser, que no se abisme en una metafísica de la esencia, ni se limite a una fenomenología de la cosa, es la única capaz de dar razón del acuerdo de la realidad humana con la negación. Ha sido un mérito de las filosofías de la negatividad, el habernos puesto nuevamente sobre el camino del ser, apartándonos del extremismo de la esencia y de la cosa. El formalismo latente, en sus diversas formas, en las filosofías clásicas, se evita bajo la amenaza explícita de la negación; y la experiencia presionante de lo negativo del ser, nos permite volver a conquistar una noción de ser que es más bien *acto* que forma, *afirmación* viviente, poder de existir y de hacer existir.

La impresión general que nos ha dejado el estudio de Ricoeur es la de cierta profundidad de pensamiento, que se atisba en el conjunto de sus insinuaciones. No se detiene en ninguna de ellas: va pasando rápidamente, insinuando —como decíamos— más bien que probando, las etapas esenciales de su reflexión. Y la misma mención del pensamiento de otros autores, Sartre,

Presocráticos, Parménides, Kant y Hegel, es también rápida y somera. También aquí diríamos —como dijimos a propósito de Marc— que es cuestión de estilo, que no le resta seriedad al trabajo, aunque facilite, tal vez más de lo estrictamente necesario, la lectura. Es un estilo sugerente el de Ricoeur, que puede dar lugar a ulteriores reflexiones personales, sea de índole histórica, sea especulativa, cuyas pruebas cada uno habrá de buscar en las fuentes.

A nosotros nos satisface la presentación que Ricoeur nos hace del ser, como principio del pensar humano. ¿Satisfará a otros? Tal vez no. En tal caso, atribuiríamos esa insatisfacción del lector, no a la insuficiencia de la experiencia —que nos resulta innegable y fundamental— sino a la insuficiencia de la expresión de la misma. Sería cuestión, no tanto de verdad, sino de aptitud de nuestra expresión —o la de Ricoeur— para comunicar al lector la seguridad que nosotros, experimentamos en ella.

Para terminar con Ricoeur, digamos algo al menos del lugar que la dialéctica —tema del conjunto de estudios que comentamos— ocupa en su reflexión.

En primer lugar, diríamos que, siendo la negación —como muy bien nota Marc (p. 75; y *passim*)— una de las características fundamentales de la dialéctica del espíritu humano, Ricoeur ha acertado al hacer de ella un estudio particular. Pero además, existe una particular conexión entre la ontología de Ricoeur y la dialéctica: como él mismo nos lo dice, breve pero profundamente (p. 122), el ser es originariamente dialéctico, determinante e indeterminado (único y análogo, diría un suareciano; unívoco y análogo, precisaría un escolista); y por su estructura dialéctica, anula la aporía de su origen, y fundamenta la posibilidad de cuestionar todas las demás realidades, con la esperanza de resolverlas, como se ha resuelto la primera de todas ellas, la del ser en cuanto tal.

\* \* \* \*

En el siguiente artículo, Axelos retoma expresamente el tema común de la dialéctica, bajo el título un poco enigmático de *El Logos fundador de la Dialéctica* (pp. 125-138). El subtítulo es más sugerente todavía: *Verbo poético y Discurso filosófico* (¿una reminiscencia heideggeriana?). Y las partes del estudio son todavía más impresionistas: *Luz y Tiniebla en el devenir*, *Lenguaje del ser en devenir de la totalidad*, *La Voz y las Voces*.

El estudio de Axelos es un comentario de un fragmento de Heráclito (comienzo del primer fragmento); y no sabríamos si admirar más la profundidad del pensamiento del lejano filósofo griego, o el torbellino de ideas que inspira al comentarista de nuestros días.

El estilo de Axelos es el del comentario ajustado al texto, con todos los recursos de la ciencia del lenguaje (p. 137, nota 1); pero el pensamiento del comentarista trasciende el texto materialmente considerado, y busca, en la continua paradoja, una salida, un desahogo a la presión que la realidad ejerce sobre su espíritu, que se busca a sí mismo a través de las obras del espíritu ajeno.

El trabajo de Axelos es pues un modelo de comentario personal al texto de un maestro, cuando el comentario se convierte en una meditación personal.

\* \* \* \*

Queremos detenernos un poco más en el estudio siguiente, de Dubarle, que se titula *Dialéctica y Ontología en Platón* (pp. 139-165). El título expresa las dos partes del trabajo, que estudia, no la dialéctica de Platón en sí misma, sino en relación con su ontología. La parte primera del trabajo de Dubarle, no tan personal, se basa en los estudios de otros autores (Goldschmidt, sobre todo); y solamente añade algunos mayores detalles sobre la *dialéctica descendente* de Platón (pp. 140-144), tomando como objetivo inmediato la explicación del *saber* platónico (p. 145). Aquí comienza la segunda parte del trabajo, más personal, cuando a los ojos del autor se perfila —en el análisis de este saber— una *ontología*, que daría razón de todo el pensamiento platónico (p. 153). ¿Cuál sería esta ontología? Para responder a esta cuestión, Dubarle observa que hay que tener muy en cuenta a Parménides (p. 155), ya que la concepción del ser, que tuvo este antecesor de Platón, lo obligó a él (como obligaría a todos los filósofos siguientes), a darle a ese término, aparentemente tan sencillo, variadas acepciones (p. 159). Y éste sería el fruto ontológico de la dialéctica descendente de Platón.

Llamamos la atención sobre dos observaciones importantes, con las que Dubarle termina su estudio. La primera, que se refiere a la misma *ontología platónica*, señala su deficiencia fundamental, que consistiría en dejar a la inteligencia fuera de la esfera del Ser subsistente (p. 160). La segunda observación, se refiere a la *dialéctica platónica*, en cuanto operación humana constitutiva de la ontología; y nos vamos a detener en ella.

A primera vista, la ontología de Platón sería una refutación certera de Parménides, y tendría que imponerse necesariamente. Pero, precisamente la afirmación fundamental de la misma, la variedad de posibilidades del ser, es algo que está fuera de los presupuestos del adversario; y, por tanto, es una exigencia que no le afecta. En otras palabras, es el mismo adversario quien tiene que decidir si aceptará o no la refutación que le viene de fuera.

Este hecho histórico de los primitivos filósofos, que se irá repitiendo en los demás, plantea una cuestión general: ¿puede el diálogo, que caracteriza a la dialéctica platónica (p. 144), llevar a los filósofos a un acuerdo fundamental? (p. 163). No absolutamente: el discurso conduce al oyente a un punto donde el discurso pierde su fuerza; y la decisión pasa a depender enteramente del mismo oyente, que se siente libre para aceptar o rechazar (p. 164). De modo que la operación constitutiva de la ontología de cada uno, sería *dialéctica*, en el sentido moderno de la misma, inaugurado por Hegel: sería una *decisión libre* que se toma ante diversas posibilidades, principio de la serie de exigencias que, a partir de tal opción, cada uno sentiría que le apremian, sin poder hacer partícipe de las mismas al oyente. En este sentido, la dialéctica platónica del diálogo sería anterior a la dialéctica aristotélica del discurso. Y después de

veinte siglos de rigor lógico, la humanidad manifestaría ya la necesidad que siente de volver a la dialéctica del corazón.

Observación interesante, que se puede vincular a la que antes nosotros mismos hicimos, respecto de la satisfacción o insatisfacción que podría despertar la exposición ontológica de Ricoeur. Volveremos luego sobre ello.

\* \* \* \*

Digamos algo respecto de los trabajos que quedan.

Rutten estudia *La Dialéctica y la Procesión en Plotino* (pp. 167-177). Estudio ajustado a los textos, que busca el sentido de la causalidad del Bien, o del Uno; y el carácter de la necesidad de la procesión. La procesión de la segunda hipótesis es un movimiento dialéctico: el panlogismo plotiniano es una réplica, con sus variantes personales, del panlogismo platónico; y la filosofía de Plotino es un ontologismo.

Pépin inicia una serie de estudios comparativos: el suyo se titula *Universo dionisiano y Universo agustiniano* (pp. 179-224). La parte del Pseudo-Dionisio la estudia valiéndose de los últimos estudios, que han señalado el renacimiento del pensamiento dionisiano en Francia (Roques, de Gandillac). El estudio tiene dos partes, bien analizadas: el *Orden* (existencia y característica del mismo, estructura, utilización divina, e imperativos del orden), y la *dialéctica* (orden y dialéctica, orden y conocimiento de Dios, diversos itinerarios dialécticos, y papel de la Iglesia en la dialéctica). A pesar de las diferencias innegables de las cosmovisiones de ambos autores, Dionisio y Agustín, existiría una semejanza, fruto de la común inspiración neoplatónica, y que explicaría el éxito literario de ambos a la vez en la Edad Media.

Niel ha elegido como tema *Dialéctica hegeliana y Dialéctica marxista* (pp. 225-235). Breve estudio comparativo de dos tentativas que el hombre ha hecho, tratando de abarcar la totalidad de la existencia, y planteando una cuestión que solamente podrá resolver una filosofía y una teología de la historia. Y la solución definitiva es que el hombre se tiene que contentar con el tiempo, dejando a Dios la eternidad.

El último estudio comparativo está a cargo de Sesmat, bajo el título de *Dialéctica hameliniana y Filosofía cristiana* (pp. 237-299). Quisiéramos poder detenernos en este estudio, cuyo subtítulo indica un tema que nos interesa mucho, el de la perfectibilidad de la ontología clásica; y cuyo autor ya nos ha interesado en un estudio similar (*Recherches de Philosophie*, I, 1955, pp. 153-190), sobre la perfectibilidad de la lógica clásica. La inspiración la ha encontrado el autor en Hamelin, de cuya filosofía ha dado muestras de ser un buen conocedor. Y el coraje para tal empresa de renovación lo ha hallado en su formación tomista (espíritu de Santo Tomás, y tesis fundamentales de su sistema); y en la necesidad, que los intelectuales de hoy sienten como nunca, de una filosofía cristiana renovada, positiva, sólidamente basada en el saber científico, y en la dialéctica; pero en una dialéctica (la de Hamelin) más clara, precisa y completa, abiertamente espiritualista, y cuya corona es la idea misma de Dios.

Tema interesante el de Sesmat; y enteramente en la línea de la filosofía tomista, que tiene un fuerte dinamismo interno que la impele, por su esencia, al progreso en la posesión y, sobre todo —por lo que pronto diremos— en la expresión de la verdad. En el caso de Sesmat, este tomismo dinámico ha encontrado, en Hamelin y su dialéctica, un incentivo actual. Por eso creemos que su esfuerzo, complementario del de otros tomistas que han buscado su inspiración renovadora en otros tipos de expresiones dialécticas, no es de despreciar.

\* \* \* \*

La segunda parte de la publicación, titulada *Notas y Comentarios*, contiene rápidos comentarios de ciertas actitudes y obras filosóficas de actualidad. Las actitudes son: la que se podría definir como el espíritu de la escolástica; y las que se muestran en la acogida que, en el ambiente intelectual actual, encuentran tanto Duns Scoto como San Agustín. Las obras comentadas son: *Aventure de la dialectique*, de Merleau-Ponty; *Qu'est-ce que la Philosophie*, de Heidegger, con su repercusión en Francia; *Sur la dialectique*, de Parain; y *La dialectique des Exercices*, de Fessard.

\* \* \* \*

En el decurso de este juicio, insinuábamos una observación y la repetíamos: la satisfacción o insatisfacción que provoca, en distintos individuos, una misma presentación de una actitud ontológica fundamental. La observación era de Dubarle, en el diálogo entre Platón y Parménides; pero nosotros mismos habíamos hecho parecida observación respecto de dos autores de la colección: Ricoeur, y su afirmación ontológica original; y Sesmat, y su tentativa de perfeccionamiento de la ontología tradicional.

Lo extraordinario del hecho es que, en todos esos casos, se trata de una opción, que parece libre, ante una afirmación fundamental, y decisiva para el hombre que filosofará a partir de ella. Cada uno cree estar en el punto de partida de la reflexión; y, a la vez, nota que otro ya está partiendo de otro punto distinto.

El hecho ha sido observado en todos los congresos internacionales de Filosofía, cuando se ha abordado el tema fundamental de la ontología, o de la lógica, o de las ciencias. Y uno de ellos, el Congreso de Amsterdam, lo trató explícitamente (J. CUASSIMON, *Existence et option métaphysique*, Proceeding of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1949, pp. 396 ss. Cfr. P. FILIASI CÁRCANO, *La Filosofia d'oggi al Congresso di Amsterdam*, Roma, 1950, pp. 80-81, 90, 135-137).

Este hecho de la opción fundamental no debilita, a nuestro juicio, la solidez de la misma, que, por ser fundamental, debe ser única para todos. La debilidad no está en el objeto de la opción, el ser en cuanto tal, único y último objeto de nuestro filosofar común; pero, tampoco estaría bien, a nuestro juicio, si dijéramos que la debilidad de la opción está en el sujeto de la reflexión, porque éste se siente perfectamente seguro y, lo repetimos, no puede engañarse en algo que es fundamental. La debilidad es, para decirlo de alguna manera,

*inter-subjetiva*; y se halla, no en la opción personal, sino en la expresión *comunicativa* de la misma.

El hecho ontológico fundamental es innegable; pero la *expresión* que se emplea para comunicarlo, puede ser discutible. De modo que el *diálogo*, que es el gran instrumento del progreso, porque permite la comunicación entre los hombres (y es lo que explica el auge actual de los congresos y reuniones internacionales), se manifiesta también como un arma peligrosa. No se debe perder la *confianza fundamental* en el diálogo, porque se lo sabe respaldado por la experiencia fundamental. Pero hay que usar del diálogo —o sea, de la propia expresión— con humildad, con *muchoa humildad*.

El diálogo se establece a partir de *una verdad en común*, en la que se tratan de apoyar ambos interlocutores, para *comunicarse nuevas verdades*. La primera etapa de esta comunicación es, de ordinario, silogística: no en la forma externa, de premisas y conclusión; sino en el contenido esencial, que es el término medio, o sea, ese aspecto de la verdad común que se relaciona —a juicio de uno de los interlocutores— con una nueva verdad. El silogismo —o sea, el uso de términos medios— cesa cuando ya no se trata de pasar de una verdad a otra, sino de *insistir en una verdad*; y el diálogo se halla entonces en la segunda etapa. Si en la primera etapa era necesario saber discurrir, en esta segunda etapa hay que saber insistir, para no alejar al oyente la verdad, que todavía está oculta —para él— detrás de mi expresión. Porque no es *mi expresión* quien debe triunfar, sino *la verdad* de la misma.

Volviendo a una idea del comienzo de nuestras reflexiones, sobre la opción ante el ser, no es el ser quien carece de fuerza ante el pensar de mi oyente, sino que su debilidad se debe a mi mediación.

Mi *verbo* es la mediación, necesaria pero defectuosa, del *Logos*.

\* \* \* \*

*Recherches de Philosophie*, obra escrita en conjunto, equivale a un *Congreso de Filosofía* en miniatura: todos los trabajos, centrados en el tema de la dialéctica, y elaborados independientemente los unos de los otros, pueden ser leídos de modo que el lector se imagine un *diálogo amable* entre los autores. En el conjunto, existe una línea común de pensamiento, la de la filosofía *perenne*; y una preocupación, también común, de mantener al día esta filosofía.

El *estilo* de la publicación es serio: los autores, modernos y antiguos, son estudiados *en sus textos*; y la especulación, que sobre ellos se hace, es *personal*.

Únicamente hemos echado de menos un *índice temático*, que hubiera facilitado la consulta de los temas comunes, y la rápida captación de los aspectos peculiares de cada autor. Y tal vez hubiera sido bueno un *índice de textos* clásicos, estudiados con más detención por alguno de los autores. Estos índices no le harían perder agilidad al conjunto, y lo mejorarían desde el punto de vista de los instrumentos de trabajo.

Esperamos con interés el tomo siguiente, que ya se anuncia, de esta publicación típica de la filosofía *perenne*.

M. A. Fiorito, S.I.

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

Esta nueva edición francesa del *Itinerarium mentis*, que se conoce también bajo el título de *Triplici via*, tiene un objetivo preciso: *actualizar* el pensamiento del Doctor Seráfico y, a la vez, presentarlo con toda *exactitud*.

Diremos que la publicación tiene tres partes: la central, que es el *texto* de San Buenaventura, y un Comentario contemporáneo del mismo (*Commentariolum in Incendium amoris*); y dos partes complementarias, la una más *especulativa*, escrita por el traductor, y la otra más *práctica*, a cargo de un comentarista moderno. Cada una de estas tres partes tiene su importancia en el conjunto, y su estilo peculiar. El *texto de San Buenaventura* ha sido traducido, no meramente a la letra, sino en *estilo moderno*; y es un acierto del traductor, que ha facilitado —aún con la presentación tipográfica— la lectura reposada del lector de hoy. La *introducción especulativa*, fija con toda exactitud las tesis capitales del Santo Doctor, y señala las relaciones de las mismas con ciertos problemas filosóficos y teológicos de actualidad, como el de la libertad. Y el *comentario práctico*, que cierra la publicación, y complementa el comentario antiguo, explica con claridad las directivas ascético-místicas del texto bonaaventuriano, sobre todo las que se refieren a la oración.

El conjunto de la publicación resulta así equilibrado y completo. Y cumple con los objetivos indicados al comienzo, de actualizar la doctrina del Santo Doctor —al relacionarla con problemas de tanta actualidad como el de la libertad y el de la oración—; y de presentarla con toda exactitud.

Una sola observación se nos ocurre, en contra de la presentación tipográfica: las *notas* al texto, que de ordinario se leen a la vez que el libro, han sido colocadas al final de cada capítulo de la introducción, dificultando bastante su rápida consulta. Y hemos echado de menos un *índice temático*, que hubiera facilitado la rápida consulta de algunos de los temas más importantes, que el texto, la introducción o el comentario tratan, cada uno desde su propio punto de vista, en forma complementaria.

\* \* \* \*

En nuestro juicio crítico, vamos a dar algo más de importancia a la que llamábamos *introducción especulativa*. Del texto de San Buenaventura sólo diremos que merece realmente el cuidado que su traductor (e introductor) ha puesto en facilitar su lectura al hombre moderno. Y del comentario práctico, escrito por Louis de Mercin, sólo diremos que nos parece muy oportuno: como él mismo observa (pp. 206-207), el texto del Doctor Seráfico, escrito directamente para religiosos, tiene también gran valor para los laicos de nuestro tiempo, inquietos —y con razón, dadas sus grandes responsabilidades en la Iglesia actual— por encontrar una espiritualidad de acción, que no sea una *herejía* de la misma, ni un *quietismo*, sino una *vida* orientada hacia Dios, hacia sí, y hacia el otro.

Vengamos ya a la introducción especulativa. Ha sido escrita por el traductor, Jean de Dieu de Champsecret, cuya personalidad es bien conocida en el ambiente bonaventuriano. La actual traducción es una de tantas que él mismo ha publicado (Cfr. *Collectanea Franciscana*, 2 (1957), p. 215): quiere decir que no es un novato en el tema. Y tiene otros estudios sobre San Buenaventura (su lista puede verse en pp. 26-27), a partir de 1929, hasta el día de hoy: quiere decir que no improvisa.

Su introducción comienza por una *breve vida* del Santo Doctor (pp. 10-14), a la que sigue un *esbozo de la personalidad* del mismo, definida por tres notas características: espíritu de *síntesis* que busca, en lo real, aquello que hoy se llama la *forma* o la *función de ser*; *visión completa* de los hechos, que admiten —en abstracto— definiciones absolutas, pero que además busca —en concreto— las relaciones implicadas por la realidad (pp. 15-19); y, en fin, *visión profunda* del hombre —que es el dato fundamental— cuya raíz es la inclinación hacia la Verdad y el Bien, unida a una indigencia de ambos ideales (pp. 19-20).

Sigue a continuación una rápida enumeración de las *dos tesis fundamentales* del Santo Doctor: la tesis de la *intuición*, como punto de partida del conocer humano, que lo pone en presencia de sí mismo, de Dios, y del mundo, y le abre el camino hacia la abstracción; y la tesis de la *libertad*, como relación ontológica entre la inteligencia y la voluntad, y acto pleno de todo el hombre.

Lo que sigue, es la *introducción especulativa* propiamente dicha, en la que Jean de Dieu se expresa ampliamente, y en la que de continuo se notan los dos objetivos que tiene en vista: *actualizar*, la doctrina bonaventuriana, sobre todo la de la intuición y la de la libertad, con continuas referencias a autores y doctrinas modernas; y la de precisar el *sentido exacto* de la misma doctrina, en oposición a otras interpretaciones de discípulos y adversarios.

Jean de Dieu insiste mucho en la intuición bonaventuriana. Por de pronto, la encuadra dentro de la metafísica del conocimiento (pp. 44-45, 81). Luego, insiste en su carácter intelectual (pp. 70-71). Y la define como una *contuición*, en la que intervienen los siguientes elementos: la *presencia* (p. 79) que no es propiamente la existencia del otro (p. 80); la *iluminación*, que no debe ser entendida como un añadido, sino que es la misma capacidad del espíritu (pp. 72, ss.); y la *ausencia de conceptos* en el momento de la intuición, pero no después de ella (pp. 78 ss., 85). Digamos de paso que Jean de Dieu sigue todavía escribiendo de este tema, que parece apasionarlo desde mucho tiempo atrás, y a propósito del cual a veces no hace sino repetir —con muy pocos cambios en el orden, o en las citas— lo que en otras ocasiones ha escrito (Cfr. *Etudes Franciscaines*, VIII (1957), pp. 21-32, à suivre). Digamos también, para ser justos, que estas repeticiones se justifican un tanto, por la dificultad del tema, y la variedad de interpretaciones que ha suscitado siempre la mera palabra *intuición*.

Como aspectos complementarios de la intuición bonaventuriana, Jean de Dieu expone la *división de la contemplación* en infusa y adquirida (pp. 95 ss.), la continuidad entre la *ascética* y la *mística* (p. 49), o sea, la cooperación que siempre existe entre *esfuerzo personal* y *gracia* de Dios; y, como término de

todas estas especulaciones, una *definición de la contemplación*, que no pretende tener en cuenta todas sus posibilidades concretas, sino únicamente reflejar sus tipos ordinarios (pp. 100-101).

\* \* \* \*

La rápida enumeración de los temas de la introducción de Jean de Dieu, permiten adivinar la riqueza doctrinal de este estudio, y la importancia que todavía puede tener la doctrina de San Buenaventura. Por nuestra parte, quisiéramos ahora recordar un texto de Santo Tomás, que tiene más de una semejanza doctrinal con los textos paralelos del Doctor Seráfico. Nos referimos a *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c. donde el Angélico define un *intuitus* que "*nihil aliud est quam praesentia intelligilis ad intellectum quocumque modo...*"; y donde luego trata de explicar —más por negaciones que por afirmaciones— en qué podría consistir esta presencia. (Cfr. Jean de Dieu, pp. 79-80).

Y, a propósito de la contemplación bonaventuriana, quisiéramos recordar otro texto de Santo Tomás, semejante a ciertas frases de Jean de Dieu. Nos referimos a *In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, c., donde el Angélico explica la contemplación —sobrenatural para el hombre, y natural para el ángel— como una visión de Dios en los efectos interiores que El causa en el alma (cfr. Jean de Dieu, pp. 78-79).

Además de estas reminiscencias tomistas, la lectura de la introducción de Jean de Dieu nos ha despertado otras reminiscencias más actuales. Por ejemplo, cuando habla de una cierta *pulsión* o proceso en espiral (pp. 46-47), que caracterizaría la vida espiritual en la concepción bonaventuriana, y que a nosotros nos recuerda la moderna interpretación que Fessard ha hecho de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (Cfr. *La dialectique des Exercices spirituels*, Aubier, 1956, donde trata de la *circularidad*. Véase el comentario que hacemos, en esta misma entrega, al libro de Fessard).

Y la distinción que Jean de Dieu hace entre la *jerarquía* (pp. 38-44) y los *medios* (p. 53: lectura, meditación, oración y contemplación), como esencial al método espiritual de San Buenaventura en su *Itinerario del alma en sí misma*, nos recuerda la distinción, que los intérpretes de los Ejercicios hacen, dentro de ellos, entre los *temas* de oración (misterios), y los *modos* de orar del método ignaciano.

Estas reminiscencias no nacen de un exagerado concordismo, sino del deseo de contribuir, cuando se trata del conocimiento de los grandes clásicos de la espiritualidad, al mayor conocimiento de todos ellos, también de aquellos respecto de los cuales no somos especialistas. Debemos confesar que el primer contacto con San Buenaventura, que acabamos de tener mediante la publicación que juzgamos, nos ha producido una grata impresión: existe cierto *ritmo espiritual* en el escrito del Doctor Seráfico (marcado por la división en tres, que repite de continuo, y que toma de la Trinidad) que penetra insensiblemente el espíritu del lector, poniéndolo en paz con Dios, consigo mismo, y con los demás.

El comentario práctico de Louis Mercin —del cual, por razones de espacio,

no nos podemos ocupar largamente— contribuye acertadamente a la inteligencia de la *dirección espiritual*, propia de Buenaventura: examen de conciencia, meditación, contemplación, son muy bien comentados por Mercin.

Por eso declamos al principio que el conjunto de la publicación, texto bonaaventuriano, introducción especulativa, y comentario práctico, nos habían causado una buena impresión de equilibrio, utilidad y profundidad.

Esperamos con interés las siguientes traducciones de las otras obras de San Buenaventura.

M. A. Fiorito, S. I.

JOSEPH OWENS, *St. Thomas and the Future of Metaphysics*, The Aquinas Lecture, 1957, Marquette University Press, Milwaukee, 1957.

El "Aristotelian Society" nos presenta este año la conferencia del P. Joseph Owens sobre *St. Tomás y el porvenir de la metafísica*. En primer lugar el autor se plantea el interrogante acerca de si S. Tomás escribió la última palabra sobre metafísica, o si queda un camino abierto al progreso. Contra la posición de Alberto Magno, el autor afirma que la metafísica tomista *puede ser* desarrollada y perfeccionada ulteriormente, lo cual se hace posible sobre todo por el resurgimiento actual de la metafísica. Enseguida trata de *definir y ubicar la metafísica dentro del orden de las ciencias humanas*; y luego muestra su necesidad, como criterio ordenador y unificador de las ciencias en el mundo moderno.

S. Tomás aportó la noción de la metafísica como una *ciencia total* cuyo fin es el conocimiento de Dios y de las substancias espirituales; y que pretende ser universal, al penetrar todos los órdenes de la verdad humana. Pero las distintas épocas han estudiado esta misma doctrina en sus diversos aspectos. El siglo pasado abordó los problemas del tomismo desde el punto de vista de la teoría del acto y de la potencia; a principios del siglo se acentuó el estudio de la analogía proporcional; y hoy en día se insiste sobre el *aspecto existencial* de la doctrina. Es decir; se profundiza la *relación entre ser y existir* y, sobre todo, se estudia el *juicio existencial*. El enfoque desde el punto de vista del acto existencial, según el autor, da a la doctrina metafísica de S. Tomás los medios necesarios para ser una ciencia totalizante.

Pero todavía queda por realizarse lo que el autor llama un trabajo *purgativo*, es decir, una revisión de interpretaciones inspiradas en doctrinas falseadas a la luz del tomismo; y, finalmente un trabajo *iluminativo* de proyección de las doctrinas del Angélico hacia los problemas de Dios y del alma, para establecer de esa manera una sólida tradición metafísica.

La conferencia está seriamente documentada: una tercera parte del texto la ocupan las notas. Y el estilo es agradable, y facilita la lectura.

M. Petty, S. I.

MARTIN HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*. (12 x 21,5 cms.; 27 págs.). Gunther Neske, Pfullingen. 1954.

Relativamente poca difusión han alcanzado estas páginas poético-metafísicas de Heidegger, redactadas en 1947, e impresas siete años después, en 1954. Y sin embargo revelan un aspecto interesante de la actitud filosófica del autor de *Sein und Zeit*, que tal vez podría calificarse de cierta desconfianza fundamental en el pensar filosófico, que acaba por refugiarse en el pensar poético.

El texto es muy breve, 27 páginas, con algunos aforismos en las impares, y una imagen poética en las pares. Dos pequeñas estrofas abren y cierran el cuerpo de la obra.

El título nos indica la dirección del autor. Pero la descripción de la experiencia del pensar, ya de suyo hermética, se halla aquí doblemente escondida bajo el lenguaje poético. De ahí que sea con frecuencia difícil precisar el verdadero pensamiento de Heidegger. El será el único que puede comentar con seguridad sus propias expresiones metafísico-poéticas.

He aquí la estrofa que sirve de introducción:

(Camino y balanza  
Senda y mito  
se encuentran en un mismo andar.  
Camina y lleva  
la falta y la pregunta  
a lo largo de tu sendero)

Weg und Waage  
Steg und Sage  
finden sich in einen Gang.  
Gehe und trage  
Fehl und Frage  
deinen einen Pfad entlang.

Sigamos ahora algunos de sus principales aspectos.

Se abre, después de las dos estrofas que acabamos de citar, con una idea o imagen poética del apuntar del alba, que puede ser una expresión de la experiencia del pensar, siempre envuelto en la penumbra: "Cuando la temprana luz de la mañana crece silenciosamente sobre los montes..."

Heidegger subraya la dificultad del pensamiento para alcanzar el ser (pp. 6-7):

"El obscurecimiento del mundo nunca alcanza la luz del ser".

"Nosotros llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser. Cuya incoada poesía es el hombre".

"Caminar hacia una estrella, sólo eso".

"El pensar es la contracción a un pensamiento, el cual desde tiempo permanece fijo como una estrella en el cielo del mundo".

Hemos traducido, completo, uno de los miembros o estrofas, por así decirlo, para que los lectores puedan apreciar la modalidad de esta obra. De inmediato aparece que resalta la dificultad del pensamiento para alcanzar la luz del ser, porque se halla en el oscurecimiento del mundo. De aquí se puede explicar la segunda idea: "Nosotros —los hombres— llegamos demasiado tarde para alcanzar el rango de los dioses" (sean dioses auténticos o mitológicos, en los que el filósofo ya no cree), "pero demasiado pronto para el ser". Es decir, que todavía es demasiado temprano para que la inteligencia humana pueda alcanzar el ser. El hombre, pues, no es más que una "incoada poesía del ser" (*angefangenes Gedicht*).

Por lo mismo, lo único que al hombre le resta será "caminar hacia una estrella y sólo eso", sin alcanzarla nunca. Y este "caminar" es el pensar como "contracción a un pensamiento" que, como dice el metafísico poeta, "permanece, desde tiempo, fijo como una estrella en el cielo del mundo".

Así podríamos seguir comentando, o adivinando el pensamiento de Heidegger. En sus imágenes poéticas nos hablará de "la rueda del molino de viento, frente a la ventana de la choza, que canta o gira impulsada por la tormenta... y que revelará el "coraje del pensar" (*Einschränkung auf einen Gedanken*), que "procede de la exigencia del ser" (p. 9). Nos hablará también Heidegger del "cielo lluvioso, cuando se rasga repentinamente, y un rayo de sol se desliza sobre lo oscuro del prado..." (p. 11) indicándonos que el pensamiento viene a nosotros como un rayo de luz, inesperadamente: "nosotros nunca vamos a los pensamientos. Ellos vienen a nosotros" (p. 11).

Otra lección la saca de los "narcisos, cuando antes del verano, aislados, florecen ocultos en la pradera", como un comentario de que el ser brilla en lo sencillo ("el brillo de lo sencillo") (p. 13).

Algo más preciso resulta el autor cuando nos pone en guardia sobre "el peligro" que amenaza siempre al pensamiento, como "cuando el viento, moviéndose velozmente, murmura en el alero de la choza, y el tiempo parece que va a descomponerse" (p. 14).

Aquí, previene Heidegger que "tres peligros amenazan al pensar":

"El bueno, y por esto saludable (*die gute und darum heilsame Gefahr*), es el de la proximidad del poeta cantor".

"El peligro siniestro, y por esto el más severo, (*die böse und darum schärfste Gefahr*), es el pensar mismo. El debe pensar contra sí mismo, lo que es posible sólo rara vez".

El peligro desdichado, y por esto enmarañado (*die schlechte und darum wirre Gefahr*), es el filosofar" (p. 15).

Puede entreverse, en esta distinción, la ubicación del pensar como poesía, del pensar como filosofía, y del pensar puro. Pero todos ellos significan un peligro. Sin embargo, nótese que la poesía es el "buen peligro" y el "más saludable": una indicación de las preferencias de Heidegger por el pensamiento poético.

La esencial naturaleza de mito en el pensamiento, la subraya Heidegger en

la página 21: "El mito del pensamiento sería satisfecho sólo a través de su esencia, que sería incapaz de decir aquello que tiene que quedar no dicho".

La confesión de esta incapacidad esencial al pensamiento es, precisamente, lo que lo llevaría ante las cosas: "tal incapacidad llevaría el pensamiento ante las cosas".

"Nunca es lo hablado y en ningún lenguaje lo dicho" (p. 21).

Expresiones que parecen señalar la inadecuación esencial entre el pensamiento, el lenguaje y el ser. Inadecuación, que se confirma con las últimas expresiones en las cuales, después de habernos recordado la imagen de la "luz del crepúsculo cuando en alguna parte, incidiendo sobre el bosque, dora los troncos de los árboles" (p. 24), señala la proximidad entre el cantar y el pensar que son los troncos vecinos del poeta. Pero, recuerda que ellos son los que "crecen del ser y alcanzan su verdad", con una relación parecida a la que Hölderling describe de los troncos del bosque:

"Los troncos del bosque vecinos entre sí, mientras están en pie, permanecen desconocidos unos de otros" (p. 25).

Und unbekannt einander bleiben sich,

Solange sie stehen, die nachbarlichen Stämme" (p. 25).

Los últimos versos subrayan el carácter cifrado del pensamiento heideggeriano:

"Los bosques acampan  
Los arroyos caen en cascadas  
Las rocas permanecen  
La lluvia corre  
Los prados esperan  
Los pozos manan agua  
Los vientos habitan  
La bendición medita".

A lo largo de sus reflexiones, Heidegger acentúa el carácter fundamentalmente poético del pensamiento. Este carácter está todavía escondido (*verhüllt*) y como envuelto en una cáscara. Pero, cuando se revela, aparece "la utopía de una razón semipoética" (p. 23).

Sin duda que Heidegger apunta con ello un carácter esencial del pensar humano: su limitación frente al ser, su inadecuabilidad para expresar todo lo que el ser en cuanto ser es en sí mismo. He ahí los recursos poéticos, para llegar a un mayor acercamiento al ser, dando, por así decirlo, un rodeo, el del poeta cantor.

Sería, sin embargo, ambiguo caracterizar el pensamiento por la poesía y la inadecuabilidad al ser, olvidando el conocimiento real, aunque imperfecto que del ser logramos con nuestro pensar; y la savia directa del ser que nutre y penetra el pensar mismo, y que puede revelarse en la reflexión filosófica. Precisamente esta *participación* óptica e intencional del ser por la razón humana limitada, es lo que posibilita la captación, aunque imperfecta, de lo *real*.

ROMEO CRIPPA, *Il Realismo Integrale di M. Blondel*. (14 x 21 cms.; 202 págs.). Fratelli Bocca, Milano. 1954.

El autor ofrece en esta obra un interesante estudio sobre la filosofía de Blondel, su significado y su trascendencia. Se trata de un examen de los temas básicos, bien elegidos y analizados a fondo. La obra se desarrolla en 7 capítulos, que, en marcha progresiva, tratan los siguientes temas: Novedad y continuidad de la posición blondeliana; el dinamismo de la acción; el realismo metafísico; la génesis real del pensamiento; la esencia únicamente cristiana de la filosofía; el vínculo substancial del ser, y la originalidad de Blondel.

Ante todo, sitúa el autor en su origen histórico el pensamiento blondeliano, mostrando a la vez su dependencia del maestro Ollé-Laprune y su originalidad en cuanto supera y prolonga hasta las últimas exigencias el espiritualismo de éste.

Blondel pasa a un espiritualismo iluminado por una experiencia fundamental, y por ello, enriquecido con un mayor contenido metafísico e integral, hasta el punto de que penetra incluso en la supranatura, en el sobrenatural. Esta "integralidad" buscada conscientemente por Blondel es la que inspira sin duda, el título de la obra.

Consideramos básico el capítulo segundo, que propone el tema fundamental de todo el edificio blondeliano: el dinamismo de la acción. Es curioso que Blondel, el filósofo de la acción, se haya inspirado en los grandes maestros de la antigüedad, quienes consideraron lo real, más bajo el aspecto de eternidad que de actualidad (p. 23). Sin embargo, este filósofo que se presenta separado de una inmediata surgente histórica, ya que él confiesa que la lectura de San Bernardo y el uso del Nuevo Testamento, y particularmente de San Pablo, lo habían ayudado desde un principio a instalarse en su mundo intelectual, se arraiga de inmediato en una filosofía de la acción, y por lo tanto, del dinamismo, del devenir y de la historia. Pero precisamente esta sugestiva dinamicidad de la acción y de la vida, que Blondel propone, tiene valor, precisamente, en cuanto denuncia una precariedad metafísica y obliga a buscar la raíz en que se apoya, es decir, una corriente eterna que anima el curso concreto temporal. "El sucederse de los diversos acontecimientos, con que se suele definir la historia de los hombres, tiene muy poco significado frente al vivir de lo eterno en los hombres, y del cual, los mismos acontecimientos reciben la luz y el motivo de su verdadera justificación" (p. 24). De esta manera, Blondel desdeña la actualidad mundanal en busca de una actualidad más profunda, la religiosa, que es Cristo presente en el mundo y la Iglesia, en su vivir a través de los siglos. Así pues, al instalarse Blondel en lo eterno, y desdeñar hasta cierto punto el devenir histórico, lo que hace en realidad, es sumergirse en un más alto y dinámico devenir, que es el que va dando sentido a los acontecimientos aislados de la historia humana. (*Ibid.*).

La búsqueda de este profundo dinamismo explica otra de las características iniciales de Blondel: como es sabido, aclara el autor, la apologética de Blondel

se opuso desde un principio frente a la apologética clásica, la cual, concentrándose en la crítica del racionalismo autosuficiente y trabajando sobre el dato histórico, ha dejado de lado la originalidad y la gratuidad del don sobrenatural (p. 25). Blondel ha subrayado que precisamente para que los argumentos racionales y el mismo dato histórico puedan ser asimilados, es necesario que haya de parte nuestra una exigencia íntima que nos lleve por su parte hacia ella. El autor recuerda la expresión de Blondel: "Para que el hecho pueda ser acogido por nuestro espíritu y también impuesto a nuestra razón, se necesita una exigencia íntima y como un apetito imperioso que prepare para ello".

Este tema se halla íntimamente relacionado con el que se estudia en el capítulo 5 sobre la esencia exclusivamente cristiana de la filosofía. El autor expone con precisión los matices de Blondel en este punto, que tantas discusiones suscitó, ya sea desde la publicación de *L'Action* en el 93, ya sea con motivo de las polémicas, en torno a la filosofía cristiana, de hace dos decenios. Confirman la concepción blondeliana de que la misma Encarnación, y el concretarse de la mediación de Cristo en un momento del tiempo, no obstan a esta exigencia intrínseca, porque además del hecho de que ella aparece como intrínseca y coetánea de la Creación, la gratuidad misma del don de la Creación puede aclararse en la temporalidad de ésta. La mediación ya presente y oculta, se manifiesta en Cristo (p. 143). Evidentemente que esta concordancia del hecho histórico gratuito con la misma naturaleza en el momento de la Creación, debe ser entendido de manera que no se menoscabe la gratuidad del don sobrenatural. El pensamiento de Blondel se ha ido precisando cada vez más. El autor supone estas precisiones y apunta principalmente la parte positiva del pensamiento blondeliano.

De especial relieve consideramos el capítulo 6 sobre el vínculo substancial de los seres. La acción, señala el autor, es el vínculo substancial del ser, no sólo porque su crecimiento es el mismo crecimiento del ser, sino también porque instaura en el ser una mediación más profunda y constitutiva (p. 163). La acción es el vínculo substancial entre el ser y el pensar, y es concebida por Blondel como la estructura en el sentido más completo, de la creatura y del Creador. Dios mismo se define no como acto sino como acción, es decir como procesión activa, que es esencialmente caridad (p. 164). La originalidad de Blondel sobre Leibniz, consiste en haber descubierto en el "vinculum substantiale", no una simple conexión racional, o una simple finalidad inmanente, sino una fuerza atractiva suprema que une la jerarquía total de los seres y que Blondel la sitúa en la caridad (p. 166).

Este vinculum es el que unifica toda la realidad y le da el profundo sentido religioso que Blondel trata de apresar en un esfuerzo enorme con su labor filosófica. Filosofar, por ello, no será para Blondel una mera abstracción y análisis, sino una búsqueda de esa corriente profunda que atraviesa el ser y el pensamiento y que no se deja reducir al análisis porque su carácter es esencialmente unitivo y concreto (p. 183). El autor recuerda una frase de esta presencia del infinito en la acción, de este descubrimiento de la acción y del infinito en el pensar mismo, que nosotros relacionaríamos con lo que hemos

llamado el descubrimiento del ser y del infinito en la experiencia concreta insistencial: "Vive en él (pensamiento) un infinito que sobrepasa los análisis y las síntesis del pensamiento mismo, que resume y domina las fases sucesivas de la preparación humana. Y la existencia de una tal especie de conciencia real, demanda ser reconocida para que sean aceptables las palabras del Evangelio sobre el privilegio de los pequeños y de los puros, las luces que nacen de la vida ascética, de la piedad confiada, y de la experiencia mística (*ibid.*). Aquí se inserta el tema de la opción: esa opción profunda que el hombre debe realizar y que le da conciencia de su riesgo, de su soledad y responsabilidad frente al ser. Opción que en el cristiano tiene un acento más profundo, y que consiste no sólo en rechazar las tentaciones sino en el reconocimiento, y en la apertura, en todos los momentos de nuestra vida, a una más alta verdad y vida de amor, coronación de una renovada y continua recuperación en la racionalidad de las cosas y de los hombres (p. 184).

La originalidad de Blondel, la resume el autor en el último capítulo, donde ante todo nota la inspiración cristiana de la filosofía de Blondel, pero del cristianismo como vida, del "vivir cristiano". Asimismo el acento de interioridad que aparece en su método concreto, por el que se debe sentir a Dios, más que como una abstracción, como una realidad vivida; y, por eso, es al Dios de Abraham y de Jacob el que vive Blondel como un foco interno. Nuestra obligación es "la de mantener con nuestra conducta la fuerza de la iluminación interior" (p. 187).

El autor tiene buen cuidado de señalar la enorme distancia que separa a Blondel y su apologetica del método modernista de la inmanencia (p. 201).

Consideramos la obra de Crippa como una exposición fiel del pensamiento blondeliano, que subraya los trazos fundamentales de su filosofía. La intención del autor ha sido más bien expositiva, lo que explica que no se haya detenido mayormente en hacerse cargo de las dificultades que los partidarios del método abstracto han propuesto a Blondel.

I. Quiles, S. I.

ALBERTO CARACCILO, *Arte e Pensiero nelle loro Istanze Metafisiche*. (Ripensamento dei problemi della Critica del Giudizio). (14 x 21 cms.; 194 págs.). Fratelli Bocca, Milano. 1953.

La serie de estudios reunidos en este volumen replantea (dentro de las preocupaciones de la temática moderna sobre la metafísica del arte) los problemas que Kant trató en su tercera crítica, la *Critica del Juicio*. El autor se ha guiado más por un interés de investigación teórica que del significado filológico o exegético del texto kantiano. Dentro de la conocida posición del autor, se analiza, a través del planteamiento de Kant, la estructura metafísica de lo bello y lo sublime, y la teoría del arte. Asimismo el problema de la universalidad del juicio estético y de la validez actual de la doctrina kantiana

del juicio teleológico y, finalmente, de lo bello en la naturaleza. Después de pasar al problema general sobre la naturaleza del conocimiento filosófico mismo, que arraiga en la posibilidad del conocimiento del yo como sujeto y que no puede ser objetivado, se ocupa el autor de analizar las interpretaciones de A. Baeumler y O. Schlapp acerca de la estética kantiana.

En un apéndice se estudia la filosofía del empirismo en las obras de B. Croce, y la humanidad en el arte, en el libro de V. Arangio-Ruiz, "Umanità dell'arte" (1851).

MARIA SIMONETTI, *Studi Pascaliani*. (14 x 21 cms.; 169 págs.). Fratelli Bocca, Roma. S. f.

La investigación de la autora en torno a Pascal se ha concentrado sobre la obra principal del mismo, "*Pensées*". El método que ha seguido, intenta captar el desarrollo y los matices de la actitud espiritual de Pascal, a través de esta obra fundamental, pero teniendo un cuidado especial por adivinar el proceso de cristalización de las ideas de Pascal a través de las diversas correcciones que el célebre pensador francés fué realizando sobre su propia redacción y que han quedado en el original, en las diversas tachaduras pascalianas. De aquí el acento principalmente textual y minucioso de esta obra, y aquí también su principal interés y originalidad.

Tras un estudio crítico sobre el estilo de Pascal, la autora se ocupa de las diversas tentativas críticas realizadas hasta ahora por clasificar el estilo de Pascal. Intento que no deja de tener su interés ya que tras el estilo se esconde un espíritu. Nota la autora, la multitud de interpretaciones, siempre diversas, que han surgido ante el examen de los *Pensées*. Principalmente estudia dos que se han disputado la auténtica interpretación del estilo de Pascal: la que lo clasifica dentro del clásico, y la que lo considera como la mejor expresión del barroco. La autora observa que en realidad esta disputa es vana e impropia (p. 21), porque no es posible querer clasificar a un escritor por un epíteto de un determinado período histórico y, más concretamente, artístico. El escritor puede y debe expresar originalmente, las inquietudes y aspiraciones de un determinado período histórico; pero nunca la originalidad podrá venirle del estilo de una época, sobre todo cuando se trata de aquellos valores personales que lo ponen por encima de toda cualificación de escuela y de toda situación histórica particular (p. 21). Observación que nos parece muy razonable, sobre todo tratándose de una personalidad tan rica como Pascal.

El análisis del estilo y del progreso del pensamiento de Pascal, lo realiza la autora (cap. 2), a través de las variantes. Encuentra tres tipos de correcciones: las que introducen un matiz poético en el texto, trasluciendo el espíritu de artista que animaba a Pascal; las que son simples variantes sin cambiar el pensamiento; y las que han sido consideradas frecuentemente como correcciones del pensamiento, pero que la autora señala más bien como prolongaciones y

nuevas aperturas de la idea central. Estas últimas las califica con el término de conjunto de "apertura a ventaglio", apertura que consiste en una ampliación del período, a la que corresponde un mayor enriquecimiento del pensamiento, una mejor expresión de la personalidad del autor, pero no, como se ha querido considerar, una corrección o retractación del pensamiento anterior (p. 39). La autora aduce varios ejemplos típicos de esta "apertura a ventaglio".

Analiza luego también con minuciosidad, las diversas modalidades del estilo pascaliano, en los substantivos, adjetivos verbos, repeticiones, etc..., y tras una obligada comparación entre las dos obras pascalianas, "Pensées", y "Pronvinciales", en la cual la autora subraya la propia autonomía de la primera, insiste en que no puede considerarse la "Pensées", como una obra simplemente esporádica e inconexa, sino que tiene un conjunto armonioso, artísticamente completo (p. 71). Los capítulos 4º y 5º, los dedica a analizar los principales estudios antiguos y recientes sobre Pascal, y principalmente sobre el texto de las "Pensées". Y concluye señalando que no debe considerarse la obra de Pascal como una obra fundamentalmente apologética, o de piedad. Es cierto que hay una profunda intención de apología, pero, para la autora, Pascal ha intentado mucho más; ha intentado superar los interrogantes, en conjunto, de la vida humana. La autora conecta más a Pascal con la sabiduría socrática que con la sabiduría cristiana. Tal vez habría que decir que si Pascal no se ha propuesto precisamente hacer una apología del cristianismo por lo menos ha intentado dar expresión a la vida cristiana (pp. 164-165). Creemos que en este punto la autora minimiza no sólo la verdadera y explícita intención apologética de Pascal, sino también la realidad misma de la obra. Lo que nos parece más acertado es lo inverso, es decir, que en el primer plano está la intención apologética, respondiendo a una necesidad personal; pero esa apologética abarca los problemas más profundos y generales de la existencia humana.

La obra en conjunto ofrece una mayor penetración del texto pascalino, especialmente en lo que se refiere al estilo, y va completada con buena bibliografía.

I. Quiles, S. I.

FRIEDRICH QUATEMBER, *Die Christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Mit einer kritischen Voruntersuchung über die Person des Klemens und sein Werk, den Pädagogus. (17 x 24 cms.; XII, 164 págs.) Verlag Herder, Wien, 1946.

THEODOR RUTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*, Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes. (17 x 24 cms.; X, 117 págs.) Verlag Herder, Freiburg, 1949.

En la introducción a la primera obra, señala el P. Quatember que su objetivo no es el investigar sobre el ideal de perfección o el sistema ascético de

Clemente en su *Pedagogo*. Por "Lebenshaltung" de Clemente de Alejandría, entiende la opinión de éste sobre el fin último, sobre el sentido más profundo y el valor de la vida aquí en la tierra. Se buscan pues aquellos lugares del "Pädagogus" que sean significativos para una apreciación de nuestra vida y suministren igualmente la llave para una más acabada comprensión de la obra en su totalidad. Uno de los puntos investigados es el de las relaciones entre el alma y el cuerpo, problema éste de gran importancia para la posición práctica frente a cada una de las actitudes vitales diarias. La obra en su totalidad fué presentada como disertación ante la Universidad Gregoriana para obtener el grado de Doctor en Teología. La primera parte estudia la persona de Clemente de Alejandría y su obra "Pädagogus", considerando primeramente las fuentes de que hace uso, vale decir la Escritura y los escritos profanos. La parte más amplia está dedicada a estudiar la actitud de Clemente frente al fin y sentido de la vida. Como bien nota Quatember en la introducción, el último capítulo del libro debería permitir una cabal intelección de la totalidad del "Pädagogus" como asimismo del valor que para San Clemente tenía su recurso a la literatura profana. Trata, en efecto, dicho capítulo sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. De la respuesta a este problema depende en primera instancia la posición que se adopta ante la vida, si queremos entender por ésta nuestra vida concreta. No es ella sino la función, el resultado de los dos principios, alma y cuerpo, en nosotros. Según pues, que nuestra respuesta sea pesimista u optimista, se obtendrá ya sea la huida del mundo o su rechazo por una parte, ya una alegre voluntad de afirmar el mundo por la otra. La posición de Clemente sería, así lo sostiene Quatember, de pleno optimismo. Y es aquí donde la segunda obra que comentamos aportaría su nota de disensión. Sabido es que son muchos los que creen encontrar elementos de contaminación neoplatónica en Clemente de Alejandría. En su antiguo estudio sobre este Santo, publicado en París en 1898 nos decía de Faye: "Es importante notar que según Clemente, no se trata sólo de desarraigar las pasiones perversas sino aún de suprimir todos los deseos sean estos los que fueren. La apatía resulta de la extirpación radical de toda la parte afectiva sentimental y pasional de la naturaleza humana". Tal era asimismo la opinión del Padre Festugiére. El Padre Quatember nos trae una serie de textos según los cuales el optimismo de Clemente frente al cuerpo, se haría patente, todo ello en la perspectiva que en su estudio se ha trazado. Deja de lado el aspecto ascético para entrar, digámoslo así, en el ontológico. Pero precisamente los autores mencionados hacen notar que Clemente se opone ciertamente a toda herejía gnóstica que atribuía el cuerpo a un principio del mal, y con todo admite una oposición entre el cuerpo y el espíritu. De ahí la importancia de la doctrina ascética de Clemente puesto que es en la conducta que él exija del cristiano con respecto a su cuerpo, que se descubrirá si existe o no una influencia del neoplatonismo.

El Dr. Ruther nos presenta un interesante estudio histórico sobre la evolución del concepto de perfección cristiana centrado en torno al problema de la apatía. Ya entre los Griegos y Romanos encontramos la exigencia de la

apatía fundada en una depreciación de la sensibilidad, cuya importancia para el conocimiento y la totalidad de la vida anímica no es rectamente apreciada. Se pasa así revista a las diversas etapas por las que dicho concepto ha llegado hasta el cristianismo. Y aún en éste mismo, la diversidad de interpretaciones se hace notar según las influencias a que los autores se hallan sometidos. Puede sin embargo decirse como bien nota el Padre Danielou en su *Platonisme et Theologie Mystique* que no hemos de perder de vista, al estudiar los Padres, su independencia respecto a los sistemas particulares y su recurso definitivo a la Escritura. La apatía entra así en un marco de verdades cristianas que alteran radicalmente su sentido. Entre los diversos autores estudiados se halla el mismo Clemente de Alejandría quien nos es presentado procurando salir al encuentro de los griegos de su ciudad y entroncando con el pensamiento y las luchas de sus conciudadanos a los que procura, sin embargo penetrar con espíritu cristiano. Quizá esto no le fué siempre posible, pero, como queda dicho y expresamente nota Pohlenz en su *Clemente de Alejandría* (p. 152 sgts.): aun aquellas nociones que no han sido plenamente asimiladas y que le son ofrecidas por la Filosofía no desempeñan sino el papel de vasijas que se llenan con un contenido totalmente nuevo. Pero parece evidente que los influjos neoplatónicos se hacen notar. De allí que estamos plenamente de acuerdo con la conclusión final del autor que admite una repercusión en la teoría ascética de Clemente de la contradicción que el pensamiento griego veía entre el espíritu y el cuerpo. Aun cuando la apatía sea procurada en el cristiano por obra de la Gracia divina del ágape, debería llegar hasta el silencio de todos los apetitos, de todas las pasiones, aun de aquellas que son necesarias a la conservación de la vida humana. Otra visión encontramos en Gregorio de Nissa para quien las pasiones han de ser dominadas pero no eliminadas y así servir de ayuda a la misma lucha cristiana.

M. VIRASORO, S. I.

JOACHIM GNILKA, *Ist 1 Kor. 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung.* (14,5-20 cms.; 130 págs.). Michael Triltsch Verlag, Düsseldorf. 1955.

Presentamos a los profesores de teología y a los exégetas, este interesante estudio sobre el texto de *1 Cor. 3,10-15*. No se trata de ninguna nueva interpretación, si bien las últimas doce páginas de la obra están dedicadas a la exégesis del pasaje. La parte más valiosa e interesante, consiste en la historia de la exégesis, desde Orígenes hasta el Concilio de Florencia. El autor nos señala en el subtítulo (investigación histórico-exegética), que allí debemos buscar el mérito de su obra. En cien densas páginas vemos desfilar a Padres y escritores eclesiásticos. El autor los dispone, no por orden cronológico, sino sistemático. Ha dividido las opiniones en tres grandes grupos, según interpreten *el día* de que habla Paulo en *3,13*, como *el último día*, *el día de la*

*muerte*, *el día de la prueba terrena*. Cada grupo se subdivide en escritores de la Iglesia oriental y de la occidental. Nos parece que esta división es la más acertada.

Salta a la vista la importancia de tales estudios históricos. Ellos nos dan a conocer la verdadera tradición de la Iglesia y nos muestran la génesis de las opiniones, elemento básico para conocer su verdadero sentido y para valorarlas. Conocemos varios estudios de este tipo, publicados en *Verbum Domini*, que debemos a la incansable labor del P. Estanislao Lyonnet.

Los resultados del trabajo de Gnilka son interesantes. Nos muestra, en primer lugar, que no se puede hablar de una tradición en la interpretación de este pasaje paulino. Es un resultado frecuente en la historia de la exégesis bíblica. Luego nos hace ver el influjo preponderante de Orígenes sobre la tradición posterior. Podemos decir que con Orígenes, la exégesis, desde el principio, se orienta a la interpretación del fuego como un fuego purificador y prepara la opinión del Purgatorio. Tampoco esta conclusión nos sorprende. Es increíble hasta qué punto los Padres y escritores se adhieren a opiniones que el tiempo o algún nombre autorizado hacen famosas. Por último, podemos apreciar en qué momentos se producen las variaciones en la exégesis, y quiénes son sus autores y sus seguidores. Este resumen del libro nos lo presenta el autor en las pp. 115-118.

Para terminar, añadamos que la consulta de la obra se ve facilitada por un índice alfabético de autores; y que es la primera y única publicación que conocemos sobre este texto paulino.

J. Ig. VICENTINI, S. I.

KARL HERMANN SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt, Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes.* (13 x 19 cms.; 137 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

La experiencia pastoral del autor se ha unido aquí a la ciencia neotestamentaria, para darnos un pequeño libro sobre el Sacerdocio fundado, no ya en la literatura moderna o antigua, ni partiendo de la doctrina ascética tradicional o de las exigencias contemporáneas, sino simplemente de la doctrina revelada en sí misma. El interés de este libro lo constituye el descubrimiento del Nuevo Testamento que, a través de sus páginas, realiza el lector. No hay duda que el autor procura mantenerse constantemente fiel al plan trazado: dejar hablar a la Escritura. Pero lo notable es que lo que la Escritura va diciendo es un mensaje a nuestro tiempo y a los problemas que en él se plantean. Y no podía ser de otro modo, tratándose de un autor que ha vivido, como párroco, la problemática del apostolado moderno: la lectura, que entonces realiza de los libros del Nuevo Testamento, está preñada de preguntas que nos interesan a todos. En seis capítulos considera diversos aspectos del Sacerdocio cristiano, a partir de la vocación misma; y es grande el fruto, intelectual como

espiritual, que puede sacarse de su lectura. Dos cosas, sin embargo, señalaremos; al hablar sobre la vocación dice, en la pág. 15: "La psicología de la vocación carece, en verdad, de sentido; ciertamente no existe". Y cita entonces una frase de Kierkegaard: "El devenir de un apóstol no presupone ninguna posibilidad potencial". La nota al pie de la página dice que, tratándose de vocación, sería enteramente superfluo el que la Ciencia o la Piedad pretendieran, con consideraciones psicológicas, llenar una aparente laguna en el relato evangélico. Todo esto nos parece ambiguo, puesto que, para afirmar la absoluta gratuidad e iniciativa divina en la vocación, de ninguna manera es necesario excluir una Psicología de la vocación, ni eliminar consideraciones psicológicas que suplan los silencios del Evangelio. La posición que el autor adopta parece suponer que la gracia de la vocación se hace presente en la vida de un hombre en el momento en que el llamado de Dios aparece en la conciencia. Ese primer encuentro de Cristo con los que habrían de ser sus Apóstoles, de ninguna manera es el primer encuentro del llamado divino con ellos. Cristo mismo había señalado que nadie podía acercarse a Él si el Padre no lo atraía. La gracia trabaja ciertamente el alma humana, y la mueve a adoptar aquellas actitudes que permiten acceder al llamado de Cristo cuando éste suena en la claridad de la conciencia. Esto de ninguna manera debilita la gratuidad total de la vocación, sino que, por el contrario, nos hace caer en la cuenta de que Cristo ha encontrado con su gracia a los hombres mucho antes de que éstos lo encuentren a Él. Y es más aún: no hay hombre que no haya sido encontrado por Cristo, aun cuando son muchos los que aun no Lo han encontrado. Y así claro está que se puede, y aún debe, hablar de una Psicología de la vocación. No ciertamente de una Psicología puramente profana, pero sí de aquella Psicología que las páginas del Antiguo Testamento nos están constantemente mostrando. ¿Qué es la historia bíblica sino el esfuerzo divino por crear, en el pueblo escogido, aquellas actitudes que lo encaminaran al reconocimiento de Cristo? Y lo que en la historia del pueblo se nos hace patente, constituyen otras tantas estructuras ontológicas cristianas. El segundo punto que queríamos señalar es una pequeña limitación que no carece de importancia en lo que el autor entiende por "servicio de la palabra". Nos ha parecido que quizá entiende el testimonio y servicio de la palabra de Dios que constituye la misión del Sacerdote, casi exclusivamente de modo oral. Es cierto que habla de los signos y gestos como formando parte del acto de testimonio, pero estos signos los entiende únicamente como signos sacramentales. Creo que en el Nuevo Testamento y más aún en la Tradición encontramos constantes indicaciones de que el testimonio y servicio de la palabra divina, del mensaje revelado, es sobre todo un testimonio de vida. El autor no ha excluido tal testimonio, pero no le ha dado tampoco ningún lugar en sus consideraciones. Y probablemente sea hoy más que nunca necesario el señalar su importancia en el apostolado moderno. Los hombres son incapaces de comprender la palabra hablada, cuando en cierto modo ésta no aparece como la traducción en el plano intelectual y doctrinal de lo que una experiencia de base había hecho ya de alguna manera presente. Los puntos que señalamos no pretenden de ningún modo disminuir la riqueza de este libro

que muchos gustarán meditar. Sobre todo, señalaríamos la sección ya indicada del capítulo sobre el servicio de la palabra, y en que nos muestra el valor cuasi sacramental de la predicación; como asimismo el capítulo segundo, dedicado al servicio pastoral. Es apasionante ver al Nuevo Testamento respondiendo sobre actitudes que el Sacerdote ha de adoptar ante situaciones de que, gracias a la Sociología Religiosa, hemos tomado aguda conciencia.

M. VIRASORO, S. I.

HANS URS VON BALTHAZAR, *Teresa de Lisieux: Historia de una misión.* (14,5 x 22 cms.; 371 págs.). Herder, Barcelona. 1956.

Esta moderna vida de Santa Teresa del Niño Jesús, se debe a uno de los teólogos más originales y personales de nuestro tiempo, von Balthazar. Ha escrito otras vidas: *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, 1942; *Origines: Geist und Feuer*, 1951; *Elizabeth von Dijon und ihre Geistsendung*, 1952 y, últimamente *Le chrétien Bernanos*, 1957. Y, en todas, se nota la misma originalidad y personalidad de su autor.

La intención expresa de von Balthazar es la de vitalizar la teología tradicional, acercándola al hombre de nuestro tiempo. Hubo un tiempo —nos dice él— "en que los grandes teólogos eran santos. La vida y la doctrina se interpretaban recíprocamente, se fecundaban y se daban testimonio. Modernamente, para daño de ambas, la teología y la santidad se han desarrollado por separado. Los santos sólo raras veces son hoy teólogos; de ahí que los teólogos no los tengan en cuenta" (Cfr. *Théologie et Sainteté*, Dieu Vivant, 12 (1948), pp. 17-31) (p. 22).

Teresa de Lisieux ha unido en sí ambas cosas, vida y teología: por eso su historia se presta, como pocas en forma tan clara, al esfuerzo, típico en von Balthazar, de la vitalización de la teología. La vida de esta pequeña Teresa es una existencia teológica (p. 57): o sea, una vida donde de continuo se lee una doctrina esencial (p. 120, 239). Pero esta doctrina teológica no es esencialista, como sería la de Isabel de la Trinidad (p. 309), sino existencialista (p. 72): hay en ella un subjetivismo, no doctrinal —como el protestante— sino existencial (p. 94), porque vive, antes de conceptualizarlo, un estado, un tipo de vida teológico (p. 120).

La doctrina de Teresa de Lisieux no es un sistema teológico, de ideas trabadas con toda lógica (p. 243), sino que es una visión elemental, que posee una fuerza que se debe participar, y que no se puede exponer plenamente en abstracto. Esta doctrina, característica de Teresa de Lisieux, no es un universal, sino un concreto *ahora* (p. 68): lo que no se puede reducir a la intuición concreta de la presencia de Dios en el alma, y a la respuesta adecuada del alma, no forma parte de esa doctrina; no lo niega y, si se le propone como objeto de fe, lo creará, pero no la conmueve, porque no lo vive.

Este aspecto existencial de Teresa de Lisieux, es lo que von Balthazar quiere estudiar, para contribuir a la vitalización de la teología tradicional. Este aspecto, tan original, de una santa tan estudiada, y esta intención de von Balthazar, tan personal, requieren un método, original y personal a la vez, que será el fenomenológico. Por eso von Balthazar intentará una *fenomenología de la santidad*.

Hasta ahora se había hecho o una historia o una psicología de la santidad; en ambos casos se provocaba, con la mejor buena voluntad del mundo, o se mantenía, una ruptura entre la vida y la teología de la santidad (p. 22). Ahora intentará Balthazar, más que una mera psicología del individuo —mirado desde abajo—, una fenomenología sobrenatural de la misión del individuo, mirándolo desde arriba, tal cual lo ve Dios. Porque lo más importante de un santo, y lo que lo define en concreto, es su misión: el hombre que recibe esa misión, es sólo un servidor de la misma, que desaparece bajo ella. Claro que no se trata de aislar la misión de la psicología, o de la historia de las etapas por las que va pasando en sus realizaciones; pero lo importante es seguir el hilo conductor del método fenomenológico que delecta, en cuanto los ojos del hombre alcanzan, la esencia en lo concreto, lo inteligible en lo sensible. Sólo que aquí lo que se trata de entender es un hecho sobrenatural, cuya comprensión plena supone la fe, y hasta la participación en la vida de santidad (p. 23).

Esta última frase, tomada del mismo autor, da la nota exacta de su método fenomenológico: método que tiene mucho de común con el intelectualismo tradicional, que también buscaba lo *intelligibile in sensibili*; pero que es perfeccionado por Balthazar, con algo del voluntarismo moderno, que busca la participación en la misma vida, para descubrir en ella su plena significación, más allá de la mera representación, definible por conceptos abstractos, que son precisamente los que caracterizaban las hagiografías clásicas.

El uso de este original método fenomenológico trae aparejado un *estilo* vibrante, característico de las obras de Balthazar, que resultan una especie de meditación afectiva de los textos históricos del personaje. Balthazar maneja con soltura estos textos, procurando convivir con el personaje central de los mismos, aún a costa de que otros personajes —en este caso, Santa Teresa de Jesús, y los otros místicos españoles— queden en la sombra, porque no forman parte del ambiente vital del personaje central.

Este estilo vibrante es un estilo de amor, no de frío raciocinio. Y "cuando se ama, se siente necesidad de decir mil locuras": palabras de la misma Santa Teresita, que von Balthazar conoce (p. 369), y que son la justificación de ciertas exageraciones que puede haber cometido en esta obra escrita con tanto amor. Otros críticos han advertido estas exageraciones (cfr. lo que diremos al final de este comentario). Pero a nosotros nos ha parecido que también von Balthazar trata de corregirse a sí mismo; y que, aunque comienza por afirmar más de lo que puede probar, luego él mismo se allana a lo probable.

Es un estilo que quiere comunicar la verdad, más por simpatía que por silogismos. Santo Tomás no usó este estilo —hubiera sido un anacronismo de su tiempo—; pero, en principio, lo admitió cuando, junto al conocimiento

racional —propio de la ciencia— mencionó el conocimiento *per quamdam connaturalitatem* —propio, según dice él mismo, de la santidad—, y le atribuyó cierta importancia (Cfr. *Humani generis*, A.A.S., XXXII (1950), p. 574).

\* \* \* \*

Hasta aquí hemos hablado, en general, de la *intención* del autor de la obra que juzgamos, y del *método* que emplea. Quisiéramos entrar, en algunos de sus detalles más interesantes. Nos limitaremos a aquellos detalles de la vida de Teresa de Lisieux que tienen más inmediata aplicación a la vida sobrenatural de cualquier cristiano. Porque tememos que el estilo y el método del autor retraigan a ciertos lectores, poco acostumbrados a su teología existencial; o, si se animan a su lectura, no caigan enteramente en la cuenta de la aplicación inmediata que esa fenomenología de la santidad puede tener en sus propias vidas.

Más aún, tememos que la presentación editorial, cuidada y pulcra, pero popular, retraiga de su lectura a los teólogos, acostumbrados a que los libros de su profesión tengan otra presentación editorial. Y creemos necesario que esta obra la lean los teólogos, para que colaboren en el esfuerzo de su autor, y la teología tradicional, que en todas las épocas —sobre todo en sus siglos de oro del XIII y del XVI— estuvo en contacto con la vida, esté también hoy en contacto con ella.

Enumeraremos simplemente los aspectos más prácticos de la teología que von Balthazar descubre en la vida de Teresa de Lisieux. Nos fijaremos sobre todo en las relaciones de esta teología con los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, con la *vida de oración*, con la *vida de familia*, con la *vida religiosa*, y con la *vida apostólica*. Aspectos, como se ve, bien prácticos; y que, como veremos en seguida, von Balthazar trata con profundidad y originalidad.

\* \* \* \*

A propósito de los Ejercicios Espirituales, nos ha llamado la atención la claridad con que señala el lugar que en ellos tiene la *oración*, respecto del fin de los mismos: la voluntad de Dios no se lee en la naturaleza, universalmente considerada, del hombre, sino que se oye de la misma boca de Dios, en el silencio de la oración (p. 17). Así es, porque lo que interesa en Ejercicios no es el conocimiento de lo que Dios absolutamente *puede* querer de mí, sino lo que, *de hecho y ahora*, Dios quiere.

El *Principio y Fundamento* de los Ejercicios es la expresión de la revolución provocada por Ignacio en la vida espiritual de su tiempo, al desplazar el centro de gravedad de la misma, situándolo, no en la propia felicidad, sino en el servicio de Dios; y buscando la brújula, que debe guiar al hombre en sus planes, no en la propia naturaleza —ideal estoico de la virtud pagana— sino en Dios mismo, y en la manifestación concreta de su voluntad (p. 311).

"El centro existencial y significativo del cristiano no está en él mismo, sino en Dios, en Cristo y en la Iglesia. Cuando se desea saber qué es (y qué debe ser) el cristiano, hay que consultar estas tres magnitudes divinas: Dios en sí

mismo, Dios encarnado, Dios en la Humanidad" (H. U. VON BALTHAZAR, *Psicología de los santos, Diálogo* (Buenos Aires), I (1956), p. 33). Magnífica perspectiva del puesto del hombre en el plan de Dios, que explica el lugar que Dios (Principio y Fundamento), Cristo nuestro Señor (Primera a Cuarta Semana) y su Iglesia (Regla de sentir con ella) ocupan en el plan de los Ejercicios de San Ignacio.

Otra observación, interesante para la comprensión de los Ejercicios, nos la ofrece von Balthazar a propósito de los *Tres grados de humildad*: el primer grado reflejaría la actitud del Antiguo Testamento, y el tercero, la del Nuevo Testamento; mientras, de indiferencia activa, sería la transición entre los otros dos (p. 312).

\* \* \* \*

Otro tema interesante y práctico de von Balthazar es el de la *vida de oración*. Nos ha gustado el modo cómo trata el problema de la *acción y la contemplación* (p. 193): la frase ignaciana "in actione contemplativus" puede cambiarse complementariamente —y sería la característica de la contemplativa Teresa— en "in contemplatione activus" (p. 200). Es decir, la oración tiene también su eficacia peculiar, como parte de la acción que se desarrolla en la Iglesia: porque, en la vida de la Iglesia, a unos les toca orar, y a otros moverse; y ninguno puede decir del otro, "no te necesito en lo mío", o "me basto sólo".

La oración adquiere así una *perspectiva eclesial*, pues se la juzga como oración de miembro (Cfr. E. MERSCH, *Morale et Corps mystique*, Bruxelles, 1949, I, cap. IV: Prières de chrétiens, prières de membres, pp. 123-142). La metáfora de Santa Teresita lo explica muy bien: la oración es un "cero", que se debe poner en su sitio —a la derecha de la "unidad", que es la acción sacerdotal— porque allí multiplica la eficacia de las otras cifras.

El planteo de Teresa de Lisieux trasciende el planteo: u oración o acción; y también la solución del horario, o de la elección personal. La solución personal de la Santa es tomar "todo", y no meramente una "parte": un estado de vida que no puede definirse, ni con el concepto de *contemplación*, ni con el de la *acción*, sino que se sitúa más allá de ambos términos aislados, en la ley del amor (p. 201). Resulta así una oración cuyo modelo es la *oración sacerdotal* de Jesús; y una concepción de la vida del cielo —ideal de oración— como estado de verdadera actividad. "Amar y ser amada, y volver a la tierra para hacer amar al Amor. Si se cumple mi deseo, quiero pasar mi cielo en la tierra hasta el fin del mundo... Quiero pasar mi cielo, haciendo bien en la tierra" (p. 204).

\* \* \* \*

Sobre la *vida familiar*, nuestro autor tiene frases hermosísimas, que constituyen una verdadera teología del estado familiar: sacramento de vida (p. 121), escuela de oración (p. 125), vida de amor en la obediencia (p. 128), escuela de amor sobrenatural, puro y desinteresado (p. 135) y, finalmente, realidad que ni la muerte destruye sino que, al contrario, perfecciona (p. 137).

Otro acierto: la *continuidad*, que nuestro autor señala claramente, entre la vida de familia y la vida religiosa: es un hecho de la existencia de Santa Teresa del Niño Jesús, que nuestro autor aprovecha para hacer una teología de esa realidad, natural y sobrenatural a la vez, de los estados de vida en la Iglesia.

La continuidad entre ambos estados, secular y religioso, se anuncia ya en el símbolo bajo el cual la Iglesia bendice el matrimonio: el amor matrimonial está bajo el signo del amor absoluto entre Cristo y su Iglesia; es decir, bajo el símbolo de la virginidad (p. 139). La familia tiene algo de sacramental: es un signo eficaz de una realidad que es, a la par, superior e inherente a ella (p. 140). El estado religioso es, bajo este supuesto, como el desenvolvimiento casi normal del estado secular. El paso de la familia al claustro es solamente el paso de las semejanzas a la verdad (p. 148). No se trata entonces de huir del mundo, sino de morir y resucitar (p. 149).

\* \* \* \*

Von Balthazar nos presenta tres aspectos de la *vida religiosa*: la regla, el cargo religioso, y su misión en la Iglesia. Pero el punto de vista es único: el amor. No un amor abstracto, que empobrecería el corazón (p. 161), sino un amor universal, que no por serlo deja de ser verdadero y cordial para con cada uno de los prójimos en concreto (p. 165).

El amor es la raíz de los tres votos (p. 167): porque primero libera de todo vínculo de carne y sangre, cifrándose en la virginidad; luego, libera de la propia capacidad de decidir, cifrándose en la obediencia; y, finalmente, se convierte por sí mismo en perfecta pobreza (p. 169).

Es importante notar que von Balthazar —y esta es la originalidad de su teología de los estados de vida en la Iglesia— nunca pierde de vista la visión de conjunto de ambos estados, el secular y el religioso. Sin renunciar en lo más mínimo al ideal de perfección religiosa, sin confundir —a la manera protestante— los dos estados, sin borrar sus límites, no abre un abismo entre el amor de ambos estados: los votos son la configuración peculiar del ejercicio de amor, y son el trasunto de todo aquello que, en el mundo, merece el nombre de amor (p. 169).

La regla religiosa es la estrechez que mira a la máxima dilatación del alma (p. 173): como decía el anónimo *Elogium sepulcrale* de San Ignacio, *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* (Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44).

En las reglas religiosas, desaparecen las fronteras entre la justicia y el amor (pp. 292-293): son el *principio y fundamento* de la vida religiosa, y no sería necesario absolutamente escribirlas, porque se las vive desde un comienzo.

La perfección de la vida religiosa es *eclesial* (p. 189): el punto final de la dilatación del alma en la vida religiosa es, por las reglas y por el cargo —la Iglesia. Si la Iglesia es la comunidad de la gracia y, por ende, del amor, la vida religiosa es el dogma de la comunión de los santos, vivido en su máxima facultad (p. 211), y en su real ubicuidad (p. 212).

Como se ve, la teología de los estados de vida, familiar y religioso, es una teología de la Iglesia.

\* \* \* \*

Podríamos aún mencionar la concepción de von Balthazar sobre la instrumentalidad en la *vida apostólica* (pp. 175-185). O la devoción de Teresa de Lisieux al *Sagrado Corazón*, que se entendería mejor desde el punto de vista de la Santa Faz (pp. 226-227). O temas más filosóficos, como el de la relación entre *tiempo y eternidad* (pp. 65-67, 219-224), o el de la *verdad* (p. 40), o el de los *dos yo*, en defensa del *egocentrismo* teresiano (pp. 56-58). O el tema, más directamente *hagiográfico*, de las fallas de Teresa (p. 291), o los peligros que corrió su misión (pp. 322 ss.), o su *mística* (p. 354), y sus diferencias con la de otros santos (p. 347).

Como se ve, grande es la riqueza temática de este libro, y grande su profundidad teológica, a pesar de la presentación editorial sencilla.

No hemos señalado sino aquellos aspectos de esta historia de Santa Teresa del Niño Jesús, que más aplicación podían tener en la vida de cualquier cristiano. No hemos querido entrar en el tema estrictamente hagiográfico: otros críticos, especializados en la hagiografía teresiana, han hecho sus observaciones al respecto (Cfr. BONIFACIUS A S. MARÍA, HONINGS, *Thérèse von Lisieux als Lebenstheologe*, Ephemerides Carmeliticae, VII (1956), pp. 285-303; A. BARRIOS MONEO, C. M. F., *Revista de Espiritualidad* (Madrid), XVI (1957), pp. 113-115).

Von Balthazar sabe que se aparta de otras interpretaciones de Santa Teresa de Lisieux: tiene la intención expresa de refutar las de d'ALENCON, *Sainte Thérèse, comme je l'ai connue* (que insiste en las revelaciones psicológicas), de F. GORRES, *Das verborgene Anlitz*, y de M. VAN DER MEERSCH, *La petite Sainte Thérèse* (que llevan al extremo el psicologismo en hagiografía) (pp. 29-31, nota). En cambio, von Balthazar cree situarse en la línea, más teológica, de H. PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle*, de M. PHILIPON, *Sainte Thérèse de Lisieux, une voie toute nouvelle*, y de A. COMBES, en *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant*, y en *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et la souffrance* (pp. 30-33).

Von Balthazar sabe además que, cuando él escribe, aún no se ha terminado la edición definitiva del texto de la *Historia de un alma*; pero no cree que su interpretación, basada en los textos hasta entonces publicados por Combes, deba cambiar (p. 35, nota).

Todo esto lo sabe; y, sin embargo, se anima a escribir en forma personal, apartándose —sobre todo cuando hace comparaciones entre Santa Teresa de Lisieux y los otros grandes carmelitas, Santa Teresa de Avila, y San Juan de la Cruz— apartándose, decíamos, de la corriente de interpretación tradicional, en varios puntos fundamentales. Ya insinuamos que este apartamiento es, a veces, más aparente que real; y que sus expresiones, a veces muy fuertes al

comienzo del tema discutido, se atemperan bastante al final, cuando resume los resultados de su estudio.

No negamos que pueda haberse excedido, y remitimos a nuestros lectores a las dos críticas arriba citadas, sobre todo a la de Bonifacio de Santa María, que es un comentario crítico que llega al fondo (cfr. Ephemerides Carmeliticae, VII (1956), pp. 285-303).

Con todo, hemos preferido, en nuestro juicio, limitarnos a la doctrina espiritual expuesta por von Balthazar, sea, o no, esa doctrina la de Teresa de Lisieux, doctrina que un crítico —carmelita— ha calificado de jesuítica; y que a nosotros —sea, o no, específicamente jesuítica— nos ha gustado, al menos en los aspectos que expresamente hemos señalado en nuestro juicio.

En este sentido preciso, recomendamos el libro.

M. A. FIORITO, S. I.

LUCIO RODRIGO, *Tractatus Theologico-Morales Comillenses: Theologia Moralis Fundamentalibus, Tractatus de Conscientia morali*, Vol. II. (18 x 24,5 cms.; 900 págs.). Editorial Sal Terrae, Santander. 1956.

El P. Rodrigo nos presenta, de una manera exhaustiva, su teoría de la conciencia refleja: no ha dejado aspecto inexplorado, ni olvidado alguna de las opiniones propuestas en la materia.

Después de haber expuesto, en relación con el juicio de conciencia, la doble teoría de la opinión y de la probabilidad, el autor nos presenta los sistemas de interpretación de la conciencia incierta: primero, históricamente; y luego, por orden, de mayor a menor rigidez, haciendo un examen de cada uno de ellos. Son criticados sistemáticamente el probabiliorismo puro, y el probabiliorismo de compensación; el probabiliorismo posesionista o equiprobabilismo; el probabilismo pragmático y el de posesión. Es examinado posteriormente el probabilismo, en sus límites, en su demostración detallada, en su extensión, en sus excepciones sobre religión, poder, caridad y justicia. En el último capítulo habla del uso del probabilismo moral, y del comprobabilismo. Termina la obra con dos amplios índices, analítico el uno, y de autores el otro.

La presente obra intenta la solución de una cuestión verdaderamente seria en teología moral: cuál habría de ser el principio rector de nuestras acciones, cuando nuestra deliberación inquisitiva no hubiese pronunciado su dictamen, o hubiese dejado, como saldo, una grave duda. Para llegar a la solución, el autor examina la virtud de la prudencia, como factor importante para salir de la duda de conciencia. La prudencia llenaría el vacío dejado por las reglas determinadas; así que se podría decir que la prudencia reemplaza a la conciencia incierta. El P. Rodrigo, pues, nos presenta un aspecto del problema que han dejado de lado muchos autores.

Este volumen es el segundo que, sobre la conciencia, nos ofrece el conocido autor. Es una obra, hasta el presente, única en su género, y por su profundidad.

No dudamos en afirmar que será la obra necesariamente consultada por quien quiera estar al día en la materia de referencia. En este volumen volvemos a lamentar (Cfr. CyF., XII-48 (1956), p. 122), el método demasiado escolar en la exposición de su materia: hace pesada y difícil la lectura. Es una pequeña sombra, dentro de este amplio y luminoso tratado de la conciencia.

DOUGLAS HYDE, *Anders als ich glaubte*. (10,5 x 18 cms.; 224 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*. (10,5 x 18 cms., 143 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

TERESA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein, eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*. (10,5 x 18 cms.; 239 págs.). Herder, Freiburg, 1957.

FRANÇOIS MAURIAC, *Nattergezücht*. (10,5 x 18 cms.; 163 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

La colección, que se publica bajo el título de Herder-Bücherei, y cuyos cuatro primeros volúmenes presentamos, es un *acontecimiento familiar del catolicismo alemán*, que Dios quiera tenga imitadores entre nosotros. Nace del amor que se siente por la Iglesia, y del deseo de hacer partícipes a otros de sus riquezas; o, tal vez, con la intención de hacernos caer en la cuenta a nosotros mismos que las poseemos. Porque cada libro diríamos que toma un *aspecto de la Iglesia* de nuestros días, tal cual lo ve uno que está o fuera o dentro de ella, y que se decide a comunicar a los demás lo que él ha visto.

Hyde, por ejemplo, miembro activo del comunismo internacional, después de una brillante carrera en el partido comunista inglés, reniega de él, encontrando, en *la doctrina social de la Iglesia*, un ideal digno de sus inquietudes. Guardini, miembro de selección de la misma Iglesia, nos comunica su experiencia en *la liturgia*, esa oración donde cada cristiano se puede sentir miembro realmente de una comunidad santa, de santos consagrados al servicio de Dios en la obra de Dios que es el culto. Edith Stein es un alma que viene del ateísmo y llega, primero a Dios, y luego a *la vida religiosa de la Iglesia*, donde encuentra la consumación providencial de su vida. Y el personaje ficticio de Mauriac, es un cristiano del montón que, al final de su vida, termina por encontrar *el amor*: esa nota de la Iglesia que es su riqueza más profunda.

Diríamos que esta colección es una *apología de la Iglesia*, moderna en todo sentido: por el estilo de cada autor, por la presentación editorial, y por los temas fundamentales que toca. Apología distinta de que la elaboraron otras épocas, pero no menos eficaz que las anteriores, porque nace —como decíamos al principio— del amor, y del deseo de comunicar a los demás las riquezas que uno mismo ya posee y goza. Es una apología que muestra cómo los caminos de los hombres de hoy convergen *hacia la Iglesia*; y también, cómo los caminos de Dios, en su providencia de salvación, *conducen a los hombres hacia la Iglesia*. Esto último se advierte, por ejemplo, en el libro de Hyde, quien —al final,

como resumiendo su experiencia— nos habla de un Dios que no rechaza, sino que abre sus brazos —los de la Iglesia— para recibir al pródigo que vuelve. Y la misma providencia se advierte en la vida de Edith Stein, quien dice, a este propósito: “lo que no estaba en mi plan, estaba en el plan de Dios. Cada día se torna más viva en mí la fe de que —mirado desde Dios— no puede haber ninguna casualidad; y de que, por tanto, mi vida entera, en cada una de sus palpitaciones, sigue el ritmo que le comunica la divina Providencia y forma, ante la mirada omnipresente de Dios, un todo armonioso”.

\* \* \* \*

Digamos algo de cada obra hasta el momento publicada.

La vida de Douglas Hyde, titulada *Otra cosa de lo que yo pensaba*, es un relato sencillo del trabajo de un miembro activo del partido comunista: método de infiltración, ocupación de posiciones claves en los movimientos de masa, funcionamiento de un partido, táctica de propaganda, medios de intimidación y engaño, disciplina de partido, uso sin reparo de sus miembros, etc. No es lo mismo mirar todo esto desde lejos, o leerlo, que vivirlo: son veinte años de sacrificio, que han enseñado a este hombre qué es lo que anda en juego, y hacia dónde se va por ese camino torcido.

*El espíritu de la liturgia*, de Guardini, va a la raíz de ese hecho de Iglesia. que es la comunión de los santos en el culto público. Publicado por primera vez en 1918, en horas trágicas para la juventud alemana, provocó en ella una reacción positiva de esperanza, al mostrarle —con tanta claridad— la grandeza del servicio de Dios en su Iglesia. Su reedición, después de casi cuarenta años, dice bien claramente su valor: no ha tenido que sufrir retoques, para seguir siendo un libro de actualidad. Su base es científica, pues se basa en una investigación que ha llegado hasta las fuentes del tema; pero su presentación, como le gusta a Guardini, prescinde de citas excesivas, para que el lenguaje resulte más comunicativo. Los temas fundamentales son: líneas de fuerza de la oración litúrgica, alcance humano-divino, y formación y desarrollo histórico de la misma. No es un concepto abstracto lo que el autor quiere comunicarnos, sino una orientación. El último capítulo, *Primacía del Logos sobre el Ethos*, expresa la tónica intelectualista de todo el libro. Quisiéramos, para terminar, dar una especie de razón del éxito y, sobre todo, de la permanente actualidad de este pequeño libro: trata de la oración, y de la oración de la Iglesia; y tanto la oración como la Iglesia son realidades que no pasan.

La vida de *Edith Stein, una gran mujer de nuestro siglo*, reúne una serie de hechos y pensamientos, en dos grandes capítulos: hasta llegar al Carmelo, y hasta su desaparición. Y un tercer capítulo, que no conocíamos en las traducciones que ya estaban a nuestro alcance —la castellana y la italiana— ofrece las líneas fundamentales de su pensamiento religioso, y una útil cronología de sus obras, en el conjunto de su vida.

El personaje de la novela de Mauriac, hace su confesión: es un egoísta, un hombre desconfiado, dominado por la avaricia y el odio, que descubre finalmente su propia culpa, después de haber buscado siempre la culpa de los

demás. Esta contraposición, entre una vida entera de odio y un acto final de amor, es demasiado fuerte; y no creemos que todos los lectores sean capaces de oír su mensaje paradójico. Traduciendo este mensaje en pocas palabras, diríamos que el amor sólo nace y crece donde se renuncia a los propios derechos, y se mira ante todo los derechos de los demás; mirando las injusticias que nosotros mismos cometemos, y no las que los demás cometen —a nuestro entender— contra nosotros, veremos, en los demás, hermanos, y podremos amarlos como los hermanos merecen ser amados.

\* \* \* \*

Para terminar nuestro juicio del conjunto de los cuatro libros, intentemos un resumen del personaje que más cercano sentimos, Edith Stein. Sus estudios universitarios los inició con la Psicología, con Stern; hasta que, habiendo conocido a Husserl, inició sus estudios de Fenomenología. El cambio de enfoque, responde a un deseo profundo de la verdad: más adelante, este mismo deseo, la llevará a Dios, y a la vida religiosa. Como dice ella misma, "mi anhelo de la verdad, era una oración continua"; y esta oración la salvó, porque —como dice San Alfonso de Ligorio (*Del gran medio de la oración*, Madrid, 1904, p. 35 y passim) — "quien ora, se salva; y quien no ora, se condena".

Estudió entonces en Göttingen, donde —dice— aún se consideraba atea, y no se preocupaba de los problemas religiosos. Estaba entregada a la fenomenología, y en poco tiempo se convirtió en la discípula más comprensiva de Husserl. Recibía las influencias del ambiente y, sin resistencia y sin casi notarlo, se transformó. El primer contacto más profundo con el catolicismo lo tuvo a través de Scheler. Este encuentro con Scheler —dice— "era el primer contacto con aquel mundo aun completamente ignoto para mí. Todavía no me conducía a la fe, pero me abría un mundo de fenómenos ante el cual ya no podía pasar cerrando los ojos". En esta apertura ante lo nuevo, imitaba a su maestro, Husserl. "No en vano se nos había insistido en que miráramos a las cosas sin prejuicio alguno, y que no nos espantáramos de nada. Este principio de conducta —que regía a los fenomenólogos— destruyó todos mis prejuicios racionalistas, sin darme cuenta yo misma; y se me presentó de repente el mundo de la Fe".

Esta primera experiencia se acentuó por una nueva vivencia: Edith Stein visita a la viuda del Profesor Reinach —desaparecido durante la primera guerra—, para ordenar sus papeles de estudio. Había aceptado este trabajo, temiendo enfrentarse con el dolor y la desesperación de una pobre mujer; y se encuentra ante la grandeza de alma cristiana, que se agranda en el dolor. "Fué mi primer encuentro con la cruz —nos dice— y palpé la fuerza divina que comunica. Por primera vez vi a la Iglesia, naciendo del sufrimiento de Cristo, y venciendo el aguijón de la muerte. Se derrumbó mi ateísmo, y desapareció mi judaísmo; y en su lugar apareció Cristo, Cristo en el misterio de la Cruz".

Esta nueva experiencia se reflejó en su trabajo *Pflanzensee-Tierseele-Menschenseele*: confesó que Dios existía. ¿Había pedido esta gracia? Ella dijo más tarde de sí misma: "mi anhelo de verdad era mi única oración". Y un día una

amiga (Hedwig Conrad-Martius) la llevó ante su biblioteca, y le rogó tomase un libro. Ella tomó al azar uno, que resultó ser la *Vida de Santa Teresa*, escrita por la misma santa. Lo comenzó a leer, y no lo dejó hasta terminarlo; y al cerrar el libro, se dijo a sí misma, "esta es la verdad". A la mañana siguiente, fué a la ciudad a comprar dos libros: un catecismo católico, y un misal. Ella misma se preparó para el bautismo, buscó al párroco, respondió a todas las preguntas teológicas que éste quiso hacerle, ultimó los detalles de la ceremonia (madrina, día), y recibió la gracia bautismal el Año Nuevo de 1922.

La búsqueda de la verdad la había llevado a Dios. Comenzó ahora el estudio desde dentro, en los pensadores católicos: comenzó por Santo Tomás, y el fruto fué la traducción de *De Veritate*.

El tema de su vida fué la verdad: la buscó y la encontró. Su vida es un símbolo de nuestra época, que busca la verdad, pero que todavía no la ha encontrado plenamente.

El otro aspecto de su vida, o sea, lo que ella descubrió en la vida religiosa, es tan interesante o más que su filosofía. Su descubrimiento tiene por título *Kreuzeswissenschaft* —pues redactó un libro— que completa su otra obra, más directamente filosófica, *Eidliches und Ewiges Sein*, haciendo una teología de su descubrimiento, la Cruz.

En el papel, esta obra quedó inconclusa; en la realidad, encontró plenamente la cruz que Dios le tenía preparada, desapareciendo el 9 de agosto de 1942.

\* \* \* \*

Dijimos al principio que, en este acontecimiento editorial de una nueva colección, veíamos un *acontecimiento de familia*, dentro del catolicismo alemán. Después de haber mostrado la actualidad de la colección, el carácter eclesial de la misma, sus riquezas religiosas, se entenderá por qué añadimos enseguida que deseábamos fuera imitada tal colección entre nosotros. Porque también nosotros necesitamos dar a conocer, entre los de nuestra lengua y cultura, nuestras riquezas de fe, de doctrina, de liturgia y de amor.

M. A. FIORITO, s. i.

CONRADUS BERTI, *Methodologiae theologiae Elementa*. (16,5 x 24 cms.; 251 págs.). Desclée, Roma. 1955.

Este libro de Berti es curioso: varios críticos se han manifestado sorprendidos por su contenido, señalando que no correspondía enteramente a lo que su título parecía prometer (Cfr. Ang., XXXIII (1956), 446; Ci Cat., 108-II (1957), 415; RET., XVI (1956), 388; RSPT., LXI (1957), 519; Salm., III (1956) 280). Tal vez debiera haberse titulado *Elementos para una sistematización de la teología*, evitando así que sus críticos la parangonaran con otras *metodologías teológicas*, como las de D'Herbigny (período clásico), o las Glorieux o Camps (período moderno).

El *principio* fundamental de la sistematización de Berti es Dios-Amor (principio remotísimo); y los *pasos* sistemáticos (principios remotos) son la Trinidad, Cristo-Hombre y Cristo-Iglesia, Magisterio y, finalmente, el mismo Teólogo; y los *ejercicios* sistemáticos (principios próximos) son la inquisición, la recepción, la determinación, custodia, contemplación... difusión y defensa de la doctrina y, finalmente, la refutación de los errores. La *aplicación*, de toda esta sistematización, a la teología —mejor diríamos, a la enseñanza teológica de las clases— da lugar a los tratados fundamentales: dogmática, moral, ascético-mística y pastoral. Sigue una *apéndice* —a esto queda reducida la filosofía, en el sistema teológico de Berti— que trata de la filosofía perenne.

Tal es, a grandes rasgos, la sistematización teológica de Berti. En su desarrollo, insiste mucho en Dios-Amor, que se manifiesta en la Trinidad, creación, ruina, recreación, movimiento circular de ida y de retorno y, sobre todo, en la concordia universal.

Este rígido sistema tiene acá y allá, toques personales: no sólo palabras (que a veces, como algún crítico observa, redundan un poco) sino también observaciones que muestran cómo toda esa superestructura sistemática está —de hecho— animada por el corazón ferviente de su autor. Pero —y esta es nuestra principal crítica al libro— es tan excesiva la sistematización, que al lector le resulta difícil descubrir ese núcleo vital del libro. Tal vez el oyente de Berti —porque este libro es el resumen esquemático de una vida consagrada a la enseñanza teológica—, en contacto con su misma persona, advierta de inmediato la vitalidad contenida en esta sistematización. Y, en este sentido, podríamos decir que el libro de Berti, además del inconveniente de su título, padece de la ausencia de la persona de su autor: sus frases, fuera del contexto vital de su propia personalidad, e impresas en el mudo papel, pierden fuerza, y no comunican más que un sistema cuasi-geométrico.

Asistimos hoy a un serio esfuerzo de síntesis, por parte de los teólogos, tanto los especialistas como los profesores: la exigencia pastoral —basada no solamente en la pedagogía humana, sino también en la pedagogía de Dios, tal cual ella se manifiesta en la Escritura y en la Tradición— ha hecho caer en la cuenta de la importancia de la *concentración* de la verdad revelada en cuerpo doctrinal, orgánico, y denso de contenido. La clave del éxito, tanto en la enseñanza de la teología como en la acción pastoral, es la visión sintética del objeto de la fe: la síntesis, que distingue lo esencial de lo secundario, nos deja captar la armonía del conjunto, y nos permite sentir la plenitud de nuestro acto de fe.

El *Reino de Dios* de los sinópticos, el *Cristo* paulino, la *recapitulación* de San Ireneo, son otros tantos antiguos esfuerzos de síntesis. Y, en nuestros días, la idea del reino de Dios y su *justicia*, paso del pecado a la gracia, por nuestra incorporación a Cristo (Lemonnyer), la *redención*, como misterio de muerte y vida (Prat), el *teocentrismo trinitario* y su comunicación (Mercier), el *Cuerpo místico* (Mersch), o la Persona viviente de Cristo (Gillet), son otros tantos puntos de vista sintéticos, que no agotan las posibilidades humanas, y

que dan lugar a diversos planteos teológicos (Cfr. G. DE BRETAGNE, *Pastorale Catéchétique*, Desclée, París, 1953, pp. 196-202).

Junto a todos estos esfuerzos, el libro de Berti, a pesar de su valor personal, puede resultar algo deslucido, por culpa más bien del estilo, excesivamente esquemático, y algo ampuloso. Y es una lástima, porque —como decíamos al principio— hemos podido advertir acá y allá observaciones personales e interesantes.

M. A. FIORITO, S. I.

VICTOR MASSUH, *El Didlogo de las Culturas*, Ministerio de Educación y Justicia de la Nación, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1956.

La visión de la historia que Víctor Massuh nos presenta en este libro, es más bien un panorama de los estudios hechos por otros historiadores y filósofos contemporáneos. En un primer capítulo esboza resumidamente la filosofía de la historia de Jaspers. *La historia es para el ser humano el campo donde entablará su comunicación con la trascendencia*; pero la trascendencia de Jaspers, tal cual la presenta el autor, no deja de ser una trascendencia humana, trascendencia que nada dice del ser absolutamente trascendental que es Dios, y que es quien le da todo su sentido a la historia. El autor nos dice con verdad que *el sentido de la historia está en aquello que lo sobrepasa*. Pero le queda por decir que en último término aquel que está más allá de la historia, y que le da su sentido último es Dios.

Haciendo lo que el autor ha llamado una metafísica de la historia en el primer capítulo, nos presenta lo que, en su acepción moderna, se llama una sociología de la historia; o como lo llama el autor, *una visión culturalista de la historia*.

Desde el capítulo segundo hasta el quinto, desarrolla ampliamente la relación entre oriente y occidente.

En primer lugar el autor se hace eco de la teoría de Northrop, sobre la complementación de las dos civilizaciones, oriente y occidente, afirmando que son necesarias ambas para que el hombre tenga una noción adecuada y verdadera de sí mismo, y de su universo.

En segundo lugar presenta la posición de Francisco Romero, quien establece la superioridad de los supuestos fundamentales de la filosofía occidental sobre la oriental. El oriente tiende a abandonar los derechos de la persona ante el cosmos y la sociedad, mientras que el occidente trata de dominarlos sin fundirse en lo objetivo.

También se refiere el autor al ya muy trillado tema de la crisis del occidente y su relación con el oriente. Pero, profundizando más en esta misma relación, se pregunta si la influencia que una cultura tiene sobre la otra es causa de los cambios de creatividad, o si estos cambios se deben a una exigencia de equilibrio interno. El autor se pronuncia a favor de esta última posición.

A medida que una civilización se hace cada vez más unilateral en su aprecio de los valores culturales, ella misma siente la necesidad de integrar otros valores que encuentra desarrollados en otras culturas.

Dejando la relación existente entre las dos archi-culturas, oriente y occidente, el autor pasa a hablar de la fisonomía del mismo occidente, refiriéndose en gran parte a las ideas históricas de Crane Brinton. El historiador norteamericano revela a través de los valores culturales del occidente, y de las épocas que más influyeron en el presente histórico, *un entusiasmo por el occidente que es muy poco occidental*.

Por lo contrario, la visión, que Europa tiene de sí misma, es más pesimista. Recién borradas las huellas de una lucha fratricida, de la cual el autor se lamenta, sobre todo de los campos de concentración, y frente a la posibilidad de una guerra atómica, Europa se plantea el problema del sentido de su propia historia con una verdadera inquietud existencial.

En el estudio que el autor realiza de las raíces de la cultura occidental, no puede menos que decir unas palabras sobre lo que él llama, en una frase poco feliz, *"el redentorismo cristiano, que vino urgido por establecer un diálogo vivo entre los hombres"*. El autor manifiesta evidentemente su ignorancia del tema que desarrolla en dos breves páginas. En ellas no hace mención alguna de la Iglesia Católica, apenas si usa la palabra religión, no habla de la caridad cristiana ni de la vitalidad sobrenatural que es el fundamento de todo impulso apostólico. El redentorismo cristiano, según el autor, es un valor humano que ha perdido su fuerza: *la intuición redentorista se debilita*, afirma, confirmando con sus propias opiniones la realidad que constata.

Pero ahondando en las posibilidades de la situación actual, nos presenta lo que parece ser el mensaje de todo el libro, y que en un tono cálido y entusiasta llama *la gran tarea: procurar que la pujante diversidad de las culturas no culmine en un encuentro hostil, sino en un diálogo mundial*.

Finalmente, en un interesante análisis, presenta la posición de América latina frente a las demás culturas. Heredera de una cultura occidental, América latina se ha sentido desamparada de todos; y, por lo tanto, a través de un auténtico olvido de sí misma, puede llegar a ser la heredera de todos.

En este capítulo el autor refleja una realidad innegable: el desarraigo de América de su tradición hispánica, y de su raza nativa. Pero sólo el tiempo podrá probar que este desarraigo conduzca a una apertura a toda creatividad humana. Al que tiene poco, se le puede dar mucho, o se le puede quitar lo poco que tiene. Pero con todo, ninguno negará que América latina es un mundo de posibilidades inexploradas, y de enormes capacidades todavía latentes.

Finalmente, es de lamentar que el autor no haya documentado su libro de manera más científica, mostrando de dónde saca sus citas.

El diálogo de las culturas está bien presentado; pero tendrá que admitir el autor, al buscar el sentido último de esta gran empresa humana que es la historia, la existencia de ese ser metahistórico y trascendente, que es Dios, cuyo Hijo penetró en la historia y tomó una forma de Hombre.

M. PETTY, S. I.

MARY CLABAUGH WRIGHT, *The last stand of Chinese Conservatism*. The T'ung-Chih Restoration, 1862-1874 (17 x 24 cms.; X-426 pgs.). Stanford University Press, Stanford, California.

El autor, que es Profesor adjunto y Conservador de la Colección China en el Hoover Institut and Library de la Stanford University, estaba ampliamente capacitado para presentarnos este interesante análisis de uno de los períodos más agitados de la historia de China en el siglo pasado. Con el nombre de T'ung Chih Restoration se designa el esfuerzo realizado por las clases dirigentes en China, durante los años de 1862 a 1874, para obtener un Estado capaz de funcionar efectivamente en el mundo moderno que, de modo tan violento, había irrumpido en las costas chinas a partir de la Guerra del Opio. Dicho esfuerzo presenta un carácter eminentemente conservador, vale decir procuraba enfrentarse con un mundo enteramente nuevo apoyándose en los tradicionales valores e instituciones chinos. Es verdad, las esperanzas tanto de los gobernantes chinos como de los diplomáticos y gobiernos extranjeros se vieron frustrados. El referido programa restaurador o conservador falló en última instancia y es precisamente en las causas del fracaso que se halla el terreno de exploración histórica del autor. Por lo pronto se nos hace notar que el resultado final no ha de cerrarnos los ojos sobre las adquisiciones y victorias, parciales pero valiosas, obtenidas; supresión de la rebelión, rehabilitación económica, éxitos diplomáticos, restauración efectiva de la administración y renovamiento de la ideología confucianista. Sin embargo en todo momento aparece claramente que la intención definida del autor es la de echar abajo las interpretaciones simplistas que atribuyen el fracaso final a la presión militar, diplomática y comercial (por no añadir también misionera) de Occidente. No se trataría pues de inculpar la agresión imperialista sino simplemente reconocer que los principios mismos del Confucianismo en que se procuraba apoyar la restauración eran incapaces de producir dicho fruto. Ni siquiera se debería, como suele asimismo hacerse, alegar la decadencia del poder Manchú o la inepticia de los Mandarines. Como una confirmación aparece el último capítulo sobre el mismo esfuerzo restaurador realizado casi 70 años más tarde por el Kuoming Tang cuya catástrofe total es de todos conocida. La documentación utilizada es extraordinaria y es esto lo que hace su libro de sumo interés para el conocimiento de lo que el autor llama: el más perfeccionado, el más consecuente, y el más ampliamente documentado programa conservador de toda la Historia. Sin disminuir los méritos de este trabajo, es demasiado patente el intento que anima al autor de absolver al Occidente de casi toda responsabilidad. Ello le hace caer en un simplismo opuesto al simplismo interpretativo que él quiere combatir: los otros arrojan el fardo de la culpabilidad sobre el imperialismo agresivo de Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Rusia; él, por lo contrario, lo pone casi enteramente sobre los hombros del Gobierno, letrados y generales chinos. La interferencia constante de las potencias extranjeras en los asuntos interiores de China y el empleo de la violencia por los diversos Cónsules y Enviados no ha podido sin embargo ser eliminado. Es cierto que se hacen notar algunas medidas disci-

plinarias con que fueron castigados o, mejor dicho, amonestados aquellos diplomáticos cuya brutalidad apareció excesiva. ¿Pero basta ello? La misma opinión pública inglesa, aun no plenamente informada, se sublevaba contra el abuso de la fuerza de quienes se presentaban como defensores del derecho. Y es éste un punto que el autor deja constantemente en la sombra: ¿defensores de qué derecho? Del derecho que les había dado una de las agresiones más injustas que conoce la Historia como es la guerra del Opio y las medidas ulteriores que llegan hasta la caída de las bases de Takú. Sin duda alguna que es notable el empeño que pusieron las diversas naciones occidentales presentes entonces con sus fuerzas en China para sostener los esfuerzos tendientes a la restauración. Y este apoyo aún en la oposición a los propios comerciantes y misioneros nacionales que hacían de las franquicias obtenidas por Occidente un uso que minaba la autoridad del Gobierno Chino. Pero, por la correspondencia que el mismo autor nos presenta, bien aparece el lado interesado de dicha política. Se procuraba obtener la constitución de un gobierno sumiso a la presión diplomática con la necesaria autoridad interna que le permitiera hacer efectiva su sumisión aún en los más remotos rincones del imperio. Los métodos violentos que hasta entonces se habían empleado y que siguieron empleándose aún más tarde no eran tolerados por la opinión pública de la metrópoli. El autor se muestra por otra parte bastante hostil al esfuerzo de los misioneros. Sin duda alguna que ellos han pretendido contar y aún a veces han solicitado la ayuda material y bélica de sus respectivos gobiernos para realizar su obra de evangelización. Pero lo que el autor no pone suficientemente en claro es que dichas medidas nunca fueron solicitadas contra el legítimo gobierno de China sino contra los excesos del banditismo regional que el gobierno central era incapaz de controlar. Esto no quiere disminuir el carácter abusivo de la intromisión extranjera que con sus cañoneras e intimaciones ofendía los más legítimos sentimientos nacionales. Estas críticas no pretenden restar méritos al gran valor de clarificación que muchos análisis del autor nos ofrecen, ni ocultar el carácter de casi imprescindible que su libro adquiere para un conocimiento ponderado de la última mitad del siglo XIX. La presentación y las notas, como asimismo los diversos índices son muestra de los trabajos acabados a que nos tiene acostumbrados la Stanford University Press. Hechas las salvedades que señalamos, no podemos menos de recomendar la lectura de este libro a quienes se interesen por la situación actual de China.

M. VIRASORO, S. I.

GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. I. — Bilan du XIII<sup>ème</sup> Siècle. (25 x 16 cms.; XI-217 págs.). Nauwelaerts, Louvain-Paris. 1956.

La obra de Lagarde alcanza su tercera edición, y se destaca nuevamente como uno de los aportes más importantes en el estudio, siempre atrayente, de

la conciencia laica en los Estados modernos. Los más diversos sectores señalaron, ya al aparecer su primera edición, en 1935, la profundidad con que su autor abordaba el tema.

Lagarde halla el origen de la misma palabra *laico*, como compañera constante del cristianismo y, en especial, de la Iglesia católica. Hecha esta constatación, el interés de su obra se centra —en el primer tomo que comentamos— alrededor del estudio de las relaciones de dos poderes, Iglesia y Estado, al declinar la Edad Media.

Es indudable que la aparición de la Iglesia provocó, ya en los jurisconsultos romanos, una preocupación por su estatuto legal; por lo mismo puede decirse, como contemporáneamente lo observó Renard, que el concepto de institución es el aporte más valioso del catolicismo a la doctrina general del derecho.

La frase de Cristo, "Dad al César lo que es del César...", separó para siempre, y cortó de raíz todo intento de cesaropapismo o de teocracia; tentación frecuente, no sólo en los hombres de estado, sino también en los de la misma Iglesia. Lagarde resume admirablemente en el cap. I la historia de tales tentaciones hasta comienzos del siglo XIII, para preparar el ambiente en el que se desarrollaría el nacimiento del espíritu laico.

Cuatro capítulos describen luego la posición excepcional de la Iglesia y el apogeo del poder pontifical en ese siglo XIII. El autor señala, al mismo tiempo, los excesos de algunos defensores de esa posición del Papado, como una de las causas de la reacción que se seguirá. Es interesante observar cómo las distintas herejías que surgen entonces señalan ya la posición, dentro de la misma Iglesia, de adversarios irreconciliables con un prestigio demasiado mundano del Papado.

Otros cuatro capítulos analizan la situación de la sociedad política en la centuria del 1200. El estado moderno comienza entonces a perfilarse y los estudios del derecho romano durante los siglos XI y XII hacen renacer el concepto del *poder público*, que provocará los primeros choques. Un juridicismo demasiado naturalista acelerará ese proceso. No olvidemos que todo el movimiento aristotélico tiende a sobreestimar la naturaleza humana, y sólo el genio de Santo Tomás consiguió darle ese equilibrio con la fe, que en muchos otros de los comentaristas del Estagirita será imposible encontrar.

La situación peculiar de ambas sociedades, Iglesia y Estado, produce los primeros choques, que se manifiestan en una hostilidad creciente de los laicos hacia la Jerarquía y el clero en general. La conciencia nacional, que se despierta en Inglaterra y Francia, se hace visible en una defensa de los derechos de las iglesias nacionales. La Iglesia galicana y la anglicana tienen aquí sus primeras manifestaciones y defensores. El autor hace resaltar el amplio sentido secularista que tuvo la Inquisición. Es decir, los príncipes la deseaban, porque les posibilitaba su intromisión en asuntos espirituales.

En el último capítulo, Lagarde estudia el sentido de la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Chocan allí dos corrientes de opinión: la de los extremistas en la defensa de los derechos temporales del Papado, y la de los defensores de la supremacía del príncipe secular. Más que Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, los protagonistas de este duelo son Gil de Roma y Nogaret.

La Bula Unam Sanctam, cuidadosamente estudiada por Lagarde, y el atentado de Anagni, marcan el apogeo de ambas posiciones.

La maestría con que Lagarde se mueve, en medio de innumerables documentos y estudios doctrinarios, hacen de su obra un tipo maestro de estudio histórico-jurídico. Todo el proceso de las ideas aparece delineado con mano segura; y el ambiente de la gran Edad Media al comenzar su declinación, imprescindible de conocer para comprender el mundo moderno, se nos entrega a través de la labor de una inteligencia segura y profunda.

El primer tomo de esta monumental obra se cierra, desbrozado ya el camino para el estudio de los aspectos sociales de la escolástica, y de los teóricos del laicismo, Marsilio de Padua y Ockam.

Esta tercera edición, precisa y reorganiza algunos puntos. Esperamos contar con toda la obra dentro de poco tiempo. El tema de la construcción de la ciudad, fuera de toda influencia de la religión, no ha perdido nada de su interés, ni de su actualidad.

F. STORNI, S. I.

## LIBROS RECIBIDOS\*

**Les Etudes Bergsoniennes**, vol. IV. (15,4 x 20,5 cm.; 256 págs.). Albin Michel, Paris. 1956.

Este nuevo volumen se abre con el tema de la historia en Bergson, tratado por R. Polin y R. Aron (Cfr. *GM.*, XII (1957), 180-182, breve pero interesante comentario de F. Battaglia). A continuación, S. Dresden trata de la estética en Bergson. De los estudios siguientes, queremos llamar la atención especialmente sobre el de L. Husson, quien estudia la libertad en Bergson, con mucho acopio de textos, y buen sentido crítico. Entre las crónicas, nos ha interesado la que se refiere a Italia, por la abundancia de autores mencionados. Cierra la publicación una bibliografía bergsoniana, complementaria de las ya conocidas, y que abarca, año por año, desde 1945 a 1952.

**Maurice Vanhoute, La Méthode Ontologique de Platon.** (17 x 24 cms.; 193 págs.). Nauwelaerts, Louvain, 1956.

Descripción de las etapas del método platónico, a través de los diálogos. Discusión de los principales trabajos publicados hasta ahora sobre el tema. El autor opta por la tesis de una cierta dualidad en el método de Platón (que no es un dualismo en el pensamiento del maestro): son dos líneas en su origen, que tienden a unirse en una armonía superior. La introducción, expone el método de trabajo del autor. La primera parte del libro, expone las interpretaciones de Festugière y Loriaux, y las critica. La segunda parte del libro, expone largamente la propia sentencia. La conclusión de todo el libro es un buen resumen de la dualidad del método platónico, siguiendo la evolución, a través de los Diálogos, de la noción platónica de inteligibilidad. Cierra el libro una completa bibliografía del tema, y un índice de los principales textos platónicos estudiados.

**Johannes B. Lotz, Das Urteil und das Sein.** (16 x 23.8 cms., XXIII y 218 págs.). Verlag Berchmanskolleg, Pullach, 1957.

Segunda edición de la obra del mismo autor, agotada, que se titulaba "Sein und Wert": reestructuración, en busca de la raíz metafísica del tema primitivo,

\* En esta sección, mencionamos las revistas con las mismas siglas de la sección adjunta, FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS.