

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ROBERTO ZAVALLONI, *La Libertà personale nel quadro della Psicologia della condotta umana*. (17 x 23 cms.; 310 págs.). Vita e Pensiero, Milano. 1956.

Esta nueva obra de Zavalloni es, simultáneamente, un buen instrumento de trabajo, y una positiva contribución a la solución del problema de la libertad. Parte de un examen completo y sistemático de los datos de la experiencia, para llegar a una visión sintética del problema y su solución. La experiencia se entiende la de los psicólogos en sus laboratorios; o la común de todos, en cuanto puede ser indagada sistemáticamente. Y la síntesis se limita al campo psicológico, sin llegar a lo metafísico.

El libro tiene dos partes. En la *primera*, presenta una visión histórica, y un análisis de los determinantes de la conducta humana. Examina los estudios objetivos y las investigaciones de la psicología moderna, en su doble orientación metodológica: la experimental, y la clínica. Lo importante es, en esta parte del tratado, conocer en qué medida puede admitirse la influencia de los factores inconcientes, dentro de la concepción del hombre que defiende su libertad y su responsabilidad en sus acciones más típicas. En la *segunda* parte del libro, se interpretan, en el plano de la valoración teórica, los datos de la experiencia anterior, y sus consecuencias en la vida ético-social, y pedagógica. La conducta libre del hombre no se presenta como un fenómeno independiente del motivo de la volición, sino como sumergido en él, pero emergiendo al mismo tiempo de la compleja motivación del obrar humano. Las dos partes del libro, análisis psicológico y valoración teórica, tienen por objetivo verificar la siguiente hipótesis de trabajo: el hombre normal es el artífice conciente y responsable de su conducta.

El libro quiere ser pues *un puente tendido* entre el determinismo, que es la única hipótesis en que la ciencia puede tener sentido, y la autodeterminación, que es la hipótesis necesaria en la verdadera terapia. Cfr., a este propósito, A. ROLDÁN, *Diecinueve zonas de determinismo en la actividad del hombre, compatibles con la libertad*, Pens., 12 (1956), pp. 453-458.

El título del libro, *Libertà personale*, pero sobre todo el subtítulo, *nel quadro della psicologia della condotta umana*, caracterizan la escuela a la que pertenece el autor, que no quiere separar ninguna de las actividades humanas de la totalidad del hombre. De allí el análisis de todos los elementos que concurren en la producción del acto libre, estudiando por separado las escuelas que

ponen mayor énfasis en cada una de los determinantes, y aún le atribuyen valor exclusivo. Todos estos elementos concurren a formar el acto libre, porque éste no es el acto de una potencia descarnada —en esto insiste mucho Zavalloni— sino del hombre completo, con determinantes fisiológicas (reflejos), y determinantes psicológicas diversas (sugestión, inconciente, etc.). Concurriendo todos estos elementos dispares, es natural que el acto libre resultante sea de toda la personalidad, y no de una sola potencia: no se debe decir que la voluntad, sino que la personalidad es libre; entendiendo personalidad en sentido psicológico, y no metafísico (como lo hace en general la escolástica, al atribuir todos los predicados a la persona, último supuesto metafísico). El conjunto de las potencialidades humanas es capaz de emitir un acto libre.

Es muy importante e interesante la función de causalidad que Zavalloni atribuye a la personalidad, pues con ella llega al verdadero concepto de auto-determinación, que caracteriza al acto libre humano. La causa de este acto no es el motivo, que es todavía externo a la personalidad, aunque justifica al acto, y es una condición del mismo; y aún pueda considerarse como causa final, pero no eficiente (la causa final, al menos en esta vida, no puede determinar nunca al acto de elección). La motivación es, en el hombre, múltiple; y la que implica mayores dificultades es la motivación inconciente. Pero ésta pasa por el plano de la conciencia, y es aceptada o no —aunque se desconozca su origen— con libertad. Podrá pues haber limitación en la conciencia de los motivos, pero esto no implica necesariamente la limitación de la libertad que de hecho se da. El origen de los impulsos no constituye el acto libre, pues los presupuestos esenciales del mismo son la conciencia y la voluntad. La limitación de la conciencia de los motivos implica una limitación de la libertad; pero si el dinamismo psíquico excluyese siempre una valoración *personal* de los motivos, no habría libertad (y tal no es el caso del hombre).

La obra de Zavalloni se pone en la línea de las contribuciones modernas de la filosofía perenne a la solución del problema, siempre actual, de la libertad humana. Mientras otros autores, como G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin; Die menschliche Willensfreiheit*, Schwann, Düsseldorf, 1954, A. ANTWEILER, *Das Problem der Willensfreiheit*, Herder, Freiburg, 1955, y J. DE FINANCE, *Existence et Liberté*, Vitte, París, 1955, se colocan en el plano metafísico y aún ontológico (como el último de los citados), Zavalloni ha preferido el plano más psicológico (o científico). En una filosofía como la nuestra que, por ser cristiana, es humana y *nihil humani a se alienum putat*, todos estos puntos de vista son necesarios, y se complementan. Cfr., a este propósito, G. BORTOLASO, *La Libertà come potere di scelta*, CivCat., 107-IV (1956), pp. 411-420, y *L'atto di scelta e la libertà*, CivCat., 108-II (1957), pp. 480-490.

El punto de vista de Zavalloni puede interesar a un grupo, numéricamente mayor, de contemporáneos, psicólogos, médicos, pedagogos; y acercarlos al otro punto de vista, más metafísico y aún ontológico, sin el cual una antropología quedaría encerrada en el hombre y, por lo tanto trunca.

La *bibliografía*, abundante y selecta, responde al punto de vista indicado,

y comprende las obras usadas en el mismo texto, abarcando los últimos sesenta años, que tan fecundos se han mostrado —desde el punto de vista psicológico— en el estudio de la libertad.

Los *índices*, el de autores estudiados, y el temático, que señala realmente los principales temas, facilitan el uso de la obra como instrumento de trabajo.

La breve *presentación* de Gemelli, que abre la publicación, es orientadora; y la *conclusión*, con que el mismo autor cierra su obra, es clara.

MAURICE VANHOUTE, *La méthode ontologique de Platon* (17 x 24 cm.; 193 págs.) Nauwelaerts, Louvain. 1956.

El libro que comentamos es una paciente inquisición que, siguiendo paso a paso las peripecias de la evolución metodológica en los diálogos de Platón, trata de caracterizar su método ontológico.

La *tesis* del autor es que existe cierta *dualidad* en el método platónico. No un dualismo, que implicaría un cambio metodológico, o una opción alternativa, que recurriría a veces a la intuición o a la mística, para fundar sus especulaciones, y a veces a la ciencia o a las matemáticas; sino una dualidad propiamente dicha. Consistiría en una doble tentativa, que *históricamente* se sucede, y se manifiesta preferentemente en dos grupos de diálogos (los de la madurez, y los de la vejez); pero que *lógicamente* corresponde a un único esfuerzo por superar el impasse en que lo pone su *Parménides*. El *arte dialéctico* de Platón sería único y constante, digno del maestro de la Academia, que trata de alcanzar una armonía superior a través de dos tentativas distintas, que se separan en el punto de partida —el ya citado diálogo de *Parménides*— pero que apuntan al mismo objeto ideal, característico de su espíritu.

“Hablar de una cierta dualidad —precisa el autor con cuidado— equivale a negar el dualismo, que implica un cambio definitivo de sentencia; mientras la dualidad, si bien importa un cierto apartamiento en el punto de partida, implica, en último término, una tendencia a volver a encontrarse a sí mismo en una armonía superior” (pp. 3-4).

La *hipótesis de trabajo* de Vanhoute es una división de los diálogos platónicos en dos grandes grupos: el de la madurez, que comprende a *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*; y el de la vejez, que comprende a *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, y *Filebo*. No hay un abismo entre estos grupos de diálogos; y el autor pone especial cuidado en mostrarnos la transición entre ambos, a propósito de lo que él llama la crisis metodológica de Platón (*Parménides*, II parte, cap. III, pp. 86-90). Y si se limita, en su presente trabajo, a los mencionados diálogos, es porque no cree encontrar, en los otros, precisiones explícitas y teóricas sobre la dialéctica platónica.

El *problema* central del libro es el de la unidad o dualidad del pensamiento platónico; problema planteado a partir de Lutoslawski (1879), y que aún hoy se discute; y que tomó nuevo impulso por dos obras modernas, la de Festugière (1936), y la de De Vogel (1936).

El *punto de partida* de nuestro autor ha sido una observación de Robin, en su obra sobre Platón. Y el *camino* que sigue en su investigación, es parecido al de otros investigadores, como Moreau, en sus estudios sobre el idealismo platónico; y Kucharski, en sus estudios, más bien psicológicos, sobre los procedimientos dialécticos de Platón; y aún Aristóteles, en la exposición que éste hace, en su *Metafísica*, de la doctrina platónica de las ideas y de los números (pp. 9-13).

La *originalidad* de Vanhoute reside en su insistencia sobre el aspecto *epistemológico* del problema: "pour nous, cette dualité —que es la tesis de este trabajo— réside essentiellement dans la manière de résoudre le problème épistémologique" (p. 12, nota 1). Desde este punto de vista, habría que decir que, en los diálogos de la madurez, la captación del ser es *una intuición de los inteligibles y sus relaciones, con prescindencia de lo sensible*; mientras en el periodo de la vejez, se trata de una construcción basada sobre los inteligibles y los sensibles, *por medio de los géneros comunes a ambos*. La dualidad de pensamiento es, en Platón, metodológica; y lo inteligible son siempre relaciones o combinaciones de las mismas; y nunca la Idea ha sido —como lo ha pretendido una interpretación simplista— un concepto hipostasiado, o una idea general.

Pero si el presente trabajo es epistemológico, la *intención* de su autor va más allá: no es sino la introducción a un estudio sobre la noética u ontología del conocimiento en Platón. Por eso, en el presente trabajo, Vanhoute prefiere atenerse a los textos teóricos de Platón, en los que éste expone su concepción de la función epistemológica de la inteligencia humana. Goldschmidt no cree suficiente este procedimiento, pero a Vanhoute le parece legítimo (p. 5), porque lo que ahora pretende es captar la enseñanza de Platón sobre *la naturaleza de la inteligencia*, en su función epistemológica; y, en este sentido, los textos teóricos del maestro importan mucho más que las aplicaciones que el mismo haya llegado a hacer (p. 6).

La *introducción* es una breve y clara presentación de los trabajos de otros investigadores sobre el método platónico: los de la primera fase, a partir de Lutoslawski, hasta llegar a Diès; y los de la segunda fase, ya no respecto de las Ideas, sino sobre el mismo método dialéctico, que se inicia con Festugière y De Vogel. La introducción termina con una referencia a Aristóteles: Vanhoute reconoce que su trabajo, sin haberse inspirado en la interpretación del Estagirita, se aproxima sensiblemente a la misma.

El trabajo de Vanhoute se divide en dos partes, y se cierra con una conclusión. La *primera parte* expone y critica la interpretación de la unidad del método platónico (Festugière, Loriaux). La *segunda parte* expone y defiende sus propios argumentos en favor de la dualidad en el método.

Esta segunda parte, la más importante de la obra, se divide en cuatro grandes capítulos. El *capítulo primero* nos introduce en el método platónico, exponiendo sus elementos secundarios: el diálogo, las Ideas, la reminiscencia, la participación, y las ciencias. El *capítulo segundo* entra en materia, exponiendo el método intuitivo en los diálogos de la madurez (primera etapa del proceso metodológico en Platón), e insinuando sus dificultades, de las que el mismo

Platón era conciente. El *capítulo tercero*, que es central, expone la crisis metodológica de Platón, tal cual se retrata en sus Parménides. El *capítulo cuarto*, último de esta segunda parte, expone el método dialéctico de los diálogos de la vejez, en dos etapas: dialéctica menor, y dialéctica mayor; y su valoración sintética. La *conclusión* de todo el trabajo, resume el curso completo de la investigación, caracterizándolo por la evolución que, de los diálogos de la madurez a los de la vejez, ha experimentado la noción de inteligible.

* * *

Los argumentos que maneja Vanhoute para probar su tesis, son de dos tipos: los que se refieren a los elementos metodológicos secundarios, y los que se encuentran en el mismo método dialéctico.

Respecto de los elementos secundarios del método, se notarían los siguientes cambios (pp. 32-41): de la búsqueda de la verdad en común (diálogos) se pasa al recogimiento del alma en sí misma (silencio); de las Ideas o formas, a nuevas categorías (ser y no ser, semejanza y desemejanza, identidad y diferencia, etc.); de la reminiscencia (que sería abandonada, contra la interpretación de otros autores) a la comunidad genérica; la participación sería abandonada definitivamente; y las ciencias positivas serían tenidas más en cuenta, valorizándose en forma pareja la experiencia sensible.

El método intuitivo, propio de los diálogos de la madurez, abarcaría dos dialécticas, la ascendente y la descendente: la primera, hacia las Ideas (entre las que hay igualdad), que se realiza por vía de hipótesis racional (Fedón), por ascesis estética (Banquete), y por intuición del principio absoluto (República); la dialéctica descendente, en cambio, no tiene tanta importancia en esta serie de diálogos, y por eso es someramente tratada por Vanhoute. La valoración de este método intuitivo (pp. 70-85) consiste en la enumeración de los medios para llegar a él, que son la separación, la reminiscencia, el mito, la estética, y las ciencias; para terminar exponiendo sus principales dificultades.

Este es el momento histórico que Vanhoute caracteriza como de *crisis metodológica* (pp. 86-90), hecho patente por el mismo Platón en su Parménides. Este diálogo sería un artificio para representar en bloque, y en una forma apremiante, las dificultades encontradas por el mismo Platón a lo largo de los diálogos anteriores. Sería algo así como un esfuerzo de sinceridad intelectual, para librarse de una vez por todas del espectro del fracaso. El nudo de la dificultad se hallaría en el mismo método —tal cual se expone teóricamente en los diálogos anteriores al Parménides— que pretende llegar a lo inteligible en lo sensible, para luego pasar de lo inteligible a lo sensible.

En este punto Vanhoute pone especial cuidado en distinguir su interpretación de la de De Vogel (pp. 88-90): este autor habla de una *revolución*, cuya señal sería la admisión del no-ser; mientras Vanhoute prefiere hablar de una *superación*, en busca de nuevas categorías, comunes a lo inteligible y a lo sensible y que, por tanto, no se dejan encerrar en uno ni en otro plano.

* * *

Interrumpiendo la exposición que estamos haciendo del trabajo de investigación histórica de Vanhoute, quisiéramos aprovechar este momento para hacer una observación especulativa sobre la importancia del problema del *método* en la solución del problema *ontológico*.

El hombre tiene sus *formas de pensar*, de las que no se puede evadir en un primer momento; ni se debe dejar encerrar en ninguna de las *formas de ser* que va experimentando, porque puede trascenderlas a todas, apuntando al *ser en cuanto tal*.

La búsqueda del *ser en cuanto tal* tiene, en el hombre, dos etapas: en una, lo busca entre las *formas de ser*; y en la otra, entre las *formas de pensar*. La primera etapa es más *intuitiva*; y la segunda, es más *abstractiva*.

El orden histórico de estas dos etapas, la intuitiva y la abstractiva, es, en el fondo, indiferente; lo que importa es la intención última de la búsqueda, que no debe ser el *llegar* al ser, sino meramente el *ajuntar* al mismo. Porque, cuando la inteligencia llega, quiere decir que se ha *detenido en una forma* de ser (si es una inteligencia de tipo intuitivo), o en una forma de pensar (si lo es de tipo abstractivo); y ni las *formas del ser* ni las *formas de pensar* agotan las posibilidades del *ser en cuanto tal*.

La búsqueda del ser en cuanto tal debe ser, en el hombre, una *continua búsqueda*: es decir, *pura intencionalidad*, tendencia, orientación hacia el ser. Y, en esta búsqueda, hay que hacer ambas tentativas, la intuitiva y la abstractiva, que son ontológicamente complementarias.

Platón, como todo hombre —y esto es lo que nos parece haber descubierto claramente Vanhoute— ha hecho ambas tentativas: la *intuitiva* en primer término (por su temperamento intelectual), en los diálogos de la madurez; y luego la *abstractiva* (por sinceridad consigo mismo, que descubre la parcialidad de su esfuerzo), en los diálogos de la vejez. Y si en la primera etapa metodológica se fija más bien en las *formas de ser* (sobre todo, en las inteligibles), en la segunda etapa tendrá en cuenta las *formas de pensar* (categorías que trascienden lo inteligible y lo sensible, porque son abstractamente comunes a ambos). Pero la intención es, en todo momento, *ontológica*, que ni se satisface con lo óntico, ni con lo lógico; y que salva la unidad fundamental de ambos métodos, el intuitivo y el abstractivo, respetando su dualidad humana.

Y si miramos al ambiente intelectual moderno, veremos ejemplos palpables de la misma tentativa ontológica dual: por ejemplo, J. Marechal (Cfr. *Au seuil de la métaphysique*: abstracción ou intuition, en *Mélanges Joseph Marechal*, Bruxelles, 1950, tomo I, pp. 102-180). Y, hasta cierto punto, E. Gilson, en *Etre et Essence*: aunque éste ha sistematizado un poco excesivamente la historia de la metafísica, objetivando demasiado el dualismo esencia-existencia, y no viendo que las tendencias subjetivas correspondientes, la esencial y la existencial, son más bien dos etapas o dos líneas del *pensar ontológico* del hombre, que tienden a converger en el *ser en cuanto tal*.

* * *

Después de estas reflexiones especulativas sobre método y ser, volvamos a Vanhoute. El capítulo cuarto, de la segunda parte que comentamos, es el más largo y detallado de toda la obra. Y con razón, porque es el más personal. Lo divide en tres partes, que tratan, respectivamente, de la *dialéctica menor* (división y síntesis lógica), *dialéctica mayor* (división y síntesis ontológica), y *valoración de la síntesis* de ambas dialécticas.

La primera parte estudia el origen de la dialéctica menor, y la posibilidad de que sea un entrenamiento para la siguiente (pp. 99, 160, 177). La segunda parte, enumera los elementos constitutivos de la dialéctica mayor: los géneros comunes (pp. 107, 109, 111), el analogismo (p. 110), la predicación (p. 113), la imitación (p. 114), y la comunidad de géneros (p. 123). La dialéctica menor procura definir las formas; mientras la mayor, las Ideas. Ambas utilizan la división y la síntesis, pero por diferentes títulos (p. 157): así queda delineado el método sintético, objeto de este capítulo; y se puede señalar el lugar que en él ocupa la intuición, junto con la deducción (pp. 171-172).

La *conclusión* de toda la obra, afirmación definitiva de la dualidad del método platónico, llama la atención sobre una serie de dualidades intrínsecas a dicho método, y que se manifiestan a lo largo de los diálogos: intuición e hipótesis (pp. 174-175), dialéctica menor y mayor (p. 174), método contemplativo y ontológico (p. 176), objeto y camino (p. 176-177), método científico y dialéctico (p. 177), conocimiento sensible y espiritual (p. 177), absoluto y relativo (p. 178).

* * *

El conjunto del libro causa una buena impresión de orden y seriedad. El autor manifiesta dominio del tema, y del texto platónico. Cita abundantemente al mismo Platón, en el texto original y en traducciones; y, cuando la traducción ajena no le satisface, por atribuirle a una interpretación subjetiva del traductor, propone la propia traducción. Cita abundantemente a otros autores que han tratado su tema y temas marginales, no sólo en la rápida enumeración que de ellos hace en la introducción, ni solamente en el capítulo expresamente dedicado a dos de ellos, Festugière y Loriaux, sino también a lo largo de toda su investigación. Más aún, Vanhoute se cita a sí mismo con frecuencia, refiriéndose a los análisis ya hechos, cuando se apoya en ellos; o anunciando los que va a hacer más adelante, cuando quiere adelantar alguna de sus conclusiones.

Como instrumento de trabajo, Vanhoute nos ofrece un *índice de los textos* platónicos estudiados más detenidamente, y una completa *bibliografía*. Únicamente echamos de menos, en esta línea, un índice temático (como el de Festugière, por ejemplo, en su obra similar, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pp. 489-493), que tan útil resulta en esta clase de trabajos; aunque Vanhoute ha suplido en parte tal índice con las citas continuas que, como dijimos, hace de los lugares paralelos de su investigación.

En una palabra, la obra de Vanhoute que comentamos, es seria, pues se realiza con todos los medios del método crítico-histórico, al que ya nos tienen acostumbrados los autores de Lovaina.

Únicamente hemos lamentado que Vanhoute, en ningún momento, ni en la bibliografía, ni el texto, ni siquiera en una nota marginal, haya hecho mención de J. Zürcher, ni de su obra *Das Corpus Academicum* (Paderborn, 1954). Puede discutirse la tesis de este autor, acerca de la genuinidad del actual *Corpus Academicum*, o simplemente no aceptarse (Cfr. C. y F., XII-48 (1956), pp. 65-75); pero no se debe prescindir absolutamente de su trabajo. También él insiste —como Vanhoute, en todo el capítulo IV de la obra que comentamos— en la importancia que va adquiriendo en los diálogos de Platón el método científico; y si interpreta este hecho como argumento en favor de la *dualidad de personas* en la redacción del *Corpus Academicum*, siempre se puede aprovechar la afirmación del hecho, y limitar su alcance a una *dualidad metódica*, en una misma persona. Al fin y al cabo, la dualidad de personas, cuando se trata de un maestro y un discípulo inmediato y fiel, no es tan profunda como cuando se trata de dos personas intelectualmente ajenas, o aún adversarias: es una dualidad personal, dentro de la unidad de la escuela, que es la más fuerte de todas las unidades (cfr. C. y F., XII-47 (1956), pp. 102-112). Por eso, si limitamos el alcance de la argumentación de Zürcher a esa *dualidad* que se suele dar entre maestro y discípulo predilecto, y que, lo repetimos, nunca llega a ser un *dualismo* total, diríamos que la tesis de Vanhoute tiene cierta semejanza con la que se puede deducir de la argumentación de Zürcher.

El hecho de que Zürcher se haya extralimitado en sus conclusiones, no justifica enteramente el que no se tengan en cuenta sus argumentos, cuando éstos pueden perfectamente ser usados para elaborar otra tesis más probable.

Santo Tomás, que debe ser nuestro maestro, no sólo de la verdad, sino de la manera de buscarla, decía que *nullus homo est ita expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat* (*Int II Met.*, lect. 1, n. 275); y, consecuente con este principio de comprensión humana, citaba mucho a los adversarios, no sólo para refutarlos, sino también para apoyarse en lo que decían de verdadero, o en lo que podía ser benignamente interpretado como tal.

M. A. Fiorito, S. I.

RAYMOND POLIN, RAYMOND ARON, S. DRESDEN, LEON HUSSON, etc. *Les Etudes bergsoniennes*, Vol. IV (15 x 20,5 cms.; 256 págs.). Albin Michel, Paris, 1956.

El presente volumen de los Estudios Bergsonianos lleva el número IV y 5 años de retardo con respecto al anterior. Es lástima que estos estudios sigan un ritmo de aparición tan imprevisible, pero sin duda alguna la Sociedad de amigos bergsonianos quiere afirmarse enteramente solidaria del "elan vital" que no conoce otras leyes que la libertad creadora.

Raymond Polin nos ofrece un artículo sobre la existencia de una Filosofía

de la Historia en Bergson, y Raymond Aron añade una nota sobre el mismo tema. Ambos han de ofrecernos sin duda aquí lo substancial de un debate sostenido en 1952 juntamente con Jean Hyppolite y Henri I. Marrou. Con todo no podemos menos de sentir no se haya publicado dicho debate pues el sólo nombre de los participantes garantiza el interés del mismo. Para consuelo nuestro poseemos también el pensamiento de Jean Hyppolite puesto que en el Primer Congreso Nacional de Filosofía tenido en Mendoza en 1949 presentó dos comunicaciones sobre Bergson, la segunda de las cuales versaba sobre *Vida y Filosofía de la Historia en Bergson*". (Cfr. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1949, Vol. I, pp. 442-455 y Vol. II, pp. 915-921. En estos artículos Hyppolite pone de relieve especialmente aquellos puntos que anuncian la problemática existencialista).

Henri Gouhier que también ha tratado el tema de la Historia en Bergson (Cfr. H. GOUHIER, *Bergson et l'histoire des Idées*, *Revue Internationale de Philosophie*, Oct. 1949, pp. 434-444) nos dice que el Bergsonismo aporta al Historiador más que una Filosofía de la Historia un instrumental para pensarla. Y Jean Hyppolite en la comunicación mencionada en el párrafo anterior nos dice que Bergson no ha dado sino indicaciones para una Filosofía de la Historia posible, que ha esbozado una Filosofía de la Historia humana sin tratarla efectivamente.

Tanto Polin como Aron sostienen, en el presente volumen, aunque no sin matizar la aserción, que se da una Filosofía de la Historia en Bergson. Pero a pesar de que esta conclusión es aparentemente contradictoria con la de Gouhier e Hyppolite, no existe tal oposición. En particular vemos una notable coincidencia en el análisis que Polin y Aron realizan por un lado con el que realizaba Hyppolite.

Aron reconoce las dificultades para hallar tal Filosofía ante todo en el hecho que Bergson se niega a establecer una ruptura entre la vida y el espíritu, entre las especies y el hombre. Las Filosofías clásicas de la Historia, aquellas cuya tradición va desde San Agustín a Hegel, separan la humanidad de la vida y unen la Historia a la esencia humana, puesto que en ella y por ella se cumpliría la vocación de la humanidad. La unidad en la sucesión de los imperios, de las sociedades prósperas y de las catástrofes estaría dada por la orientación hacia un término final, que no podría ser alcanzado sino al través de ese largo y doloroso camino.

Nos encontramos pues con una diversa concepción de la Historia; para Bergson ella no es sino el tiempo propio de la vida, el dominio de la libertad creadora en la aparición de lo nuevo, de lo original, de lo imprevisible. Pero Polin nota muy bien que aun cuando la historia trascienda los límites de la humanidad, no podemos llegar a tener una Filosofía de la misma sino con la aparición del hombre. Sólo con él tenemos la posibilidad de hallar un principio de inteligibilidad interior a la historia. Es el hombre quien puede tomar conciencia más o menos clara del impulso que anima el movimiento de la

vida y el espíritu. Y la plenitud de conciencia se realiza en el místico, en una coincidencia parcial con el esfuerzo creador. Son los místicos los que indican de donde viene y adonde va la vida y es a través de ellos que se realiza la penetración del esfuerzo creador en la humanidad.

El sentido de la Historia se nos revela ser la creación de creadores, seres capaces de amar y dignos de ser amados. La creación de la humanidad no se realiza, así pues, sin el hombre que sometido al esfuerzo creador, toda pasividad respecto a él, es capaz de constituirse en creador encendiendo alrededor suyo continuas hogueras de generosidad.

Un sentido de la Historia pero no un término de ella. Polin excluye el término porque, dice, nada indica que no haga falta un número infinito de creadores para ser amados y todo indica que no hay una jerarquía creciente que se ordene a la venida de los grandes místicos. Aron niega asimismo un término pero no ya porque se abre una posibilidad de infinitos creadores, sino porque afirma un radical pesimismo en Bergson. Pesimismo que no va a los individuos pero sí a la naturaleza en las colectividades, vale decir que las técnicas, la civilización, los regímenes políticos en lugar de ponerse al servicio del elan creador caerían bajo el poder de los instintos de muerte y destrucción de la naturaleza en el sentido que ésta tiene para Bergson. Por otra parte, dice Aron, quizá la consumación se realice en la existencia de algunas personas en quienes el espíritu supere finalmente a la naturaleza.

Nos parece que Hyppolite marcaba un optimismo mayor respecto a las obras de la inteligencia fabricadora que unida con la mística contribuía a la liberación del hombre, vale decir a poner el hombre plenamente bajo el impulso creador. Pero también indicaba que no habría un abandono definitivo de las condiciones naturales, una exclusión definitiva de toda recaída en las garras del instinto. Y esto sería tanto más terrible, cuanto más inmenso fuera ese cuerpo adicional que la técnica suministrara a las fuerzas instintivas de destrucción.

Bergson nos muestra por lo tanto las fuerzas que trabajan en sentidos contrarios en la Historia. El devenir humano no tiene para él un sentido en la acepción de dirección u orientación, pero sí posee uno en la acepción de significación: en él el impulso creador lucha por crear seres capaces de amar y dignos de ser amados.

S. Dresden nos presenta luego un artículo sobre las ideas estéticas en Bergson, preguntándose sobre el contenido de la doctrina estética bergsoniana y la influencia ejercida en sus contemporáneos. Estudia primeramente el problema de la expresión que presenta serias dificultades en una filosofía de la duración y de la intuición. Porque la intuición no es obra de la inteligencia conceptual y sin embargo es por su mediación que habrá de expresarse; la intuición es más que la idea y sin embargo no podrá comunicarse sino cabalgando en las ideas. Las imágenes de los órdenes más diversos se acumularán, pues, convergentes hacia el punto en que la intuición debe ser captada. Se trata de sugerir, con imágenes lo más dispares posible para que ninguna

usurpe el lugar de la intuición que ha de evocarse. Esto lleva a Dresden a tratar el problema del simbolismo en el arte, para estudiar luego los problemas de la creación artística, del arte mismo y de la contemplación estética en la filosofía bergsoniana.

Entre los estudios mencionaremos, por falta de espacio, el que dedica André Henry al bergsonismo de Peguy, y el de la libertad que nos presenta Leon Husson. En el primero se nos muestra un Peguy bergsoniano que especifica algunos de los temas tratados por Bergson y llega a realizar transposiciones no sólo en el nivel intelectual, sino aún del nivel intelectual al nivel de la acción y de la vida moral. El texto de Peguy que sirve de base a este estudio es el de la Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana (Cfr. *Note conjointe sur M. Descartes et la Philosophie cartésienne*, Gallimard, Paris). Nos encontraríamos, en esta Nota de Peguy con un pasaje de una "filosofía de la duración" a una "filosofía del instante". Para Henry el presente bergsoniano que es espeso y elástico y que podríamos dilatar indefinidamente hacia atrás, se convierte en Peguy, en un instante sin espesor, en una mera articulación. Notemos, sin embargo, que no aparece tan clara esta desfiguración o infidelidad de Peguy. Este podría aparecer condenando la memoria en bloque, vale decir tanto la memoria que revé o revive cuanto la memoria "habito" que realiza en Bergson una necesaria función de selección y adaptación. En verdad nos parece que Peguy se opone a la memoria solamente en cuanto que ésta puede permear e invadir de tal suerte la existencia que dura hasta el punto de impedirle toda apertura al "elan" que procura levantarla. Se trataría por lo tanto de una caída en la naturaleza y en el dominio instintivo que Bergson también condenaría.

En cuanto al estudio de Husson, es una importante exégesis de toda la obra de Bergson. Ya se nos habían dado las conclusiones de este trabajo de una singular riqueza. Sin poder resumir ese trabajo nos remitimos a las conclusiones que el mismo Husson hizo al Congreso de Neuchatel en 1949. (Cfr. LEON HUSSON, *La liberté*, Actes du IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Neuchatel, Editions de la Bacconniee, 1949, pp. 373-376).

Terminemos indicando la bibliografía bergsoniana debida a la Señora Mossé-Bastide. Va de 1945 a 1952 y reproduce una bibliografía más completa publicada por esta Señora en su libro sobre Bergson educador. (Cfr. ROSE-MARIE MOSSE BASTIDE, *Bergson éducateur*, Presses Universitaires de France, 1955. Esta obra nos es presentada como indispensable para todos los que desean informarse con seguridad sobre la vida y actividad de Bergson).

HENRY VAN LAER, *The philosophie of Science*, Part One, Science in General. (18 x 25 cms.; 166 págs.). Duquesne University, Pittsburgh-E. Nauwelaerts, Louvain, 1956.

El autor de este libro es Profesor de Filosofía en la Universidad Estatal de Leyden (Holanda), y Profesor visitante de la Duquesne University de Pitts-

burgh. Posee además el título de Doctor en Ciencias Físicas, y ha publicado ya varios libros y artículos sobre problemas de dichas ciencias y de Astronomía. Ultimamente nos ha presentado un libro sobre problemas filosófico-científicos, que figura como volumen tercero de esta misma colección. Los distintos capítulos del libro que comentamos provienen de diversas conferencias dictadas tanto en la Universidad de Leyden como en la Duquesne University, en el año 1953. Ante todo es necesario indicar que el título podría mover a engaño. No se trata, en efecto, como podría pensarse, de una Filosofía de las Ciencias Físicas o Naturales. El *objetivo* del autor, al menos en el presente volumen, es mucho más amplio. Por Ciencia se entiende todo conocimiento intelectual, cierto, que nos permite el acceso a un objeto cualquiera y a sus causas, entendidas éstas en el sentido más amplio. En verdad, el alcance de la palabra Ciencia está dado por el subtítulo. Se trata por lo tanto de una Filosofía de la Ciencia como tal, y atañe a las Ciencias Físicas así como a la Filosofía y Teología. Un segundo volumen que está en preparación y que se anuncia para dentro de poco, tratará más en particular los problemas que interesan a las diversas ciencias tanto teóricas como prácticas, ideales o experimentales. Serán así consideradas la Teología, la Filosofía, las Matemáticas, las Ciencias Físicas, las Ciencias del hombre y culturales. *Filosofía de la Ciencia* significa aquí, por ello, la investigación y elucidación de las distintas operaciones y diversos procedimientos por los que podemos alcanzar el conocimiento cierto y profundo de un objeto determinado. El autor procura primeramente describir claramente los distintos elementos que han de entrar necesariamente en la constitución de todo conocimiento científico. Debe ser éste un conocimiento organizado, que tenga un campo preciso de atención e investigación, en el cual sus proposiciones tendrán valor universal y estarán dotadas de una cierta necesidad. De allí pasa a analizar la primera operación por la cual el entendimiento entra en contacto con su objeto. Esta operación es la *abstracción* a partir de los datos sensibles. La necesidad es estudiada luego ya como absoluta, ya como hipotética; y, ésta última, diversificándose según el orden, matemático, físico o moral a que pertenece el objeto de la enunciación. Se puede así precisar el problema de la *división de las ciencias* según su objeto material y formal. No hay nada en todo esto de extraordinariamente original, pero la brevedad de la exposición, y la precisa formulación con que se explicitan los diversos resortes que permiten nuestro acceso a la verdad, hacen todos estos análisis sumamente valiosos. Siempre manteniéndose en la perspectiva indicada, nos hace ver Van Laer que es necesario que cada ciencia precise claramente su punto de partida, puesto que ha de tener uno, así como ha de saber contar con presuposiciones o conocimientos recibidos de otras ciencias y que a ella no toca volver a justificar. Nos encontramos así con presuposiciones generales que son comunes a varias ciencias, y presuposiciones especiales que conciernen solamente a una de ellas. Y, dado que nuestro conocimiento es progresivo, convenía que se nos explicaran los diversos recursos o métodos que se hallan al servicio del entendimiento. La deducción y la inducción son tratadas a la par

de los métodos analíticos y sintéticos, a priori y a posteriori. Sin dejar por ello de estudiar más en detalle la *inducción científica* o incompleta. No podía faltar un capítulo, dedicado al estudio de las *hipótesis y teorías*, que explicitara las condiciones que ha de tenerse en cuenta en su formulación así como su verificación. Se termina el libro con un capítulo sobre la *demonstración científica*, vale decir, de los diversos tipos de argumentos que obtienen nuevas proposiciones, deduciéndolas de las que ya se poseen acerca de hechos u otras verdades debidamente establecidas.

Este breve resumen del libro, nos indica toda su riqueza: habrá de ser útil, no sólo a los estudiantes de Filosofía y de cualesquier ciencia, sino aún a los Profesores, puesto que les permite obtener una explicitación nocional de las distintas operaciones y procedimientos que constantemente se están usando, y una clara determinación del alcance de los mismos. Hemos de señalar que el autor se coloca en todo momento en la perspectiva del realismo moderado, cosa que no es obstáculo a la aceptación de sus análisis por los Neo Kantianos Positivistas que pululan en los medios científicos. Y ello simplemente porque el autor no pretende realizar una justificación crítica de las distintas operaciones y procedimientos. Sean cuales fueren las opciones metafísicas de los distintos hombres de ciencia, todos llevan a cabo estas operaciones. Así como todos respiran y comen, respetando las mismas leyes, a pesar de lo que sostengan sobre la objetividad del conocimiento. Esperamos pues con sumo interés el próximo volumen de Van Laer.

M. Virasoro, S. I.

JULES CHATEL-RUY, *Saint Augustin: Temps et Histoire*. (16 x 25 cms.; XVI-127 páginas). Etudes Augustiniennes, Paris, 1956.

La obra que comentamos forma parte de un conjunto de escritos redactados por el mismo autor en diversas ocasiones, pero que tratan fundamentalmente del mismo tema, como *La perception du temps chez S. Augustin* (1930), *Les dimension de l'Etre et du Temps* (1953), *Temps et temporalité* (1953, Congrès International de Bruxelles), *La Cité de Dieu et la structure du temps chez S. Augustin* (1954, Congrès International Augustinien), *Le problème du temps dans les Confessions et dans la Cité de Dieu* (1954, Giornale di Metafisica); y las veces que, a propósito de otros autores, como Pascal, Vico o Donoso Cortés, ha tratado del problema del tiempo y la historia.

El tema del libro que comentamos, que es una filosofía del tiempo, es de actualidad: De Plinval (*Pour connaître la Pensée de S. Augustin*, Paris, 1954, p. 229) atribuye la actualidad de tal tema a los estudios sobre Bergson, a las teorías de Einstein, y hasta a Marcel Proust; y Marrou (*Augustinus Magister*, III, p. 193), después de observar la actualización del tema de la teología de la historia, puntualizaba que este tema, sobre todo en San Agustín, suponía una filosofía del tiempo (ibid., p. 197).

Sobre la filosofía del tiempo en San Agustín, a pesar de la importancia que, como acabamos de ver, le atribuye Marrou, no contamos con muchas obras: solamente la de J. GURTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (que Marrou, en *Saint Augustin et l'augustinisme*, París, p. 188, clasifica como "todavía elemental"), y la J. M. LE BLON, *Les Conversions de saint Augustin* (parte III, pp. 243-307), calcada en lo esencial de este tema sobre la de Guittou; además del capítulo correspondiente de E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (parte III, cap. 1). De modo que la obra de Chaix-Ruy es oportuna.

La dificultad del tema del tiempo, sobre todo cuando se quiere hacer una filosofía del mismo, es grande; y mayor aún, si se la quiere estudiar en San Agustín. Se ha puesto en evidencia esta dificultad en el último Congreso Internacional Agustiniiano, en el cual varios congresistas, para precisar su propio pensamiento, se vieron obligados a un sinnúmero de distinciones como, por ejemplo, entre *tiempo concreto y abstracto* (Marrou, *Augustinus Magister*, III, p. 198), *tiempo físico y metafísico* (ibid., p. 208), *tiempo y cosas temporales* (ibid.), *tiempo vital y astronómico* (von Ivanka, ibid.), *tiempos antes y después del pecado* (Le Blond, ibid., p. 209); y bien sabemos que una distinción es señal que se advierte el peligro de confusión, o de error en el tema que se dialoga.

Hemos querido llamar la atención, tanto sobre la actualidad del tema como su dificultad, en sí mismo considerado como por la falta de monografías especializadas, para poder valorar mejor el esfuerzo que, como dijimos al principio, hace años viene realizando Chaix-Ruy: si su obra no resultara todavía perfecta, al menos habría que tenerla en cuenta como parte de un esfuerzo común.

* * *

Después de una *introducción* (pp. VII-XV) que se lee con interés, Chaix-Ruy plantea, en el *capítulo I*, el problema: existe una relación mutua entre tiempo y eternidad (pp. 3-4), pero no existe un común denominador (p. 8). La solución de San Agustín sería el recurso a una hipótesis objetiva, el *avum*, como imagen móvil de la eternidad (p. 15); y una facultad subjetiva, la *memoria*, que le permitiría al alma humana evadirse, hasta cierto punto, del tiempo, y asomarse a la eternidad de Dios (p. 16).

El *capítulo II* trata de esta memoria, y del valor progresivo que va adquiriendo en el pensamiento agustiniano, en razón de que, sin dejar de pertenecer al orden sensible —en el que vive encarnado el hombre— alcanza el nivel de la vida espiritual (p. 28).

El *capítulo III* trata de la distinción, capital en la interpretación de Chaix-Ruy. (Cfr. *Augustinus Magister*, III, p. 209, cuando Le Blond insiste en esta distinción, y le hace una pregunta a Marrou que, lamentablemente, por falta de tiempo, no pudo responder) entre *tiempo original*, implicado en toda creatura, y cuya negatividad es privativa (pp. 103-109), y *tiempo existencial*, propio del

hombre en pecado, que tiene una mayor negatividad (pp. 109-112). Para Chaix-Ruy, la originalidad de San Agustín no residiría tanto en sus descripciones sobre la negatividad del tiempo (en las que insiste Marrou, en *Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal, 1950, passim; aunque el mismo Marrou, en *Augustinus Magister*, III, p. 198, matiza mejor su pensamiento, distinguiendo entre tiempo y cosas temporales, y entre tiempo e historia), sino más bien en una doble afirmación: que el tiempo del hombre no es ya el original, contemporáneo del acto creador de Dios; y que la alteración se ha impreso de tal manera en nuestra existencia, que el tiempo ya no es un ritmo parejo, sino degradación. Pero aquí el mismo Chaix-Ruy hace también una salvedad: la negatividad, la irreversibilidad de nuestra tendencia hacia la muerte, es solamente uno de los polos del pensamiento agustiniano; el otro polo, el de la positividad del ser, inserto en la eternidad, es Dios. La *Ciudad de Dios* se ha elaborado expresamente sobre ambos polos.

Este es el tema de la segunda parte del libro que comentamos, centrada sobre la *Ciudad de Dios*, mientras la primera parte se basaba sobre las *Confesiones*. Ambas partes se complementan, por el original paralelismo que Chaix-Ruy cree haber descubierto entre las *Confesiones* (libro XI, cap. 13, n. 16) y la *Ciudad de Dios* (libro XI, cap. 6).

El *capítulo IV* (que es el primero de esta segunda parte que comentamos), es el más analítico de toda la obra; y, conciente de ello, su autor ha tratado de aligerarlo, prescindiendo de la cita de textos (p. 68, nota 2). Este análisis fija una serie de distinciones, entre *tiempo esencial y tiempo accidental* (p. 64), *tiempo de creación artística*, de meditación o de éxtasis, y *tiempo cósmico* (p. 65), y otras distinciones por el estilo.

El *capítulo V* entra en el tema del tiempo de la historia, estudiando solamente dos aspectos, que el autor cree de mayor actualidad: la alienación (p. 73), y la oposición entre historia escrita e historia auténtica (p. 89).

El *capítulo VI* trata muy brevemente de la historia, de la teología de la historia y de la escatología.

El *capítulo VII*, el último y el más largo de todo el libro, intenta una fenomenología del tiempo, complementaria de una deducción trascendental del tiempo. El autor considera este capítulo como una audaz prolongación del pensamiento de San Agustín, en un intento de superación de Kant (p. 103). Por esta razón, este capítulo puede considerarse como la conclusión de todo el libro; y aún puede ser leído de antemano, e independientemente de los anteriores, si se quisiera tener, de entrada, una impresión global de la interpretación personal de Chaix-Ruy.

Según esta interpretación, habría que distinguir, en el pensamiento de San Agustín, entre una *deducción trascendental* (pp. 103 ss.) y una *fenomenología del tiempo* (pp. 109 ss.), para poder calcular la distancia que media entre la solución agustiniana y la kantiana. Aquí termina propiamente el libro: lo que sigue, es más bien un corolario, en el que Chaix-Ruy toca el tema del existencialismo o esencialismo de San Agustín; tema que Gilson ha puesto de moda en la interpretación de los filósofos tradicionales (*Etre et Essence*,

Paris, 1948), dando así lugar a interesantes observaciones de gran valor especulativo, pero de poco valor histórico, porque implica un planteo que desarraiga, a esos filósofos antiguos, de su ambiente, y los trasplanta, anacrónicamente, al nuestro.

* * *

El *plan* de la obra de Chaix-Ruy es claro; y converge, siguiendo dos líneas paralelas (la una, en las *Confesiones*, de la ontología a la fenomenología; y la otra, en la *Ciudad de Dios*, de la fenomenología a la ontología), en una filosofía agustiniana del tiempo. La *introducción* insinúa rápidamente las soluciones parciales de otras filosofías, realistas e idealistas, y anuncia la solución total agustiniana. Esta solución es el tema del último capítulo que, como dijimos, hace las veces de *conclusión* de todo el libro.

El *estilo* de toda la obra es ágil. Se suceden rápidamente las insinuaciones especulativas, mezcladas de abundantes referencias a otros autores, antiguos y modernos: Bergson (pp. 10-14) y Kant (pp. 14-15), Pascal (pp. 19 ss.), Rosmini (p. 27), Lavelle (p. 51), Vico (pp. 61-62), Valery (p. 89) y Heidegger (p. 116). Y, en temas marginales, se menciona a Merleau Ponty (p. 20) y la *Gestaltheorie* (p. 23), Kierkegaard (p. 36), Sartre (p. 41), Pradines (p. 45) y Malebranche (p. 125). Nuestra enumeración no es exhaustiva, porque sólo pretendemos llamar la atención sobre la variedad de las citas. Estas citas no tienen siempre el mismo valor; y, a veces, solamente significan la ocasión en que Chaix-Ruy se sintió inspirado para una especulación personal, que no pretende atribuir al autor que la inspiró. Contribuyen, sin embargo, a crear en el lector un clima propicio para la reflexión personal, aunque a veces su abundancia podría distraerlo del tema central.

Los análisis, tanto los de textos de San Agustín como los de las obras de otros autores, son a veces un poco sumarios (cfr., a este propósito, la crítica de A. SOLIGNAC, APh, 20 (1957), p. 291). Sin duda que esta sumariedad se debe a la intención del autor, que es el de presentarnos una rápida síntesis del pensamiento agustiniano; pero también se debe un poco al talento del mismo autor, que es más bien el de un comentarista o intérprete de la historia del tema del tiempo, que un investigador del mismo tema. Por eso también llama enseguida la atención la cultura del autor, no sólo filosófica sino también literaria; y el brillo de su estilo, que hace agradable su lectura.

El *método* de trabajo no es propiamente el crítico-histórico, que podemos admirar en los especialistas como Gilson o Van Steenberghen; y, respecto de San Agustín, en Courcelle, en su admirable *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, y en Rondet, Le Landais, Luras y Coutourier en sus *Etudes Augustiniennes*. Tal vez por esta razón de método un crítico, sin negar los valores humanos de esta obra de Chaix-Ruy, ha indicado que los especialistas tienen poco que aprender en ella (cfr. A. SOLIGNAC, APh., 20 (1957), p. 291). Con todo, creemos que hay mucho de aprovechable en esta obra; porque, si bien es necesaria la investigación histórica (y Marrou, en *Augustinus Magister*,

III, pp. 194-195, recalca la necesidad de estudios literarios, críticos y filológicos, junto a los estudios doctrinales), no se puede negar que también los historiadores necesitan una inspiración inicial: y, en este sentido, el libro de Chaix-Ruy es rico en sugerencias (cfr. A. SOLIGNAC, APh., 20 (1957), p. 291).

* * *

Respecto del tema filosófico del tiempo, nos parece que es demasiado tema como para poder resolverlo desde un único punto de vista que, en este caso de Chaix-Ruy, es el *psicológico*. Porque, aunque luego se trata de pasar al plano metafísico, será una metafísica regional, marcada por su origen parcial (cfr. CyF., 13 (1957), pp. 70-72). Sin renunciar a esta región psicológica del problema del tiempo, nos conviene tener en cuenta otros puntos de vista complementarios, como por ejemplo, el *cosmológico*. Con ello, sin abandonar el terreno en el que tan a gusto se mueven los modernos (y el mismo San Agustín), nos aprovecharemos de la sabiduría de otros, como Aristóteles y Santo Tomás. Con ello abandonamos las categorías mentales de San Agustín; pero será un abandono momentáneo, y justificado por la necesidad de ampliar nuestra perspectiva filosófica personal.

Diríamos que, para entender un filósofo cristiano como San Agustín, nos conviene entrar más de lleno en la filosofía cristiana perenne; sobre todo, en Santo Tomás. *Amicus Plato, sed magis amica Veritas*: las tesis sobre el tiempo, históricamente más cosmológicas, como las del movimiento —*actus entis in potentia prout in potentia*—, el cambio —*subjectum in potentia relate ad actum*—, la sustancia —*per se et in se*—, aunque expresadas en categorías tomistas, porque son verdaderas, pueden tener un sentido agustiniano.

No tenemos derecho a exigir este trabajo tan amplio, y tan comprensivo de filosofías históricamente tan distantes, a todos y a cada uno de los escritores; y juzgamos que es bueno haya especialistas y comentaristas especializados solamente en San Agustín; pero pensamos que esta amplitud de miras la deben procurar los lectores.

Pensamos también que esa amplitud de miras es la condición de una mayor profundización del problema del tiempo, que supera las categorías cosmológicas y psicológicas, y llega a la categoría ontológica por excelencia, que es la relación. Algo de esto insinúa Chaix-Ruy, cuando expone rápidamente lo que él llama la deducción trascendental del tiempo, distinguiéndola de una fenomenología del mismo (capítulo VIII, que equivale a la conclusión del trabajo); pero creemos que todavía se puede explicitar más la *teoría de la relación*, subyacente en todas las demás categorías del pensar humano.

Mientras no se haga esta explicitación, se podrá decir de todos los estudios sobre el tiempo en San Agustín, lo que Marrou decía del primero de todos ellos (el de J. Guitton, cfr. *Saint Augustin et l'Agustinisme*, Paris, p. 188): son todavía elementales.

NICOLÁS BERDIAEV, *Le sens de la création: Un essai de justification de l'homme*. Traduit du russe par Mme. J. Cain. (11 x 15 cms.; 467 págs.). Desclée, Paris, 1955.

La obra que comentamos es una importante contribución al conocimiento de Berdiaev: una *fuentes*, que hasta ahora sólo era accesible a los que conocieran el idioma ruso, y que ahora está a nuestro alcance. Su traductora —Mme. Cain— cree haber hecho todo lo que estaba de su parte para que la obra conservara, en la traducción, toda su *originalidad*. Y podemos pensar que lo ha logrado, porque manifiesta, no sólo conocimiento de ambos idiomas, francés y ruso, sino también *simpatía* por el autor traducido y por su obra; y, tratándose de Berdiaev, esto último es tal vez más importante que lo primero, porque es un pensador que más se lo entiende *per quamdam connaturalitatem* que por mero raciocinio (cfr. la distinción que hace S. Tomás en II-II, q. 45, a. 2, inc.).

Esta edición francesa tiene detalles que, desde el punto de vista científico, la hacen valiosa. Además del cuidado puesto en la traducción, del que acabamos de hablar, el *prefacio* de S. Fumet es un serio aporte en orden a la interpretación del pensamiento de Berdiaev, pues ofrece ciertos detalles de la vida del pensador ruso (y que completan los que la misma traductora da, en su *introducción*, pp. 9-11), que nos permiten situar históricamente esta obra, *Le sens de la création*, relacionándola con las otras del mismo autor; y también con las de otros pensadores como Boehme, Silesius, Dostoievski; y también Aristóteles y Santo Tomás, aunque estos últimos son más bien mencionados para señalar sus diferencias. Todos estos datos históricos, entrelazados con las reflexiones del mismo Fumet, son un buen juicio crítico de la obra de Berdiaev, y constituyen tal vez lo más positivo que se puede decir de este autor.

La *introducción* al libro, escrita por el mismo Berdiaev, es breve pero densa: redactada en 1914, manifiesta la intención del autor, su inspiración, algo así como las reliquias del *éxtasis* en que él mismo dice haber escrito *Le sens de la Création* (Cfr. *Essai d'autobiographie philosophique*, citado por Mme. Cain, p. 9).

Las *notas y comentarios* al texto, redactadas por el mismo Berdiaev, y publicadas al final del libro, divididas por capítulos, nos permiten conocer el ambiente intelectual del autor —sus lecturas, y su biblioteca— en los momentos en que escribía la obra que comentamos.

El *índice* alfabético de autores citados, es también un buen elemento de trabajo.

Todos estos detalles de la edición francesa justifican que la consideremos un buen *instrumento de trabajo*, indispensable en el estudio de Berdiaev; más aún, como declamos al principio, una *fuentes* para nosotros, latinos, que no podemos pretender conocer el ruso original.

* * *

Le sens de la création es la obra fundamental de Berdiaev, y la que mejor retrata su pensamiento total, que permaneció inmutable en lo esencial, después

de aquel éxtasis que fué su origen ocasional (pp. 9, 23). El subtítulo, *Essai de justification de l'homme*, manifiesta la intención de su autor: justificar al hombre, salvándolo del mundo que lo quiere aprisionar en las redes de la necesidad (p. 31); el camino de salvación es el de la libertad que crea —y esta es la razón del título—, y su creación es el mismo hombre salvado. No el hombre empírico, que se da de hecho en este mundo inhumano, y que lo decepciona profundamente a Berdiaev (p. 27), sino el hombre del futuro, que es el objeto de su inspiración filosófica, o éxtasis quasi-religioso (p. 28).

Otros críticos han juzgado detalladamente la obra que comentamos (cfr. CyF., 13 (1957), p. 408). De los cuales, algunos (como Bausola, en la *Rivista Neoscolastica di Filosofia*) citan otros estudios, como A. CIULLA, *La libertà creatrice personalistica nelle meditazioni esistenziali di N. Berdiaeff*, RFNS., 37 (1945), pp. 109-135, y *Persona e libertà nell'esistenzialismo di N. Berdiaeff e nel pensiero classico-scolastico*, RFNS., 37 (1945), pp. 163-188; C. CATALFAMO, *Berdiaeff*, Messina, 1953; M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, 1954, vol. I, pp. 327 ss.

Otro comentarista, español, O. Market, intenta una sistematización del pensamiento de Berdiaev alrededor de esta temática fundamental: oposición entre ciencia y filosofía, y entre filosofía y religión.

En ambiente francés, y hasta del mismo ambiente cultural de Berdiaev, Eudokimor se muestra muy positivo en sus observaciones críticas a la obra que comentamos. En cambio, A. Korinek, que escribe en Roma, hace una detallada crítica, y bien severa, dejando para las dos páginas finales la rápida enumeración de algunos aciertos que reconoce en Berdiaev.

* * *

Por nuestra parte quisiéramos más bien hacer algunas observaciones sobre la personalidad de Berdiaev. Para ello, tomamos como hipótesis de trabajo aquella distinción, de la que nos habla con tanto acierto J. Guittou (cfr. *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix-en-Provence, 1947, pp. 86-87), entre espíritu, mentalidad y expresión. Según estas tres capas de todo pensador, *Le sens de la création* sería la *expresión* más adecuada de la *mentalidad* de Berdiaev, y la que mejor nos permitiría captar su *espíritu*.

Berdiaev se nos figura un *espíritu en tensión*, no sólo con el ambiente (inhumano, a su entender), en que lo toca vivir, sino en tensión *consigo mismo*: busca la antinomia, y quiere mantenerla, como parte de su *mentalidad* y, a fortiori, como estilo de *expresión*. Afirma que su filosofía es a la vez dualista y monista (p. 36): lo primero, por el hecho del mal en el mundo; y lo segundo, por su ideal de libertad en el hombre. Esta contradicción retrata perfectamente la tensión espiritual de Berdiaev, que se ve ser *religiosa* (p. 37): en su caso se palpa un nuevo ejemplo de que el religioso y el poeta dejan atrás al filósofo (cfr. G. FESSARD, *Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace*, Aubier, Paris, p. 170, nota 1).

Pocas líneas más adelante, en la misma introducción de su obra, Berdiaev afirma una nueva antinomia; su filosofía es mono-pluralista; o sea, es una mística pluralista, y es un personalismo metafísico (p. 39).

Berdiaev plantea brutalmente los problemas: en este sentido, no pretende nunca ser una guía para llegar a la solución, sino que se contenta y busca apasionadamente el hacernos sentir su urgencia. En cuanto a la solución, él se encamina decididamente —más por oposición a otras soluciones, que no le satisfacen enteramente, que por convencimiento— hacia un monismo radical (p. 39); y si no ha llegado del todo a él, ha sido porque, luchando con un dualismo que no se deja abandonar, se ha quedado en el camino discutiendo consigo mismo.

Para entender esta postura de Berdiaev ante los problemas, que encuentra más satisfacción en tratar de plantearlos que en tratar de resolverlos, recordemos la distinción que Santo Tomás hacía entre la *admiración*, y el *estupor*, como actitudes iniciales de un filósofo (cfr. I-II, q. 41, a. 4 ad 5): La *admiración* es el principio del filosofar, porque es un temor ante el problema, mezclado de la esperanza de resolverlo; mientras el *estupor* es un obstáculo para filosofar, porque es un temor excesivo, que no deja lugar a la esperanza de alguna solución. Un hombre de genio, *admirado* ante un problema, busca y halla la solución —y de esto han dado pruebas un Platón, un Aristóteles, un San Agustín y un Santo Tomás—; pero un genio *estupefacto*, se aferra a lo único que tiene claro —que es el problema— y no sabe hacer otra cosa que darle vueltas y más vueltas, sobre todo si le parece que los demás no han querido caer en la cuenta de su urgencia. En este sentido Berdiaev es un prototipo de amor a la verdad, y de odio al error, que no quiere suprimir la antinomia, alimento de su espíritu en tensión (p. 37), porque teme demasiado una solución insuficiente, renuncia de la verdad que aún quedaría por encontrar. Y mientras otros pensadores más equilibrados, como un Santo Tomás, ven siempre *la parte de verdad* que hay en las soluciones provisionarias, y hasta en las erróneas (*In II Met., lect. 1, n. 275*; cfr. CyF, XII-47 (1956), pp. 100-101), Berdiaev tiene un amor tan desequilibrado por la verdad, que sólo ve el error o la imperfección propia de todas las soluciones humanas.

La actitud de Berdiaev, ante las soluciones ajenas, se parece a la del Quijote ante los molinos de viento. El mismo enumera, en la introducción, todos estos molinos que se imagina tener delante: la doctrina de la Iglesia sobre el *pecado* (p. 31), la doctrina cristiana de la *obediencia* (p. 33), el cuidado de la propia *salvación individual* (p. 33), el *conocimiento científico*, y la filosofía que trata de imitarlo (p. 35), el *trascendentalismo* religioso (p. 38), el *semitismo* eclesiástico (sic), que fué la adolescencia histórica del cristianismo (p. 40), y, en fin, toda la *metafísica* occidental cristiana (p. 40).

El ideal de Berdiaev es el hombre, en su idealidad antropológica, que explica el odio que siente por lo inhumano.

Su espíritu ama lo que no tiene, y odia lo que tiene: tal es la *tensión* de Berdiaev consigo mismo, y con su ambiente.

Un espíritu así, es un aliciente para la investigación personal. Puede desorientar a espíritus poco seguros de sí mismos, y sin mentalidad suficientemente cristalizada, porque es un impulso ciego, o mejor enceguedor, hacia una verdad que no se posee. Recordando una insinuación que hicimos al co-

mienzo de este juicio, diríamos que sus lectores deben tratar de entenderlo, más *por connaturalidad* que por reflexión (cfr. S. Tomás, II-II, p. 45, a. 2, inc. c.): si reflexionan meramente sus *expresiones* (y el citado Korinek, en G., 37 (1956), pp. 93-103, es un ejemplo perfecto de esta reflexión rigurosa), sólo encontrarán errores de *mentalidad*; mientras que si lo leen con simpatía, tratando de captar su *espíritu*, llegarán a adivinar su *ideal*, y lo podrán aprobar (y Fumet, en la presentación de esta obra, es un modelo de esta lectura).

* * *

La presentación editorial de la obra es digna de su importancia. Es una publicación de actualidad; y, como dijimos al principio, un valioso instrumento de trabajo, y hasta una fuente en el estudio de Berdiaev. Pero —nos vemos obligados a recordarlo— su *mentalidad* y, sobre todo, su *expresión* puede desorientar a espíritus no bien formados; aunque reconocemos que su *espíritu* puede despertar el amor por la verdad, y el odio al error.

M. A. Fiorito, S. I.

INICIACIÓN TEOLÓGICA, *Las fuentes de la Teología* (Libro I) — *Dios y su creación* (Libro II). (14,2 x 22 cms.; 605 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Esta obra, fruto de la colaboración de un grupo de teólogos franceses de la Orden de Predicadores, y que ha tenido ya una repercusión internacional (cfr. CyF, 13 (1957), p. 411), aparece ahora en castellano por la colaboración de algunos teólogos españoles de la misma Orden. La obra original se debe sobre todo al esfuerzo de A. M. Henry; y la traducción y adaptación, a J. Todolí.

El *criterio* que domina el conjunto de la obra, y que la unifica a pesar de la diversidad de personas que han intervenido en ella, ha sido claramente expuesto al final del libro I (cap. X, *La Teología, ciencia de la fe*, pp. 223-227). Después de unas breves palabras sobre la *fe e inteligencia* y el *inventario del dato revelado*, el mismo Henry trata de la misión del teólogo, que es *ordenar y construir*. Hace una rápida histofía de las diversas construcciones teológicas (pp. 215-222): la de los Padres, en especial S. Agustín; la de los escolásticos, en especial S. Tomás; y la de los teólogos posteriores, comentaristas de S. Tomás o autores de manuales de clase. Llega así a la época actual, en la que constata señales de renovación (p. 222); y, como haciendo un alto en el camino para cobrar nuevas fuerzas y emprender con más ánimo nuevas etapas, anuncia su intención, que es “poner en manos de todos una especie de resumen clásico de la teología. Se comprende que, después del breve recorrido histórico que hemos realizado, nos inclinemos por *el plan y el espíritu de Santo Tomás* en la *Suma Teológica*” (p. 223). Es digno de leerse el rápido esbozo de la arquitectura de la *Suma Teológica* que Henry nos ofrece (pp. 224-226), para hacernos ver que satisface a la *razón teológica*, está abierta a la *historia*, se adapta al *humanismo* moderno, y se presta a las exigencias de la

acción y contemplación. Estas ponderaciones del sistema teológico escogido por los autores de esta *Iniciación*, terminan con unas palabras muy sensatas sobre "ciertos aspectos de verdad mejor destacados en otros sistemas" (p. 227); palabras que se leen con tanta mayor satisfacción, cuanto sobresalto habían causado, por ejemplo, las que Henry dedica a la teología kerigmática, no tan sensatas, pues dicen de ella que "se duda (sic) sea lo suficientemente sabia como para fijarse en la contemplación de lo eterno" (p. 227). Pero dejemos estas pequeñeces, y conservemos la buena impresión de la frase mencionada primero, y que responde mejor al espíritu que los autores manifiestan a lo largo de toda la obra, por ejemplo, cuando nos ofrecen una bibliografía verdaderamente católica, porque en ella están representadas casi todas las escuelas teológicas conocidas.

* * *

El tomo I, de la edición castellana que comentamos, abarca dos libros: (I) *Las fuentes de la Teología*, y (II) *Dios y su creación*. Al final de este comentario diremos la dificultad que encontramos en esta característica de la edición castellana.

Las fuentes de la Teología se exponen en diez capítulos, cada uno de los cuales se inicia con un *sumario* detallado de materias, y termina con una *orientación bibliográfica* y de trabajo. Como apéndices, se publican una *cronología*, y una *recapitulación* de los centros de cultura religiosa, y maestros célebres.

Dios y la creación comprende, después de una *introducción* —que insiste en el planteo teocéntrico de esta *Iniciación Teológica*, basada en el plan de la Suma Teológica— tres partes, *Dios es, Dios crea, Dios gobierna*, que abarcan en total doce capítulos, cada uno de los cuales tiene su *sumario* temático inicial, y su *orientación* bibliográfica al final de cada capítulo.

El propósito expreso de los autores de esta *Iniciación*, de mantenerse en el dato revelado, sin pasar a las deducciones teológicas, le da cierta agilidad a cada capítulo por separado, haciendo agradable su lectura. Los *especialistas* (cfr. las críticas de las revistas, por ejemplo, en *Gregorianum*, M. FLICK-Z. ALSZEGHY, G., 34 (1953), pp. 97-99), encontrarán imprecisiones y aún inexactitudes en la redacción; pero el lector *no iniciado* agradecerá, no la imprecisión ni, mucho menos, la inexactitud, pero sí la agilidad del estilo ideológico, que se debe al criterio de selección de los temas estrictamente revelados, y a la prescindencia de ciertos tecnicismos.

La presentación de *las fuentes de la teología*, por ejemplo, comenzando por el hecho de que *Dios nos ha hablado* (cap. I), le confiere vitalidad a la construcción teológica que luego se seguirá. El recurso a la historia (cap. III, desenvolvimiento de la *liturgia*; cap. IV, la génesis del *derecho canónico*; cap. IX, la evolución del *arte cristiano*) hace más interesante la presentación de estas fuentes teológicas, un poco dejadas a un lado en otros manuales teológicos. Asimismo, a propósito de Dios, la *revelación progresiva* de la idea de Dios (cap. I) y de la Trinidad (cap. III), introduce mejor en este gran misterio de nuestra fe, e inculca el hecho de que la revelación cristiana es una historia

de salvación, que se desarrolla a nuestros ojos, según un plan que va llevando Dios. El esbozo de una *teología del hombre*, comenzando por el Antiguo Testamento, y llegando hasta intentar satisfacer las inquietudes de muchos contemporáneos, después de haber recogido rápidamente lo datos del Nuevo Testamento, de los teólogos hasta S. Tomás, de los símbolos y profesiones de fe, y de las enseñanzas del magisterio eclesiástico (cap. VIII), así como el tratado complementario sobre *el hombre, colaborador de Dios* (cap. XI), constituye una buena suma antropológica al día.

Pero sobre todo nos han llamado la atención los capítulos que tratan de *los ángeles*: revelación y doctrina teológica sobre los mismos (cap. VI); y los ángeles en el gobierno divino (cap. X); y el capítulo sobre *el demonio* (cap. XII), titulado acertadamente *las dos economías del gobierno divino, Satanas y Jesucristo*.

* * *

Este último capítulo, que cierra el primer volumen de la *Iniciación teológica* en castellano, es debido a L. Bouyer, cuyo interés por el tema de la demología conocemos desde su controversia con Sertillanges, a propósito de la concepción cristiana del mal (cfr. *Dieu Vivant*, 8, pp. 135-137), con ocasión de su primera publicación sobre el tema, *Le problème du mal dans le christianisme antique* (ibid., 6, pp. 17-42).

Bouyer retoma aquí el tema, partiendo de San Pablo: antes de la venida de Cristo, los hombres se hallarían —según la vigorosa expresión del Apóstol de las Gentes— sumergidos en la esclavitud y en la enemistad. Y, cabe preguntar: ¿respecto de quién? Como respuesta a esta pregunta, San Pablo enumeraría varios enemigos del género humano: pecado, y muerte, carne y mundo, potestades... Todos estos enemigos constituirían una red maligna, manejada por una potencia única, el diablo (p. 702). Pero lo notable sería que, cuando llega Cristo, no sólo despojaría al diablo de su poder, librando al hombre de su esclavitud, sino que también parecería despojar a los ángeles buenos; y, a la vez, hasta la Parusía, el diablo se convertiría en un agente de los designios de Dios (p. 705).

“¿Cómo responder a estas aporías? Hemos de responder —nos dice Bouyer— en primer lugar que sustituye definitivamente al dualismo metafísico que podría creerse encontrar tras el sistema paulino, lo que yo llamaría un dualismo histórico. Existen dos economías sucesivas. La primera estaba establecida sobre la subordinación del mundo físico a las *potestades* creadas por Dios en el bien, y más particularmente a su jefe, *el príncipe de este mundo*. Esta primera economía, fracasó por la prevaricación de su jefe, arrastrando consigo, si no a toda la jerarquía de la que él era coronamiento, al menos una parte considerable de ella; no obstante, ella subsiste. Esta subsistencia es provicional, pero, mientras dure (estas potestades...) conservan con su función, cúmplanla como la cumplan, su autoridad de origen divino. Es cierto, por un lado, que abusan de ella, en cuanto que atraen hacia ellos mismos el culto de las creaturas inferiores, culto del que ellos no debían ser otra cosa que ministros a las

órdenes de Dios. Pero no es menos cierto, por otro lado, que se ilusionan en el fondo ellos mismos y que en toda su malicia no hacen otra cosa que servir, sin saberlo, a los designios divinos. Esta situación paradójica se pone de manifiesto en la ceguera de los *principes de este siglo*, que crucificaron al Señor de la gloria, pero que no lo hubieran hecho sin duda si hubieran conocido la trascendencia de lo que hacían (I Cor., 2,8). En efecto, llevando hasta el extremo la perversión de la economía que les había sido confiada, han quebrado su fuerza. En adelante, puede ocupar su lugar otra economía donde se encuentra la humanidad nueva, la humanidad de Cristo, Dios y hombre a la vez, que reina en nombre de Dios”.

“Con esta perspectiva todo se explica. Los ángeles buenos sufrieron el contragolpe de la defección y destitución de Satán, no personalmente, sino como miembros de un organismo espiritual hundido en su cabeza y, por tanto, en el conjunto de su estructura. Colaborarán en la nueva economía. Hasta tendrán un puesto de honor. Pero ya no serán los príncipes. Entrarán como auxiliares de un príncipe nuevo, que es el último Adán, el Hombre-Dios. En este sentido, se encontrarán subordinados al mundo de que eran hasta entonces rectores, pues la humanidad nueva, a una con su jefe, Cristo, con una unidad a la que ellos no pueden aspirar, participará de su soberanía...”

“Recíprocamente, mientras la economía definitiva, la de Cristo, no haya suplantado a la primera, ésta subsiste con las relaciones que sostienen la trama. Satán sigue siendo el príncipe de este mundo, y es, en su malicia misma, el agente de la ira justiciera por la cual Dios llega, a través de él, a todos aquellos que se han solidarizado con su rebelión. Esta ira realizará los caminos del amor salvador. Pues el diablo, pretendiendo extender su poder sobre el campeón divino aparecido en la humanidad para destruir el reino satánico, agotará el poder que se le había concedido. Probada por él sobre Cristo, diríamos nosotros, la cólera divina, revela el amor infinito que encierra... Así Satán consume su propia ruina, sea porque condena con él a aquellos que se solidarizan definitivamente con su rebelión, sea porque crucificando a Cristo, Cabeza y Cuerpo, razga el decreto según el cual el mundo le pertenecía (Col. 2,14)...”

“Así aparece cómo la tendencia diabólica es siempre una inhibición. Se mantiene en un primer estadio de las iniciativas divinas. Pero rehusa seguir sus expansiones. Conserva lo que tiene. Pero es rebasada y como ahogada por la ola creciente del amor. El capítulo II de la Carta a los Filipenses expresa a medias palabras este contraste entre los dos príncipes sucesivos de este mundo: aquel que quiso apoderarse por vía de rapiña de la igualdad con Dios, y que fué precipitado; y aquel que se anonadó a sí mismo en la generosidad de su amor, y que ha sido exaltado por encima de todo poder creado”.

“De aquí resulta que el dualismo señalado, lejos de rebajar a Dios, lejos de dejarle sólo una mitad del universo, revierte en definitiva en Dios por esos dos caminos. Esto no significa que Dios se haya dividido, sino que quiere para sus creaturas la libertad, y a la vez esta respuesta libre al amor que las ha creado: la fe en sentido paulino. Lo primero es, por tanto, condición de lo segundo. Pero si se lo busca por sí mismo, se erige en obstáculo para el

amor divino. Así se hace real un conflicto cuya posibilidad aparece como la condición necesaria para esta unidad superior a la cual tiende el amor mismo que crea la libertad”.

Hasta aquí lo que nos ha parecido interesante citar, tomándolo del mismo Bouyer (pp. 705-707). A continuación, el mismo —habiéndose atenido hasta el momento a San Pablo— busca esta concepción también en los sinópticos, en el cuarto evangelio, y en los Padres; de éstos, toma rápidamente ciertos temas, como el de la victoria sobre el mundo, de la corrupción, del pecado y la idolatría, de la cautividad demoníaca, y de la lucha contra el demonio. Y luego, el mismo nos hace una recapitulación de su tesis (pp. 721-722), en la que la concepción de las dos economías, la del demonio y la de Cristo, tal cual la ha visto en San Pablo, se redondea con los datos complementarios recogidos en los otros documentos de la tradición cristiana primitiva.

Ya se ve la profundidad y originalidad, así como el vigor, de esta concepción teológica del pecado. Lamentamos que Bouyer, al terminar de exponerla, y hacer —como los autores de los otros capítulos de esta *Iniciación teológica*— la orientación bibliográfica correspondiente, diga que “sobre esta cuestión, al menos desde el punto de vista que aquí se considera, apenas hay nada escrito” (p. 722). Tal vez no la expresión exacta —de la doble economía— pero si la doctrina expresada, se puede encontrar en Scheeben, en dos sitios de su obra fundamental, *Handbuch der katholische Dogmatik* (Freiburg, 1878): acerca de la naturaleza teológica del pecado (II, párr. 186, pp. 520 ss.); y acerca del pecado, como esclavitud y servidumbre al demonio (ibid., párr. 205, pp. 670-684). Y en los *Misterios del Cristianismo* (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1950) trata del tema en el capítulo sobre el pecado como misterio (I, cap. IV, pp. 256 ss.; especialmente pp. 286-287, sobre el *mysterium iniquitatis*), donde también se puede encontrar una cierta bibliografía complementaria.

Un autor que sigue de cerca a Scheeben, H. Rahner, en diversos escritos trata el mismo tema: por ejemplo, en *Pompa diaboli* (ZKTh., 55, (1931), pp. 239 ss.; en particular el párrafo *Die Grundgedanken der Urchristlichen Tauftheologie*, pp. 248-255).

El mismo H. Rahner, en su *Teología de la predicación* (edición castellana, Plantín, Buenos Aires, 1950, p. 71) expone lo que él llama *kerigma de Satán*, como un *mysterium iniquitatis*, paralelo al *mysterium gratiae* de Cristo: este paralelismo de misterios nos parece equivalente al dualismo de economías de que nos habla Bouyer. Y, a este mismo propósito, Rahner nos recuerda la frase de Orígenes, el *corpus mysticum diaboli*, que significa el hecho de que “todos los pecados de los hombres, desde los comienzos del mundo hasta el juicio final, se conectan entre sí” (ibid., p. 75).

Más aún, Rahner encuentra tal teología del pecado —como *reino de Satán*— en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola: la primera semana, con la *historia* del primero, segundo y tercer pecado en la creación (Ejercicios Espirituales, nn. 45-54), completada con el *proceso* de los pecados en la vida propia (ibid., nn. 55-61), no es sino la presentación ignaciana del

plan de Satanás, que procura hacernos miembros del *corpus diaboli* (cfr. *Notes pour servir à l'étude des Exercices*, pro manuscrito, Enghien, 1954, p. 46).

Y Fessard, que conoce el estudio de Bouyer y lo cita en su *Dialectique des Exercices* (Aubier, Paris, 1956, p. 46, nota) cree encontrar esta concepción, a la que llama concepción existencial del pecado, en los Ejercicios de San Ignacio, y sobre ella elabora su teoría dialéctica de la primera semana, que se continuará en las demás semanas de los Ejercicios (cfr. CyF., 13 (1957), p. 345).

Ya se ve pues el alcance que tiene la teoría de Bouyer, y su relación con otros estudios, tanto especulativos como prácticos: en este último sentido, se puede con ella intensificar la *práctica de la primera semana* de los Ejercicios de San Ignacio, de modo que se puedan emplear sólo en ella fructuosamente aún más de tres días (cfr. CyF., XII-47 (1956), pp. 47-48, nota 16).

Ha sido siempre una *crux interpretum* el explicar cómo *dos meditaciones* del pecado (o cuatro, contando las dos repeticiones; o aún cinco, si se añade la del infierno) puedan llenar *una semana* de Ejercicios intensos. En general, los Directores de Ejercicios han resuelto prácticamente el problema, ampliando el desarrollo del *Principio y Fundamento* (que en el libro de los Ejercicios, n. 23, es breve —y con toda razón— aunque denso), o agregando meditaciones sobre la muerte (de la que San Ignacio también habla), o sobre el pecado venial, la imperfección, etc. Nos parece que tales ampliaciones o meditaciones adicionales, sea para preparar mejor el resultado de la primera semana, sea para perfeccionarlo, son aceptables; pero no en desmedro de una *completa teología del pecado* (tal cual Bouyer o Rahner descubren en la primitiva tradición cristiana), porque el *Reino de Cristo*, que será el pivote alrededor del cual girarán todos los Ejercicios, se entiende mucho mejor después de haber penetrado, en espíritu, en la realidad del *Reino de Satanás*.

Tal es la orientación bibliográfica que nos permitimos insinuar, para completar la que casi no da Bouyer, al terminar su interesante capítulo de la *Iniciación teológica* que estamos comentando, pues aquí vemos una pista interesante para investigar, entre los autores clásicos de la espiritualidad, el tema de *las dos economías*, la de Satanás y la de Cristo; o el de *los dos misterios*, el de iniquidad y el de la gracia; o el de *los dos reinos* en lucha, el de Babilonia y el de Jerusalén.

* * *

Algunos críticos han objetado que esta *Iniciación teológica*, contra lo que su título indicaría, es demasiada teología para los *no-iniciados*. No participamos de este juicio, o mejor, no participamos del criterio en que se funda. A nuestro criterio, que en otra ocasión hemos manifestado acerca de la iniciación en filosofía (cfr. CyF., XII-48 (1956), p. 84), el mejor libro de texto para los que se inician no es el que los dispensa del esfuerzo personal, sino el que lo provoca, a la vez que ayuda a realizarlo con interés. En este sentido, la *Iniciación teológica*, por su estilo ágil —del que hablamos al principio—, por su criterio de selección del material teológico —limitado a lo estrictamente contenido en las fuentes—, y por su orientación bibliográfica que, como dijimos,

corona casi todos sus capítulos, no sólo provoca el esfuerzo, sino que lo orienta y lo mantiene.

En este mismo sentido, llamamos la atención sobre el acierto que representan las breves indicaciones contenidas bajo el rubro de *reflexiones y perspectivas*: en las fuentes de la teología (pp. 40-41); en el problema del mal (pp. 487-488); en los ángeles (pp. 514-516); en la creación (pp. 566-570); en el hombre (pp. 619-620); y en el mismo, como colaborador de Dios (pp. 691-694). Son la obra de un buen pedagogo, que sabe despertar la curiosidad (la admiración) del que se inicia en teología, insinuando lo que queda por ver; y nos recuerdan las *notas de trabajo* que M. D. Chenu, el gran iniciador en el estudio de Santo Tomás, tuvo el acierto de incluir en su *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Vrin, Paris, 1950) al final de cada uno de sus capítulos.

Los traductores españoles han prestado un buen servicio a nuestro ambiente hispanoamericano, al completar la bibliografía con los elementos que están más a nuestro alcance.

En cuanto a la edición castellana misma, tal vez hubiera sido mejor mantener el número de volúmenes de la edición original, en lugar de reducir dos de ellos a uno solo: al hacerlo así, ha resultado un volumen algo pesado, demasiado cargado de material, y con los índices que no son fáciles de encontrar.

Esperamos con interés la publicación de los siguientes volúmenes, que ya conocemos y apreciamos en la edición original francesa.

M. A. Fiorito, S. I.

HENRY CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. (14 x 23 cm.; 288 págs.). Aubier, Paris, 1956.

Nadie niega la importancia crucial que juega Orígenes en la problemática de la teología griega prenicena. Todos los Padres griegos posteriores son tributarios, de una u otra manera, de la genialidad de su pensamiento; y las acerbas y frecuentes críticas de sus adversarios intelectuales, como Jerónimo y Epifanio, son una prueba de la extensión y atractivo de esas ideas.

El libro de CROUZEL llena una importante laguna en el campo de las investigaciones origeneanas. Obra densa y bien fundamentada ofrece una exposición coherente sobre la teología de la imagen de Dios en los escritos de Orígenes. A pesar de que el desarrollo del tema lo ha llevado a tocar casi todos los grandes puntos de la teología de Orígenes, no ha perdido la armonía del conjunto, y se deja leer con gusto y provecho. Su tesis se impone más por la seriedad de su crítica textual que por la novedad del planteo: proporciona buen material de trabajo y demuestra una exacta exégesis de textos, que no descuida el ambiente en que se incubó el pensamiento del alejandrino. CROUZEL nos presenta, sin duda, una reconstrucción feliz, sino completa, del aspecto

teológico, antropológico y psicológico que el tema de la imagen de Dios supone en esa teología.

El libro se divide en dos partes con un capítulo preliminar y una conclusión. La obra se termina con dos índices sistemáticos, de los textos de Orígenes y de autores citados, que podrían haber sido completados con otro de términos-clave. La bibliografía es buena y satisfactoriamente exhaustiva; lástima que el autor no parezca haber conocido la que existe en castellano.

El capítulo preliminar desarrolla sucintamente el influjo de las fuentes en el pensamiento de Orígenes. El autor recorre a grandes pinceladas la tradición helénica, judía y cristiana. No parece del todo exacto afirmar que Orígenes basa su doctrina sobre la imagen solamente en la Escritura (p. 46). La misma manera como el autor va desarrollando el tema obliga a matizar y atemperar su afirmación. Todas las concepciones del doctor alejandrino siempre descubren una estructura básicamente helénica. Al proponer el influjo de la tradición judía, CROUZEL insiste en Filón, y con acierto (p. 50-52). Sin duda, se ha pasado un poco por alto el influjo del judaísmo alejandrino en el medio platónico. Sólo hubiésemos deseado una explícita referencia a las relaciones de Filón con el medio judío de Alejandría, que condicionó su filosofía.

En el influjo de los Padres anteriores se prescinde prácticamente de Justino; creemos que no se lo puede descartar. En general, este primer capítulo cumple con su cometido: ubicar al lector en el ambiente intelectual complejo en el que se mueve Orígenes. Lástima que luego el autor prescinde casi completamente de él en todo el cuerpo del libro: Falta una comparación de las afirmaciones de Orígenes con los escritores más o menos coetáneos; y deseáramos una mayor y clara distinción entre lo que es peculiar de Orígenes y lo que es un elemento tradicional.

La primera parte de la obra habla de Cristo como imagen de Dios. El tema es desarrollado en dos capítulos: el primero, más extenso, muestra al Verbo en sí mismo como imagen de Dios; el segundo, al alma humana de Cristo como imagen de la Imagen. En toda esta primera parte CROUZEL se adentra profundamente en la problemática trinitaria del alejandrino, evocada en torno al origen y misión del Logos como imagen de Dios. El autor se limita en esta parte a sistematizar lo que ya han dicho investigadores precedentes. Los problemas son bien formulados, y bien presentados los elementos de solución con un rico apoyo documental. La argumentación es, en general, clara y bien llevada, aunque CROUZEL prefiera una conclusión ambigua a una decisiva y personal.

El autor descubre el origen del colorido subordinacionista tan común en muchas de las elucubraciones de Orígenes. El Verbo como imagen invisible del Padre —y en esto Orígenes es el primero en afirmarlo—, es, según CROUZEL, un intermediario necesario en el conocimiento de Dios (p. 75-83). Y en esta explicación origeneana CROUZEL, sin duda, ha de admitir un fuerte, por no decir total, influjo platonizante, no puro, si se quiere, sino mezclado con elementos de tinte filoniano. CROUZEL sabe defender justicieramente el genuino pensamiento de Orígenes, tantas veces deformado por excesivos celadores de la

ortodoxia. Mediante un profundo y calibrado estudio de una serie de textos prueba lo lejos que está la mente del alejandrino de toda idea de emanatismo en la vida íntima de Dios. El autor distingue con precisión lo que pertenece a Orígenes y lo que nos ha llegado a través de su traductor latino, Rufino y las citas de otros Padres. Admite, por supuesto, la presencia de textos de color subordinacionista, pero se muestra prudente, pues de ellos no deduce una abierta y formal herejía en la exposición origeneana. Una y otra vez insiste en que Jerónimo no llega a comprender el genio de Orígenes, y en que los textos de este último son demasiado complejos para poder condenarlos abiertamente. Hay un sincero esfuerzo de CROUZEL para dar un sentido ortodoxo a todos los pasajes, y quizás en esto su entusiasmo por el genio de Orígenes le hace a veces perder las proporciones.

La primera sección del libro termina con el tema del alma humana de Cristo como imagen de la Imagen, es decir, imagen del Verbo. El tópico nos parece tratado un poco apresuradamente: hay riqueza de textos, pero no son explotados en toda su profundidad. Orígenes presenta al alma humana de Cristo como la puerta por donde ha de pasar y el camino que ha de recorrer el cristiano en su itinerario de ascensión al Padre. Marcha que el hombre realiza, por así decirlo, en dos etapas, a uno y otro lado de su muerte temporal. En esta ruta el viajero llega a su meta porque su Compañero es Cristo, imagen del Verbo, que lo envuelve con su resplandor en el que se capacita para ver al Padre de la luz y de la Imagen. Aquí, y también en el capítulo 3º de la 2ª parte, hubiéramos deseado que CROUZEL tocara y explicara el oficio iluminador de esta imagen de la Imagen (ver A. ORBE, *Cristo camino según Orígenes, Manresa*, 27 (1955), p. 99-132). Por último, una pequeña advertencia. Sería conveniente que el autor recalcase mucho más la distinción entre el título de Cristo y el de Hijo cuando Orígenes habla de la segunda Persona. Hubiéramos ganado en claridad si reservase el nombre de Cristo para el Verbo encarnado y el de Hijo, sin ningún aditamento para el Logos en su eterna existencia cabe al Padre. En un teólogo tan rico en sutiles matices como Orígenes cae siempre bien una minuciosa precisión.

En toda esta primera parte CROUZEL ha sabido despejar con claridad los dos elementos que desempeñan un papel decisivo en la cristología origeneana: 1) Cristo es la imagen de Dios, más por su divinidad que por su humanidad, es decir, es mediador más como Logos que como Hombre-Dios; 2) Aunque Orígenes profese la consubstancialidad y unidad de la naturaleza divina, se la representa como un bien propio del Padre que la comunica al Hijo y al Espíritu, es decir, no distingue claramente el problema de la identidad de la naturaleza divina del de la prioridad de origen de la primera Persona con respecto a las otras dos. Estos dos elementos básicos de la teología del alejandrino explican su tendencia al subordinacionismo (p. 127-128).

La segunda parte, que trata de la participación del hombre en esa Imagen, nos parece mucho más lograda y original. La gran riqueza de información no rompe la agilidad con que CROUZEL gobierna el hilo de su argumentación. La

antropología origeneana es presentada en lo que tiene de más característico: el hombre considerado más bien en su aspecto *tendencial* —el “*spiritus hominis*” que lo impulsa hacia Dios—, que en el substancial —en cuanto un “animal racional”—. CROUZEL ha notado con acierto el factor esencial que juega en la deificación del hombre el tema del combate espiritual: el Verbo se hace carne para dar al hombre la capacidad de asimilar a Dios, desarrollando su ser “según la Imagen”, es decir, su participación cada vez más plena en la vida divina. No podemos aquí detenernos en la rica y atrayente exposición que nos va haciendo CROUZEL; sólo queremos alabar la finura con que el autor ha aislado los diversos estratos platónicos y cristianos que con tanta facilidad se entremezclan en las complejas consideraciones de Orígenes. Sólo notamos, como bien lo observa el P. ORBE, que todo lo relativo a la participación del Logos requeriría un trabajo complementario sobre la participación en la Vida, “*Epinoia*” claramente distinta en Orígenes (ver *Gregorianum*, 38 (1957), p. 572). Por otra parte, deseáramos más precisión en la determinación del dónde radica este “según la imagen” en el hombre (p. 157-159). ¿Es, en verdad, el *pneuma* algo totalmente exterior al “*noús*”, alma, al que ésta se ha de conformar? (p. 159, n. 86). Conviene, además, recalcar más claramente los matices que diferencian los términos, “*noús*”, “*logikós*”, “*egemonikós*” (= origen de la actividad libre y moral, principio del sentido espiritual) en las expresiones de Orígenes (p. 159-161). Por último, ¿hasta qué punto es ajeno de una concepción actual sobre la libertad la interpretación que da CROUZEL de ella según Orígenes? (p. 172-174).

El tema sobre la participación de la imagen y el pecado nos parece el más logrado de todo el libro. Muy acertada la identificación del hombre terrestre con el diablo, y la imagen del demonio como el simio de Dios. Aquí, echamos de menos una comparación con los escritores contemporáneos, tanto Padres como herejes gnósticos. Sería interesante, por ejemplo, un paralelismo con la demonología de Ireneo que habla de una recapitulación “al revés” realizada por el diablo, al querer hacer participar al hombre de su propia imagen; filiación maligna, correlativa de la divina, hecha por el enemigo eterno de la Iglesia (*Adv. Haer.*, V, 29,2, PG, 7, 1201; V, 26,2, PG, 7, 1194). Esto confirmaría la impresión de que muchos de los temas de Orígenes son más tradicionales de lo que a primera vista se pueda pensar.

CROUZEL ubica en su debido lugar hasta qué punto se puede afirmar que Orígenes es un defensor de la metempsicosis. Tanto Jerónimo como Justiniano no supieron interpretar el pensamiento origeneano. El alejandrino sólo defendería una metempsicosis espiritual y sobrenatural, aunque su inspiración no deja de ser básicamente pitagórica y platónica (p. 202-205). Este capítulo se cierra con una buena exposición sobre la noción de pecado en Orígenes y la posibilidad que tiene el pecador de “reintegrarse” en el “según la imagen”, que no desaparece completamente, mediante la sujeción a Cristo (p. 207-215).

CROUZEL explica en el capítulo 3º la diferencia que existe, por lo general, en los escritos de Orígenes entre “según la imagen” y “según la semejanza”. El primero indica la realidad histórico-sobrenatural inicial del hombre, “parti-

cipación física existencial que el hombre recibe de Dios en su creación” (p. 160-172). El segundo encierra un significado dinámico; es la perfección a la que tiende el “según la imagen”: el hombre *se hace* hijo de Dios por la imitación de Cristo, guiada por el influjo vivificante de la gracia (p. 217-222). CROUZEL se esmera en describir el aspecto psíquico de la perfección como la presenta Orígenes, pero se le escapa un matiz: no llama suficientemente la atención sobre el aspecto excesivamente intelectual de esta imitación. En esto, el resabio platonizante resalta sobre la estructura cristiana del alejandrino: se echa de menos una espiritualidad más compenetrada en las sublimes pequeñeces de este mundo material en el que se construye el reino. El poseer, por ejemplo, las virtudes, la perfección moral, etc., “como en un espejo, en enigma”, expresión usual de Orígenes que amplía el alcance de la afirmación paulina (p. 231), parece más el fruto de una contemplación a lo Plotino, que una asimilación cristiana de las virtudes del Señor. Tanto el aspecto moral como el místico de su doctrina está dominado fuertemente por este sesgo. Y este mismo intelectualismo lo lleva a mantenerse receloso frente a todo lo que se refiera al elemento corporal del hombre (ver p. e., p. 235).

El autor apenas si toca el tema de la acción del Espíritu Santo en la teología origeneana (p. 237-239). Uno queda con la impresión, por la riqueza de este tema en otros Padres contemporáneos, que si se insistiese más, se podrían descubrir nuevas facetas en la teología de la imagen y sus implicaciones trinitarias. Este capítulo se cierra con una exposición sobre la sinergia divino-humana que gobierna el dinamismo del “según la semejanza”. CROUZEL aprovecha la oportunidad para dar una breve noticia sobre la noción que tiene Orígenes de la gracia y de sus relaciones con la libertad (p. 242-245). En esta ocasión se podría haber desarrollado un poco más el tema del puesto que desempeña la acción sacramental en la formación de la imagen en el cristiano.

El último capítulo de la obra da la impresión de cierto apresuramiento e imprecisión, si se lo compara con los anteriores. La afirmación de Orígenes: “todo ser creado, es corporal” (p. 247, n. 6) no supone necesariamente que el alejandrino comprenda la grandeza de la creación material. Orígenes habla de cuerpos gloriosos inmateriales, lo que no equivale a glorificación de la materia terrenal por nosotros conocida. Siempre se filtra en sus escritos el peligro de un iluminismo intelectualista; ciertamente su filosofía platonizante no le permitió comprender en toda su riqueza el significado del dogma de la resurrección de la carne.

La breve conclusión final es un poco desconcertante, y nos parece desdeñar con todo el contenido del libro. CROUZEL se esfuerza en alabar y darnos a conocer el espíritu sintético de Orígenes (p. 260), lo que no creemos un mérito en los escritos del alejandrino. Falta aquí la finura de perfil que tanto alabamos en el cuerpo de la obra de CROUZEL. Orígenes da una cantidad innumerable de elementos valiosos y originales para construir una antropología y psicología teológica de Cristo y del hombre, pero no nos ofrece una síntesis. Conviene tener en cuenta las precisiones que hace Th. CAMELOT en un artículo posterior a

la publicación de esta obra (ver *La théologie de l'image de Dieu*, RSPT., 40 (1956), p. 443-471).

Para terminar, el libro de CROUZEL llena, sin duda, un gran vacío en los obras dedicadas a la teología de la imagen en los Padres, y de ella ya no podrá prescindir ninguno que quiera embarcarse en el estudio del pensamiento de Orígenes. Es el gran mérito de esta obra. Este libro, bien presentado y realizado, es una invitación a los teólogos modernos a prestar una mesurada y segura atención a las perspectivas llenas de sugerencias abordadas por la teología primitiva con la firmeza y audacia de los años juveniles.

Enrique E. Fabbri, S. I.

CRUZ DE LA CRUZ, *El Santo Pilar de España*. (14 x 20 cms.; 288 págs.). Studium, Madrid. 1956.

El libro es, como dice el autor, una colección de unos apuntes acerca de la Virgen del Pilar.

Dos grandes cualidades se pueden apreciar en esta obra: un sincero amor a la Virgen y un profundo espíritu patriótico. Nadie puede negar estos valores positivos de la obra que brillan en cada capítulo y en cada página. Sin embargo creemos poder afirmar que lejos de conseguir el fin propuesto, puede producir en los lectores modernos no pequeño daño debido a ciertos defectos básicos.

En una obra escrita para defensa de la Tradición del Pilar es preciso pesarse el valor de las pruebas, cosa que el autor parece olvidar por completo. Se encuentran afirmaciones rotundas que uno querría ver probadas, como cuando dice: "Porque Santiago, después de la visita de la Virgen Señora, y de edificada la primera capilla del Pilar, recién traído, pensó con tan soberana ayuda en establecer la Iglesia de su Maestro, de modo oficial. Y comenzó por enviar a Roma a los siete discípulos que estuvieron con él en el Ebro la noche en que vino la Virgen Santa María. Los envió para que el mismo San Pedro se los consagrara obispo. Pudo hacerlo Santiago por sí mismo, y no quiso: Le pareció mejor que lo hiciera San Pedro por su mano y con su máxima autoridad. Así ponía en contacto personal con la de Roma la Iglesia de España, que se establecía oficialmente en Zaragoza" (p. 173). Creo que este párrafo hará reír a más de uno y con mucha razón. También nos parece pueril aludir como testimonio de la tradición la visión de Sor María de Jesús de Agreda, que aunque sea venerable no goza de tanta autoridad como para fundamentar la creencia de la venida de la Virgen a Zaragoza. En una palabra, parece que el autor no ha tenido en cuenta que es preciso afirmar con cuidado y sobre todo probar lo que se afirma. Repetimos que es digno de toda alabanza el esfuerzo del autor, por la buena voluntad que significa, pero creemos que este libro caído en manos de la mayoría de los lectores modernos puede producir pésimo resultado. Creemos que si alguien lee algunos de sus capítulos tendrá bastante más dificultades que antes acerca de la venida de la Virgen a Zaragoza.

Hemos dicho que otra cualidad es el espíritu patriota que vive en cada página de esta obra. No cabe duda que el autor es un noble español que siente en sí la sangre de los grandes santos hispanos únicos, quizá, de las proezas de un Javier o de una Teresa de Jesús. Pero es preciso saber también que no todas las expresiones son igualmente interpretadas en España que en otras naciones. Los españoles hemos tenido una misión providencial muy importante que cumplir; tenemos sin duda otra no menor en los tiempos actuales; pero es preciso ladear toda comparación que pueda resultar odiosa.

El estilo de la obra es enteramente del siglo pasado. Para convencerse de ello basta leer los títulos de los capítulos.

Pedimos perdón por el tono quizá algo duro de esta crítica. Pero creemos que era preciso para gloria de la Virgen, ya que la obra que nos ocupa no parece poder producir el fin deseado de aumentar los admiradores de la Inmaculada Madre de Dios.

G. Siquier, S. I.

VERBUM DEI, *Comentario a la Sagrada Escritura*, por B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. C. Fuller, y R. Russell: Tomo I, *Introducción general, Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos* (XXXI - 939 págs.); Tomo II, *Antiguo Testamento: Esdras a Macabeos* (XV - 890 págs.); Tomo III, *Nuevo Testamento: Evangelios* (XV - 786 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires 1956-1957.

Es siempre difícil hacer una reseña bibliográfica de una gran obra. Especialmente cuando, como en el caso de *Verbum Dei*, la obra presenta una tan considerable riqueza y diversidad de material. Corre uno fácilmente el peligro de ser injusto. No se puede pretender haber leído todo, y si por casualidad se encuentran objeciones que formular en aquella porción de la obra que el propio interés o la propia competencia nos condujo a leer con mayor espíritu crítico, es preciso cuidarse de extender tal impresión desfavorable a lo restante. *Verbum Dei* es además una obra colectiva. No es extraño por consiguiente que sea desigual, y que no todas las partes de su amplísimo plan hayan sido desarrolladas con la misma maestría.

Se trata, como dice el título, de un Comentario a la Sagrada Escritura. Comprende entonces los dos Testamentos (falta todavía la segunda parte del Nuevo), que son expuestos libro por libro, siguiendo el orden de la Vulgata Latina. Pero hoy por hoy ningún comentario bíblico podría limitarse a la mera exposición del texto. Es necesario conocer y presentar además los numerosos subsidios de interpretación que la tradición antigua y los estudios modernos brindan al lector de la Escritura. De ahí que *Verbum Dei* contenga un buen número de artículos introductorios. Los hay de carácter general, acerca de la Biblia en la Iglesia, la historia y formación del Canon, las lenguas, texto y versiones, la inspiración y la inerrancia, las declaraciones de la Comisión Bíblica,

un buen resumen de geografía de Palestina, otro de Historia de Israel, una reseña de los descubrimientos arqueológicos más importantes para el estudio de la Biblia, etc. (tomo I, p. 3-312). Estos artículos cuentan entre los mejores de todo el libro. Luego hay una introducción especial al Antiguo Testamento, con un importante artículo sobre la religión de Israel (E. Sutcliffe, p. 328-363), y una breve presentación de los pueblos circunvecinos (p. 364-387) por E. Power, quien firma también los artículos de historia y geografía recién citados. En seguida comienza el comentario propiamente dicho. Pero, como era de esperar, se nos ofrece primeró una introducción a cada grupo de libros (Pentateuco, históricos, literatura poética y sapiencial, profetas), donde se exponen los problemas comunes a cada categoría. Finalmente, cada libro tiene un pequeño artículo introductorio que pasa en revista las cuestiones de origen, época y medio de composición, texto y versiones, doctrina, etc. El tomo dedicado al Nuevo Testamento procede del mismo modo. Y no falta, a modo de apéndice al tomo II (pp. 867-890), una nota breve y enjundiosa sobre los Manuscritos de Qumran, por F. J. Caubet, propia de la traducción castellana.

El principal mérito de este Comentario, digámoslo en seguida, es su mera existencia. Si en las demás lenguas europeas, y aún en latín, existen varios comentarios a la Sagrada Escritura, católicos y no católicos, en nuestra lengua este indispensable auxiliar de la cultura religiosa todavía faltaba. La Editorial Herder y los Padres dominicos, especialistas todos ellos, que se ocuparon de la traducción, se han hecho acreedores, por este sólo título, a nuestra gratitud. Todos sabemos con qué obstáculo insalvable tropezaba hasta ahora cualquier tentativa de dar a un laico estudioso (y aún a sacerdotes) una bibliografía de temas bíblicos. Habíamos de suponer siempre que el interesado conocía una o varias lenguas extranjeras. Hoy, en cambio, poseemos con *Verbum Dei*, un comentario completo, bien informado, razonablemente moderno, y además legible, en nuestra propia lengua.

La obra, en efecto, merece también aplauso, como lo mereciera su original inglés, por sus condiciones intrínsecas. Está bien construída, su información y bibliografía parece suficiente, no es erudita con exceso, pero tampoco ha caído en el exceso de la vulgarización. No teme abordar problemas difíciles, como la autenticidad mosaica del Pentateuco y lo hace con segura mano. Sabe que la Escritura es el libro de Dios y el depósito de la fe cristiana, pero no olvida que es obra de hombres, y debe ser leída y entendida conforme al medio y al tiempo de su origen. Estos y otros que es fácil reconocer en el uso de la obra, son los méritos de *Verbum Dei*.

¿Cuáles son sus defectos? En una obra de tanta envergadura y tan múltiple no podían faltar algunos lunares. Pero, en medio de todo, tienen importancia secundaria. Volveremos sobre ellos al final. Ahora nos preocupan los defectos que se refieren a la obra en sí, y no a tal o cual parte de la misma. Nos atrevemos a señalar los siguientes. *Verbum Dei* está hecho para ser leído con un texto de la Biblia en la mano. Ahora bien, esto hace que su lectura resulte difícil al profano, por lo menos cuando se dedica a seguir un comentario. En

inglés, este defecto es menos sensible porque existe una versión bíblica que goza de autoridad tradicional y puede servir de base al comentario, la Douai Version (cf. ed. inglesa, A Catholic Commentary on Holy Scripture, p. VIII). Además dicha versión es bastante conocida aún por los laicos. En castellano no existe nada semejante, y por consiguiente ciertos pasajes del comentario (necesariamente comprimidos por razones de brevedad) deben parecer al lector realmente crípticos. Se puede responder que no era fácil encontrar una solución mejor. Pero ¿no hubiera sido más oportuno, en lugar de comentar cada versículo o cada perícopa, multiplicando las citas y las correcciones textuales, dar el sentido esencial del pasaje, y relegar las correcciones a notas, como en la Biblia de Jerusalén?

En el mismo orden de cosas, es decir, atendiendo a que el presente comentario está dirigido al gran público, nos ha parecido que el tono de ciertas explicaciones o la exposición de ciertos planteos, podía haber sido menos "escolar". Pensamos, por ejemplo, en la introducción al Cantar de los Cantares (p. 300-306, n. 382-383). Un estilo y un lenguaje que fuera menos estrictamente técnico, sin dejar por eso de ser exacto, hubiera facilitado a nuestro público, desgraciadamente ignorante de la terminología de manual, la inteligencia de las cuestiones planteadas. No obstante, y para hacer honor a lo que dijimos al principio de esta nota, los artículos introductorios no adolecen de este defecto, y se leen fácil y corrientemente en castellano.

En tercer lugar, nos atrevemos a decir que el comentario de *Verbum Dei* no peca ciertamente por la audacia de sus soluciones ni por la novedad de sus puntos de vista. Es verdad que los autores de la obra original se propusieron hacer, según reza el prólogo, "una revisión crítica de los actuales conocimientos bíblicos" y que para ello se basan "en los datos firmemente establecidos por la investigación moderna" (p. XVII). Además advierten sabiamente (ibid.) que su "intento de apreciación" no tiene ningún "carácter oficial". Es preciso reconocer todavía, para no contradecirnos a nosotros mismos, que una obra destinada al gran público no es el lugar apropiado para hacer aventuras intelectuales, máxime en materia tan delicada. Sin embargo, creemos que el espíritu con que el comentario fué planeado podía haber sido algo menos apologético y un poco más abierto a la legítima modernidad. Nos llama poderosamente la atención el hecho que las notas de los traductores españoles tienden más de una vez a puntualizar el valor de ciertos argumentos expuestos en el texto, o a moderar el rigor de ciertas soluciones (cf. en el tomo I, las notas 15, 16, 17, 18, 19). Y aún, entre los redactores ingleses, el autor que redactó la nota sobre "Algunas opiniones católicas" acerca de la autenticidad del Pentateuco (I, p. 428-432) a manera de apéndice de la Introducción al Pentateuco de Sutcliffe, sin duda tuvo la muy laudable intención de compensar, con una exposición más aireada, el planteo notablemente estrecho de aquél. En la Introducción particular al Deuteronomio (p. 639-645), R. A. F. Mackenzie ha seguido también una línea independiente y menos conservadora que la de Sutcliffe, en las cuestiones de origen y composición. La misma observación cabe hacer, por ejemplo, en el caso de la autenticidad del Deutero-Isaías (II,

p. 407): ¿se puede decir hoy que es "imprudente" negar la posibilidad de un carisma en virtud del cual Isaías se hubiera trasladado en espíritu a los tiempos del cautiverio? El problema crítico del Deutero-Isaías no consiste ciertamente en esto. La posibilidad de tal carisma puede ser muy bien admitida sin que por eso se haya dado un solo paso hacia la solución del problema. La estricta historicidad de Jonás, establecida sobre todo por la refutación de la sentencia contraria (II, p. 731-734), manifiesta una vez más la tendencia a *suponer* que la razón está de parte de la opinión afirmativa, por el sólo hecho de que una tradición (por lo demás no dogmática) ha tenido siempre tales libros por históricos. En realidad, Jonás ha sido tenido por profético, como admite el mismo comentarista (p. 732). El mismo principio ha sido aplicado a la determinación del género literario de Tobías (II, p. 52), y Ester (ibid., p. 87).

Todo lo cual mueve a pensar que, si bien entre los artículos introductorios figura uno sobre "Las características literarias de la Biblia" (I, p. 98-110), el importante recurso de interpretación que son los géneros literarios bíblicos ha sido utilizado en muy escasa medida. La sección sobre los Salmos (II, p. 167-245) se resiente particularmente de esta carencia, a diferencia verbigracia del reciente comentario de G. Castellino en La Sacra Biblia de Garofalo (Marietti, Turín-Roma, 1955). Notemos de paso, a propósito de la Introducción a la mencionada sección sobre los Salmos, que el problema del *Lamed auctoris* no puede ser resuelto con la simplicidad que allí se supone (p. 172), y que es muy difícil encontrar entre las doctrinas del Salterio algo que justifique esta frase (ibid., p. 178); "en el otro mundo (los judíos) no estarán abandonados en el seol, sino que despertarán del sueño de la muerte para contemplar la forma de Dios, para ver su faz y entrar en la gloria".

Estos son los lunares de la obra a los cuales nos referíamos más arriba. No querríamos desde luego que fueran considerados de otro modo. A pesar de estos defectos, que son quizás el precio de otras virtudes, *Verbum Dei* llena un vacío no sólo en la literatura teológica inglesa, como dice el prólogo de la edición original (p. XVIII), sino uno mucho mayor en la de lengua hispana. Y lo llena admirablemente bien.

Phro. Jorge Mejía.

JESÚS ENCISO VIANA, Exmo. Mons. Dr., *Por los senderos de la Biblia*: I. - Israel; II. - Jesucristo. (14 x 22 cms; 300 y 328 págs.). Studium, Madrid, 1957.

En la segunda solapa del libro que presentamos se nos dice: "Una semana tras otra esta excelente revista (Ecclesia) fué haciendo llegar a sus lectores los artículos del Dr Enciso, que tanta aceptación hallaron entre los lectores más heterogéneos, y que, en algunas ocasiones, merecieron los honores de la traducción a otras lenguas. Estos son los artículos recogidos en la presente obra". Esta breve presentación señala los tres elementos más característicos de la obra:

antología de artículos publicados en revistas, obra de vulgarización, que logra interesar al lector.

Comencemos por el primer elemento. La yuxtaposición de artículos publicados en distintas ocasiones, aunque traten un mismo tema, difícilmente logran la unidad necesaria para constituir un libro. Cada artículo se concibe como un todo completo, como una unidad literaria, que debe llenar las exigencias del lector y no dejar nada en suspenso.

Esto ocurre con la obra del doctor Enciso Viana. En el primer momento uno se siente un poco defraudado, hasta que se decide a aceptar las cosas como son. No podemos pasar por alto este inconveniente, pero reconocemos que, en medio de todo, ha logrado subsanar la deficiencia con bastante acierto. Dedicó un volumen a Israel, y otro a Jesucristo. En el primer volumen reúne todos los artículos que tienen relación especial con el Antiguo Testamento, y los divide en cinco secciones. Elige para cada sección un título apropiado al contenido general de todos los artículos allí reunidos. Así leemos: doctrinas y creencias, salpicaduras de historia, directrices... Otro tanto ocurre con el segundo volumen dedicado al Nuevo Testamento, con la diferencia que los títulos son mucho más claros y expresivos: María, infancia de Jesús, muerte y resurrección, Iglesia de Cristo.

Además —y adelantamos este dato valioso— dos magníficos índices, uno de citas bíblicas, y otro índice alfabético de materia, nos ayudan a encontrar rápidamente cuanto nos interese.

Decimos también que es una *obra de vulgarización*. Todo aparato científico, todo tecnicismo está ausente de la obra. Más aún, las cuestiones están tratadas con cierta —podríamos decir— superficialidad. El autor no complica los problemas, no atiborra de datos las soluciones, no distrae la mente del lector con detalles eruditos; se acomoda a un público que no podría asimilar muchas enseñanzas, y le expone lo estrictamente necesario para iniciarlo en el tema. Los que buscan datos nuevos, detalles desconocidos, bibliografía abundante o fundamentación profunda, es mejor que no lean estos volúmenes. No están escritos para ellos. Pero en castellano echamos de menos obras de esta clase, obras de introducción, de lectura fácil, obras breves que estén dirigidas al gran público y lo familiaricen con los grandes problemas bíblicos.

Y ésta es la tercera cualidad. Los artículos del Dr. Viana están escritos con tanta sencillez, con tanta brevedad, que cualquiera lee esas cinco o seis páginas, y queda con deseos de conocer algo más sobre el tema.

Al terminar, queremos señalar que algunos artículos podrían haberse corregido, o simplemente omitido, como el que trata de las fechas de la pasión. En casi todas las revistas importantes se ha publicado algo sobre la nueva cronología de la Pasión, que coloca la cena pascual de Jesús el martes santo y su muerte el viernes. Este cuidado habría revelado un espíritu realmente científico, que se mantiene al día en los detalles, y remoja siempre sus escritos.

J. Ig. Vicentini, S. I.

CATECISMO CATÓLICO, versión y adaptación del *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*. (14 x 21,5 cms.; 318 págs.). Segunda edición. Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

En una entrega anterior, hemos juzgado la primera edición de esta obra, resumiendo a la vez los juicios de otras revistas (cfr. CyF., 13 (1957), pp. 220-229). Por supuesto, la nueva edición no ha cambiado nada de la primera, que había sido suficientemente revisada antes de llegar a su redacción definitiva: se nos ha dicho, por ejemplo, que, para evitar todo extrangerismo en la traducción española, se prefirió hacer primero una traducción del alemán al latín, para luego pasar del latín al castellano. Y, en cuanto a la edición original alemana, había sido suficientemente revisada y probada, antes de llegar a su edición definitiva en 1955 (cfr. H. FISCHER, *Introducción al Catecismo Católico*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957, pp. 11-17). Pero una circunstancia local, la publicación de los nuevos planes de enseñanza religiosa, promulgados por el Venerable Episcopado Argentino, nos mueven a volver sobre el *Catecismo Católico* desde un punto de vista nuevo: como *texto* posible de dicha enseñanza.

De los tres elementos que forman parte de cualquier enseñanza, profesor, texto y plan, este último *no es el más importante*: porque, por bueno que sea un plan, si el profesor es malo, lo desaprovechará. En cambio, es posible cierta compensación entre profesor y texto: un texto muy bueno puede suplir completamente un mal profesor; y aún puede mejorarlo, porque la pedagogía del texto imperceptiblemente se comunica a su lector. Por eso creemos que, de los tres elementos antes señalados, *el texto es el más importante*. Por supuesto, nos ponemos en la hipótesis de trabajo actual, en que, tratándose de los profesores, no hay más remedio —como dice el buen sentido popular— que “arar con los bueyes que se tiene”.

Pues bien, en la Argentina tenemos ya el plan. Pero ¿tenemos texto? A alguno tal vez se le ocurra que, si no lo tenemos hecho, podemos procurar hacerlo. Pensamos que tal ocurrencia sería, en nuestras actuales circunstancias, lamentable. Bastaría, para convencerse de lo que decimos, ponderar *el tiempo* (más de veinte años) que han tenido que emplear los Obispos alemanes para llegar al actual texto de *Catecismo Católico*; *el número de personas*, y la calidad de las mismas, que han debido intervenir (cfr. H. FISCHER, *Introducción al Catecismo Católico*, pp. 14-17), *los medios editoriales* que se han usado para proceder con rapidez en los diversos ensayos (cfr. F. X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg, 1956, pp. 214-216); *los cambios de ideas* entre las diversas escuelas teológicas y pastorales (cfr. M. NICOLAU, RyF., 155 (1957), pp. 269-276; J. A. JUNGSMANN, LV., 10 (1955), pp. 605-618; C. Florisan, *Incunabile*, 2 (1957), p. 380), y entre las diversas concepciones teóricas y prácticas de la catequesis (cfr. J. A. JUNGSMANN, *Catequética*, pp. 139-179).

Frente a tal experiencia de una iglesia como la alemana, ¿qué podemos pretender nosotros, en menos tiempo, y con un número evidentemente menor de gente especializada? Y si, como parece, no podemos pretender hacer un

texto, no digamos mejor, pero ni siquiera igual, ¿por qué no aprovechamos lo bueno que otros nos ofrecen?

Tal vez se nos diga que un texto alemán, aunque traducido, siempre es alemán. Diríamos que, con tal que sea bueno, y supuesto que no podemos (en muchos años) hacerlo mejor, esta circunstancia no nos hace gran dificultad.

Además, el *Catecismo Católico* es una *obra de Iglesia*: aunque lo haya trabajado solamente una parte de la misma —las diócesis alemanas— lo ha hecho con *espíritu de cuerpo*, con *mentalidad católica*, recogiendo lo mejor de la tradición catequética cristiana, y teniendo en cuenta lo mejor de las experiencias de otros países (cfr. J. A. JUNGSMANN, *Catequética*, *passim*).

Por eso, podemos considerar al *Catecismo Católico* como una *obra providencial* de nuestro tiempo: una porción selecta de la Iglesia se ha adelantado al trabajo de las demás, y ha realizado una obra de conjunto que los demás —y sobre todo nosotros, por nuestras especiales circunstancias religiosas— podemos aceptar como un regalo de la providencia. Y, sin considerarnos resentidos por nuestra condición de *parientes pobres*, podemos alegrarnos que la riqueza de hermanos nuestros en la fe se ponga tan fácilmente a nuestro alcance.

Para terminar, quisiéramos hacer una reflexión práctica: después de haber hojeado los nuevos planes de enseñanza religiosa, recientemente promulgados por nuestros Obispos, nos parece que el *Catecismo Católico* responde plenamente a las exigencias del mismo, sobre todo en el *primero, segundo y tercer curso* de la enseñanza secundaria. Para los dos años siguientes, nos parecen recomendables las obras de BERTHELEMY, *Vision chrétienne de l'homme et de l'univers*, Edit. L'Ecole, Paris, y R. HASSEVELDT, *Le mystère de l'Eglise*, Edit. L'Ecole, Paris. De ambos se prepara una traducción castellana; y del segundo, está ya en prensa el primer cuadernillo, que será muy útil a los profesores de religión a comienzo de curso. Hecha esta breve indicación bibliográfica complementaria, volvamos al *Catecismo Católico* como posible libro de texto de los tres primeros años de la enseñanza secundaria.

Las pequeñas diferencias de orden, inevitables tal vez, no dificultan su uso como texto: al contrario, esas pequeñas diferencias pueden ser aprovechadas para obligar al alumno a la reflexión personal, y al propio esfuerzo para dar razón de su fe. Después de haber enseñado todo el año con el *Catecismo Católico* en la mano, el examen hecho con el *nuevo plan* no será una mera repetición memorística de respuestas aprendidas en el mismo orden de las preguntas.

El *profesor* puede perfectamente seguir el *texto* en el orden de sus lecciones; y el *examinador* puede pedir cuenta al alumno de lo aprendido, siguiendo el *plan*. Claro que esto implicará un pequeño esfuerzo de reflexión personal del mismo alumno, en el tiempo que éste dedicará a la preparación del examen. Pero, si ni siquiera nos animamos a exigir este momento de reflexión personal, ¿podremos pensar que hemos enseñado la religión cristiana, que implica esencialmente una adhesión intelectual, una fe personal, que *no repite* un credo, sino que *lo cree*?

Más aún, hemos conocido buenos profesores que, por razones pedagógicas, siempre presentaban *el plan de examen* en otro orden que el *texto de clase*: no sólo por la razón indicada, de obligar al alumno, al menos a fin de año, a cierta reflexión y esfuerzo personal, sino también porque *el orden de las clases* es más personal, mientras que *el orden del examen* debe ser más sistemático.

Concluamos pues que las clases de religión pueden darse prácticamente (al menos en los cursos expresamente indicados, de primero, segundo y tercer año de la enseñanza secundaria) siguiendo el *Catecismo Católico*, y el examen exigirse según el *nuevo plan* oficial en la Argentina.

M. A. Fiorito, S. I.

HUBERT FISCHER, *Introducción al Catecismo Católico*. (14,2 x 22 cms.; 127 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

El primer cursillo de iniciación a la técnica del nuevo Catecismo de los Obispos alemanes, que reunió en Munich —junio de 1955— a los que habían tenido una intervención decisiva en su redacción, dió lugar a una serie de ponencias interesantes e ilustrativas, que en seguida se publicaron en alemán (Herder, Freiburg, 1956), y ahora en castellano.

El *Catecismo Católico*, fruto de muchos años de trabajo, y de muchas colaboraciones (cfr. CyF, XIII (1957), pp. 220-224), no es una obra que pueda prescindir del catequista; más aún, exige del mismo un cierto trabajo de asimilación personal, para poder aprovechar toda su riqueza kerigmática.

Tal fué la impresión que su presentación causó —sobre todo entre los extranjeros— en la reunión de Anvers, organizada por el Centro Internacional de Estudios para la Formación religiosa (cfr. LV, 12 (1957), p. 187). Los autores son los primeros en reconocerlo (ibid.); y por eso, una vez terminado los trabajos de redacción, no se han hecho a un lado, sino que han comenzado una nueva etapa de trabajo de colaboración, esta vez con los mismos catequistas.

El librito que comentamos es el primer fruto de este trabajo. Le han seguido otros, como el *Handbuch zum Katholischen Katechismus* (Herder, Freiburg, 1956), cuya traducción castellana esperamos de un momento a otro.

Es interesante notar, a este mismo propósito, que la *biblioteca catequética*, que poco a poco se irá formando alrededor del *Catecismo Católico*, será el fruto de la estrecha colaboración de dos fuerzas de la Iglesia de hoy: una escuela teológica como la kerigmática, y una editorial internacional como Herder (cfr. F. X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Herder, Freiburg, 1956, pp. 214-216, donde se hace la *historia editorial* del nuevo catecismo). Lo decimos sin ninguna intención de propaganda, interpretando —en los hechos— la intención apostólica de esa editorial; y apreciando el valor que, para la obra sobrenatural de la Iglesia, tiene la labor —también la humana, técnicamente perfecta— de cualquiera de sus hijos.

Después de un breve prólogo del Obispo de Eichstätt, H. FISCHER hace la *historia del Catecismo Católico* (pp. 11-17): visión de conjunto, que permite conocer la compleja problemática formal y material del nuevo Catecismo, y, a la vez, situarlo en la historia de la catequesis de la Iglesia, y comprenderlo en su actual momento histórico. Es interesante notar la importancia del *factor teológico* en la elaboración del nuevo Catecismo, comparado con los anteriores (p. 12), y la necesidad que se sintió del *trabajo de colaboración* de todos, teóricos y prácticos (p. 14), y su realización prácticamente *eclesial* (pp. 15-16).

F. SCHREIBMAYR expone a continuación la *estructura del Catecismo Católico* (pp. 18-32): cuestión importante para el catequista que lo va a usar, y que de hecho se ha resuelto siguiendo la corriente catequética moderna, que ha preferido el plan *histórico-salvífico*, abandonando el plan lógico-ideal (Cfr. F. X. ARNOLD, *Proclamation de la foi et communauté de foi*, Edit. Lumen Vitae, Bruxelles, 1957, cap. III, L'Histoire de salut point central de la catéchèse, pp. 39-49).

Los puntos de la ponencia de Schreibmayr son: estructura orgánica o sea, Jesucristo como centro, Dios todo en todo (estos dos puntos serán retomados en otras ponencias, por la importancia kerigmática que tienen); y la estructura general del Catecismo. Luego retoma las partes del mismo, para señalar la estructura de cada una de ellas: reflexión que agradecerán los catequistas, sobre todo los que, careciendo de formación teológica, no pueden pretender de buenas a primeras apreciar el porqué del orden y del contenido kerigmático de las lecciones.

Leyendo estas explicaciones sobre la estructura del *Catecismo Católico* se nos ha ocurrido que la originalidad del mismo radica en que, sin dejar de estar al alcance de los niños, también puede prestar sus servicios en la catequesis de los adultos; más aún, nos parece que en manos de un buen profesor, serviría en un curso de teología para laicos.

Algunos han deducido de aquí una *objeción* contra el nuevo Catecismo: sería demasiado serio para los chicos. A esto se ha respondido que, *sin ser demasiado serio* para chicos, *era lo suficientemente serio* como para que no se les cayera de las manos cuando grandes.

Esto quiere decir que también las personas mayores pueden usarlo ahora, para completar por sí mismos la formación —en general, deficiente— que recibieron cuando chicos. Haga la prueba quien no lo crea. Eso sí, use —si no tienen a mano un buen profesor, o un buen director espiritual— la *Introducción* que estamos comentando; y, cuando se publique en castellano, el *Manual del Catecismo Católico*.

Siguiendo con la *Introducción*, la ponencia siguiente, de H. FISCHER explica la *forma expositiva del Catecismo Católico* (pp. 33-38), que fué uno de los aspectos más discutidos del mismo, en los largos años (más de veinte) de su elaboración: texto intuitivo y texto doctrinal, consideración, texto de memoria (junto con el texto bíblico intuitivo, fué lo que exigió más trabajo de selección), y texto suplementario. Hay que notar que las lecciones del Catecismo no son

una *unidad de clase*, sino una *unidad doctrinal*, que se puede exponer en una o varias clases. Es interesante la *historia del método expositivo* (pp. 35-36), y las *razones* de su adopción (pp. 36-38): guiarán al catequista en su acertada aplicación.

K. TILMANN expone el *uso metódico del Catecismo Católico* (pp. 39-62): exposición muy práctica, como otras que conocemos del mismo autor. Lo que ahora nos ofrece es un comentario, muy detallado y pedagógico, de una sola de las lecciones. Luego él mismo saca las consecuencias de su ejemplo (pp. 43-49), y reflexiona sobre la preparación que necesita el catequista (pp. 50-54), y sobre los diversos usos que puede tener el mismo Catecismo (pp. 54-62). Las palabras finales con las que Tilmann explicita el *objetivo del Catecismo Católico* merecen tenerse muy presentes: "niños que *hagan oración*, y al mismo tiempo estén *dispuestos a actuar en el mundo* por la causa de Dios, que quieran obrar por Dios y se alegren de servirlo" (p. 62). Notable coincidencia de objetivo entre el moderno *Catecismo*, y el tradicional libro de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola (cfr. CyF, XIII (1957), pp. 228-229).

A. BURKART explica *las ilustraciones del Catecismo Católico* (pp. 63-69): son suyas, o mejor, fruto de su colaboración estrecha con los redactores del texto. Concluye admitiendo que los dibujos tal vez ofrezcan, al principio, dificultades a la comprensión de los niños; pero que es mucho mejor que un niño no entienda completamente un dibujo en su edad escolar, que no que deseeche, terminado este periodo de su vida, los dibujos, y con ellos el texto del catecismo, por considerar al conjunto como algo que ya ha quedado atrás en su vida.

Esto lo debieran tener en cuenta quienes se dedican a editar catecismos para niños, con imágenes tan vulgares (pensamos en este momento en ciertos catecismos de primeras nociones), que desvirtúan totalmente la seriedad de la Buena Nueva. Como si Cristo nuestro Señor, para hacerse amar de los niños, tuviera que disimular su virilidad de hombre perfecto, en la madurez de su vida terrena: a los treinta años de edad, y en la misma figura con que atraía a rudos pescadores como Pedro, Juan y Santiago, atraía a niños pequeños, y a jóvenes de toda edad y condición (cfr. Mt. 19, 13-22).

F. SCHREIBMAYR se ocupa, en una nueva ponencia, de *los puntos esenciales teológico-kerigmáticos del nuevo Catecismo* (pp. 70-89). Como el principio de concentración es de suma importancia en la catequética kerigmática, así también lo es la totalidad orgánica del catecismo kerigmático; y por eso es necesario señalar los puntos doctrinales esenciales: nuestro fin eterno, el Dios vivo, Cristo, la Iglesia, y la Sagrada Eucaristía, alrededor de los cuales se va a organizar la totalidad de la doctrina cristiana. Schreibmayr muestra, a través de las lecciones correspondientes del nuevo Catecismo, y aún relacionándolas entre sí, el *proceso parcial* en cada uno de esos puntos, después de haber mostrado —en un dibujo sencillo, que inicia la ponencia— la conexión de todos esos puntos entre sí.

Son los grandes misterios que dominan el *Catecismo Católico*, y que aparecen y reaparecen continuamente. Con ello se cumple el ideal kerigmático, que no es el amplio conocimiento de verdades aisladas, sino la comprensión espiritual que capacita al cristiano el *confesar su fe*, aún en medio de un mundo descristianizado, y *vivir esta misma fe* (F. X. ARNOLD, *Proclamation de la foi et communauté de foi*, Edit. Lumen Vitae, 1957, pp. 22-27).

A. BARTH señala la *importancia del Catecismo Católico para la predicación y la cura de almas* (pp. 90-104): es una ponencia escrita por un párroco de experiencia, que puede orientar a los párrocos en la predicación, dirección de asociaciones parroquiales (en el aspecto de la formación religiosa) y dirección espiritual privada.

Llamamos la atención de los lectores sobre las últimas páginas de esta ponencia (pp. 101-104), en las que Barth enumera *las novedades del Catecismo Católico*, que son las que pueden llamar la atención de quienes nos oigan comentarlo (en la predicación, o en la dirección espiritual) despertando en ellos el deseo de hojear esta obra, pequeña en volumen, pero de gran riqueza pastoral. Toda formación religiosa, también la que se da en privado y no meramente la que se da en común y en público, necesita de un texto que se debe dejar en manos de quien nos oye; y que sea tal que despierte su interés, más por lo que insinúa que por lo que expresamente dice.

A. HELLER trata de *la iniciación de los catequistas en el uso del Catecismo Católico* (105-114). Tiene en cuenta las diversas actitudes que los catequistas podrían tomar ante esta novedad que se les ofrece. Enumera una serie de objeciones que a más de uno ya se le ha ocurrido, y responde muy bien a todas. La última parte de esta ponencia insinúa los *temas de un cursillo*, parroquial o diocesano, de iniciación al uso del Catecismo.

K. ZIELBAUER expone *la renovación del plan de estudios* (pp. 115-124): una serie de observaciones sensatas, que pueden orientar a cualquiera que se vea en la necesidad de intentar la elaboración de un nuevo plan de enseñanza religiosa.

Termina K. TILMANN enunciando *las diez reglas para el uso del Catecismo Católico* (pp. 125-127): nuevamente se manifiesta, en esta brevísima ponencia, el sentido común, práctico, de su autor.

* * *

Nos hemos detenido un poco en la enumeración de las ponencias, porque juzgamos que esta *Introducción al Catecismo Católico* debe ser consultada a conciencia por todos los que quieran, en la catequesis o en la predicación, aprovecharse de dicho Catecismo.

Cada uno de los ponentes cita, en oportunas notas al pie de la página, las obras especializadas que ha usado: estas citas son un puente seguro para la investigación personal del lector, porque cualquiera de esas obras especializadas tiene abundante y selecta bibliografía.

La categoría de los autores, y la importancia de los temas tratados, es la mejor recomendación de este pequeño libro.

Si debemos recomendar algo, es la lectura reposada y aún la meditación, de todas las observaciones doctrinales, teológico-kerigmáticas, sobre Dios, Cristo, la Iglesia, y la vida cristiana, temas fáciles de encontrar en el índice analítico que encabeza la publicación. Es a través de tales observaciones doctrinales que se puede captar la triple característica del *Catecismo Católico* que hace de él, como hemos comentado en otra ocasión, una obra típica de la kerigmática moderna: *la concentración cristológica, el teocentrismo de esta cristología, y la totalidad orgánica de la doctrina cristiana.*

M. A. Fiorito, S. I.

BIBLIA EN IMAGENES, versión española de *The Bible in Pictures*, de RALPH KILBY, con la colaboración de E. O. JAMES, S. H. HOOKE, y C. MARTINDALE. (18 x 26 cms; 328 págs), Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Esta publicación, de origen inglés, que se ha publicado ya en otras lenguas, y que ahora se edita por primera vez en castellano, es fruto de un doble movimiento: el uno general, de *acercamiento a la biblia*; y el otro particular, de *aprovechamiento de todos los medios de expresión* que pueden influir en la vida religiosa de los niños. Pero las características de la publicación que comentamos, no tanto proceden de la primera intención, cuanto de la segunda. Más aún, los autores han pretendido, valiéndose de las imágenes, no sólo ganar al niño, sino también a sus padres. Es decir, que esta *Biblia en imágenes* sea *el libro de la familia cristiana*, hojeado, leído y comentado en familia.

Tal vez esta característica es la que más nos ha llamado la atención, porque vemos en ella un medio moderno para resucitar *la catequesis familiar*, que fué tan común en grandes períodos de la historia de la Iglesia, y que es tan propia de la familia cristiana (cfr. J. A. JUNGAMNN, *Catequética*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957: p. 21, en la edad antigua; p. 25, en la edad media; p. 53, como deber natural de la familia; p. 226, como colaboración a la catequesis parroquial; p. 237-239, como función especial de la madre). Aunque sus imágenes van siempre acompañadas de breves textos explicativos, quedan siempre detalles de las mismas, del ambiente geográfico, histórico y cultural de los personajes bíblicos, que excitan la curiosidad natural del niño, y que exigen la explicación de una persona mayor. Más aún, en éste como en otros temas, las preguntas de los niños son una ocasión para que la persona mayor repase sus conocimientos —o los adquiera—, a fin de satisfacer una curiosidad que, por lo sencilla, no se deja engañar fácilmente con una evasiva. Por eso, en esta obra que comentamos, vemos un medio muy apto para resucitar la catequesis familiar.

* * *

De todas las expresiones religiosas, *la imagen* es la que siempre ha sido usada en la catequesis de los niños (Cfr. J. A. JUNGAMANN, *Catequética*, pp. 183-

188); y es la que tiene, tal vez por eso mismo, más peligro de ser objeto de abuso. Las otras dos expresiones religiosas, que serían la palabra o canto, y los gestos (cfr. P.-A. REY-HERME; *Mentalité religieuse et perspective pédagogique*, Téqui, Paris, p. 55-58), recién ahora son empleadas, no tanto en la catequesis cuanto en la función litúrgica: un modelo de educación religiosa por el gesto es, por ejemplo, la abundante obra de Lubienka de Lenval.

La Biblia se presta, en su carácter de *historia*, al uso de las imágenes; pero, en su carácter de *sagrada* (es una historia de salvación, en el orden estrictamente sobrenatural), puede sufrir por el abuso de las imágenes. Por eso una *biblia en imágenes* debe cumplir ciertos requisitos: *unidad* histórica —cada personaje debe ser siempre representado de la misma manera—; *claridad* en los pormenores, sin llegar al excesivo arqueologismo, útil sólo para satisfacer al especialista, pero que distrae al lego; margen de *misterio*, que un excesivo empirismo histórico anula; y la *sobriedad* de líneas y colores (cfr. J. A. JUNGAMNN, *Catequética*, p. 90).

Además, la elección del tipo o estilo de imagen, tiene también sus normas: nos referimos a las subjetivas, que responden a la educación visual del lector. Decimos esto, porque tal vez en este punto la *Biblia en imágenes* que comentamos ha extremado un poco la nota, porque se ha puesto a la altura del *cine* y de las *historietas* en imágenes (literatura infantil, tributaria del cine): sobre todo la imagen de Cristo nuestro Señor y, en su tanto, la de otros personajes sobresalientes como San Esteban protomártir o San Pablo, diríamos que es —con perdón de la expresión— extremadamente fotogénica.

Este sería el defecto de esta *Biblia en imágenes*: en lugar de acercar al niño a la biblia, acercaría la biblia al niño, y minimizaría un poco el misterio de Cristo, al infantilizar y modernizar su figura externa. Veríamos en esto un nuevo ejemplo de esa pedagogía religiosa que prescinde, casi sin darse cuenta, de la *pedagogía de Dios*. Dios, en su revelación, ha ocultado —o ha permitido que cayeran en el olvido— muchos detalles de esa figura externa de Cristo: ni los Evangelistas han sido muy curiosos, por ejemplo, en averiguar los detalles de la vida oculta, ni se han preocupado de contar todo lo que vieron y oyeron (cfr. Io., 21, 25); los apócrifos, en cambio, por un exceso de la misma pedagogía natural que comentamos, trataron de llenar las lagunas dejadas, en la vida de Jesús, por la pedagogía divina (cfr. H. RAHNER, *Teología la predicación*, edición castellana, Plantín, Buenos Aires, 1950, pp. 149-152).

Volveremos luego sobre el valor religioso de la imagen, al tratar de la oración por imágenes.

* * *

El otro escollo de la *historia sagrada*, como publicación desglosada del catecismo, es seguir un plan moralizador, que no es el plan salvífico de Dios. Hay autores que defienden el primer plan, y son los que forman parte del movimiento catequético iniciado por Felbiger, y continuado por von Schmid, Schuster, Mey y Knecht; y esta concepción prevaleció hasta hoy, y dió lugar a obras valiosas en su línea. Pero hoy ya prevalece la segunda concepción

(cfr. J. A. JUNGAMANN, *Catequética*, pp. 84-85), que forma parte de un movimiento mucho más amplio de teología pastoral que considera al plan salvífico de Dios, o historia de salvación, como el punto central de la catequesis y de todo lo que a ella se refiere (cfr. F. X. ARNOLD, *Proclamation de la foi et Communauté de foi*, Edit. de Lumen Vitae, Bruxelles, 1957: cap. III, pp. 39-49).

Nos parece que la *Biblia en imágenes* se halla más bien en la línea de esta segunda concepción: ha respetado lo esencial de la *historia de salvación*, aunque tal vez no ha jerarquizado suficientemente —como hubiera podido hacerlo, por ejemplo, desarrollando con mayores detalles y mayor número de figuras algunos pasajes más esenciales— las distintas etapas de dicha historia; y al dividir el texto en tres partes, vida de Jesús *el Hijo de Dios*, historia del pueblo de Jesús que es *el pueblo de Dios*, e historia de la *Iglesia de Dios*, ha marcado claramente la característica teocéntrica y cristológica de dicha historia de salvación (cfr. J. A. JUNGAMANN, *Catequética*, p. 134).

"Dios se hizo hombre, para que el hombre se hiciese Dios (el original alemán dice "se divinizase"): he aquí la estructura fundamental de la predicación de la gracia... Esta división del devenir total de la disposición salvífica, esta potente teología de la historia, que ve su punto céntrico en la encarnación del Logos —hacia Quien peregrinaron los siglos precristianos, y desde Quien los siglos cristianos se encaminan a la transfiguración— fué el sentido primitivo de todo el cristianismo... La encarnación del Logos es la fuente vital para el sentido de la historia, porque ella, *pre-obrando* llega hasta el agradecimiento redentor de los padres del género humano; y, *obrando en adelante*, en el nacimiento por la gracia que comprende y transforma a todo el género humano. alcanza hasta la resurrección de la carne, abarcando así el principio y el fin de toda la historia de la humanidad... Por eso, se ha dividido *la historia del mundo en tres periodos*, que corresponden a los tres nacimientos del Logos: el eterno, el temporal, y el espiritual" (H. RAHNER, *Teología de la predicación*, edición castellana, pp. 102-103).

Supuesta esta misma división, la *Biblia en imágenes* ha hecho aquí una nueva concesión a la pedagogía infantil: presenta en primer término la vida de Cristo, y luego retrocede a los tiempos de su preparación, para luego avanzar a los tiempos primitivos del cristianismo. Y, si se tiene en cuenta la dificultad propia de los niños, de captar la sucesión rigurosa de la historia (cfr. J. A. JUNGAMANN, *Catequética*, pp. 85-86), puede ser que este artificio permita inculcarles mejor el lugar *céntrico* de Jesucristo, al presentarlo *en primer término*. Lo importante es que Cristo nuestro Señor sea el punto central de la educación religiosa (cfr. J. A. JUNGAMANN, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Freiburg, 1939, pp. 14, 26-28), y lo secundario, el artificio que se use para que los niños lo comprendan.

* * *

Nos resta aún tratar un último aspecto de la imagen sagrada: o sea, como *medio de oración*. Es un aspecto importante (cfr. K. TILMANN, *GebetsErziehung*, LV., 4 (1949), pp. 539-540), por la importancia de la oración, y por la

aptitud de la imagen, bajo ciertas condiciones, para introducir en la oración mental.

En este sentido, no nos satisface enteramente la *Biblia en imágenes*; comparando sus imágenes con otras, diríamos que, en su composición, no se ha tenido en cuenta la vida de oración del niño. En cambio, por ejemplo, las imágenes de T. H. Schummacher, dibujadas por Juan Costa en la *Historia Sagrada* de I. Schuster (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1955) y reproducidas en el *comentario práctico de Historia Sagrada* de F. J. Knecht (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1955), tienen mayor sobriedad en la composición; y, por ejemplo los rostros de sus personajes, expresan una serie de sentimientos religiosos que introducen imperceptiblemente en la oración mental.

Las imágenes de A. Burkart, en el *Catecismo Católico* (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957) por su densidad doctrinal (cfr. *Handbuch zum Katholischen Katechismus*, Herder, Freiburg, 1956, donde oportunamente se explican todas) tienen necesariamente que despertar la vida de oración: la revelación de Dios, su palabra, su kerigma, no puede quedar infructuoso; y la primera respuesta del alma es siempre una oración al Padre, por Jesucristo su Hijo, en el Espíritu Santo (cfr. J. A. JUNGAMANN, *Catequética*, p. 116).

Tanto en las imágenes de Schumacher como en las de Burkart, no hay nada que distraiga al niño que las contemple; y hay mucho que puede elevar su alma a Dios. En las imágenes de Fugel, para poner otro ejemplo, hay siempre algo en la figura de Cristo —su situación en el conjunto de la escena, o su mirada o su gesto— que despierta la fe en su Persona divina (cfr., acerca de otras colecciones de imágenes. A. DE MARNEFFE, *Tableaux d'Histoire Sainte*, LV., 7 (1952), pp. 100-109. Una lista de imágenes catequísticas, y un juicio breve de las mismas, en *Christe au Monde*, 1 (1955), pp. 92-93).

En cambio, la figura de la *Biblia en imágenes* que comentamos, son demasiado humanas: ponen al alcance del niño más bien el hecho solamente de la vida de Cristo, no el misterio; y la prestancia de Jesús queda reducida casi exclusivamente a la de su hermosura corporal.

Esta es una positiva limitación de la *Biblia en imágenes*. Tal vez pueda compensarse con un valor más positivo de la misma, que le reconocíamos al comienzo de este comentario: la de ser un libro de familia. Queremos decir que si los padres lo toman en las manos, y ayudan a sus hijos a que revivan el misterio y no sólo el hecho histórico de Cristo, padres e hijos harán *oración mental en familia*.

Esta es una de las grandes posibilidades que tiene la imagen, en mayor grado que la palabra, y aún que el gesto: la *imagen* une más rápidamente a los espectadores (recuérdese la eficacia del cine y del teatro, para crear estados de ánimo colectivos), porque es un lenguaje más intuitivo que el de la *palabra*: y tiene un valor más universal que el *gesto* (sobre todo el litúrgico, que tiene ciertos anacronismos imperceptibles). Por eso la imagen se presta, más que la palabra, y aún que el gesto, para la *oración mental en común* (cfr. K. TILMANN, *Gebetserziehung*, LV., 4 (1949), pp. 539-540, *Die Johannesstunde*).

M. A. Fiorito, S. I.

OFICIO PARVO DE LA SANTÍSIMA VIRGEN, edición ampliada (10 x 16 cms.; 514 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

El libro, en sí, parece de poca trascendencia. Pero el tema del mismo, *la oración*, y el movimiento de que forma parte, que es *el litúrgico*, le confieren cierta categoría.

El oficio parvo era, ya en su origen, una cierta participación en la vida litúrgica de la Iglesia que, de hecho, es una vida de oración. Pero esta edición ampliada que sigue más de cerca *los tiempos litúrgicos*, y que tiene especialmente en cuenta *ciertas fiestas litúrgicas*, sobre todo marianas, permite una mayor participación. Participación que puede ser aún más intensa, si se tienen en cuenta otras publicaciones recientes, como el *Año litúrgico* de P. PARSCH (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957) u otras más amplias, como las de Schuster y Dom Gueranger, que explican más de propósito las características propias de cada uno de los tiempos litúrgicos (Cfr. y CyF, XIII (1957), pp. 97-98).

La edición del *Oficio Parvo* que comentamos, tiene además, en lo que se refiere a la *oración*, otra ventaja apreciable. La *oración vocal* —que esto es esencialmente el rezo de un oficio— debe *ser mental* (cfr. SANTA TERESA, *Camino de Perfección*, cap. 25). Por eso, todo lo que puede contribuir a la inteligencia del texto que se vocaliza, contribuye a que así sea. Pues bien, esta edición del *Oficio parvo* ha dividido el texto de cada salmo en sus partes principales, según la *idea o afecto* predominante en cada una de ellas; y, con un breve título, ha expresado esta idea o afecto. De modo que contribuye directamente a que su rezo sea, no sólo vocal, sino también mental; y, por tanto, a que el *obsequium* de los labios sea *rationabile*.

Se suele decir que rezar es un *modo* de orar. Pero sería mejor decir que es un *medio de oración mental*, porque entonces no habría peligro de que las palabras (número, variedad, sonoridad...) se tomaran como un fin, apetecible en sí. El fin de la vocalización, como el de los demás medios de oración —imágenes o gestos— es levantar el espíritu a Dios (cfr. S. TOMÁS, II-II, q. 88, art. 12, ad. 1); y, por eso, todo lo que ayuda a esta elevación, contribuye a que la vocalización alcance más seguramente su objeto.

La palabra es un medio de oración, pero no es el único. Por eso, a la vez que la palabra, se pueden usar otros medios, como las *imágenes* (y esa es una de las razones de la abundancia de ellas en nuestras iglesias), y los *gestos* (como se usan en las funciones litúrgicas o paralitúrgicas), y también la misma meditación de las palabras que se rezan (cfr. SAN IGNACIO, *Ejercicios Espirituales*, nn. 249-260, segundo y tercer modo de orar).

Esto último es precisamente lo que facilita la nueva edición del *Oficio Parvo* que comentamos, con su división de los salmos, y sus breves indicaciones del contenido ideológico o afectivo de cada división. Tal vez no se pueda usar de esta ayuda a la vez que se reza vocalmente —tal simultaneidad es la ventaja innegable de la imagen o del gesto que corresponde a lo que se está rezando—; pero, con

estas divisiones, la nueva edición muestra un camino *para preparar la oración vocal*, o *para perfeccionarla* en privado, después de haberla hecho en común.

Esta edición es bilingüe: la parte latina, de acuerdo al nuevo salterio revisado por el P. A. Bea; y la parte castellana es versión directa de la anterior, debida al P. Ruíz Bueno.

La presentación es impecable. Y una carta del Papa Pío XII, dirigida a los que tuvieron la iniciativa de esta edición ampliada, aprueba calurosamente la idea de facilitar, a quienes lo rezan, la participación en la vida litúrgica de la Iglesia.

Es una obra destinada a religiosos y religiosas que, por obligación de regla, deben rezar el oficio parvo de la Virgen; pero por su contenido, que es el salterio y las antfonas, lecciones y oraciones marianas, puede hacer mucho bien a las almas en general.

Hubiera sido muy útil un *índice ideológico*, que hubiera facilitado la oración mental privada.

M. A. Fiorito, S. I.