

dominicales separados de su contexto (histórico, lógico, gramatical, psicológico) son como hojas sueltas de un libro. Entramos de inmediato en la explicación del texto y a continuación leemos las enseñanzas dogmáticas y las aplicaciones morales. Cierran la exposición, algunas reflexiones pedagógicas —huellas que delatan el origen de la obra.

Un breve índice facilita la consulta.

El autor ha llevado más adelante su afán de hacer vivir el evangelio, con la adición de ilustraciones gráficas que en número de 84 acompañan a cada evangelio. Compartimos la opinión del autor sobre la verdadera utilidad de las fotografías de Tierra santa. Lástima que comparándolas con los atlas de Palestina —hoy tan numerosos— apenas llegan a ser mediocres.

La primera edición de esta obra apareció en tres pequeños volúmenes entre 1947 y 1950. A los tres años se agotó la edición: prueba fehaciente del éxito obtenido. La actual —segunda edición— apareció en 1955 reuniendo los tres volúmenes en un solo tomo.

La experiencia personal nos mueve a aconsejar esta excelente obra a todos los predicadores, especialmente a los que tengan recursos pecuniarios limitados y a los que no dispongan de mucho tiempo para leer.

* * *

Al terminar este boletín nos llega el plan de predicación para la arquidiócesis de Buenos Aires. No es este el sitio y el momento de hacer una crítica de dicho plan, sino de darlo a conocer. Contempla un período de cinco años y sigue un orden más bien temático relacionado con los tratados teológicos. Para este año priman los temas de teología fundamental y de Dios uno y trino. Los promotores del plan no se contentan con señalar los temas sino quieren ayudar ofreciendo algún material. Los textos bíblicos y documentos de la Iglesia son el fundamento de este material que se enriquece con frecuencia con dichos famosos y alguna otra observación pertinente.

Entre los libros recomendados en este boletín el que más acomodaría al plan de predicación es *Docete*.

A pesar de sus deficiencias, el plan de predicación significa un avance. Es como la expresión de un anhelo cada día más acentuado entre nosotros de vivificar nuestra predicación, de ponerla más al día. Para eso habría que volver un poco más a los temas bíblico-litúrgicos, habría que volcar el plan tradicional en los moldes de la biblia y la liturgia.

Que estas páginas sean un modesto aporte para renovar nuestra predicación.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

KARL JASPERS. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. (269 págs.). Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1957.

En el prólogo de este libro, Jaspers caracteriza al tiempo *presente*, el que nosotros vivimos, respecto del *pasado* y del *futuro*, haciéndose a sí mismo, sino que su comprensión exige ambas perspectivas: entre la *pre-historia*, cien veces más larga, y el incommensurable *futuro*, yacen cinco mil años de *historia visible* a nuestros ojos; insignificante trozo en medio de la duración de la existencia humana, cuyo ámbito no alcanza a dominar nuestra mirada. Esta historia está abierta a la *pre-historia* y al futuro: por ningún lado tiene término, ni alcanza a redondear una forma, una imagen global que se baste a sí misma. En medio de la historia estamos nosotros, y nuestro presente... (p. 5).

Y da la razón de esta implicación de presente, pasado y futuro: el presente está henchido de ese transfondo histórico que nosotros actualizamos; y por eso la *primera parte* de este libro tratará de la historia del mundo hasta nuestros días. El presente, por otra parte, está penetrado de un futuro latente (el inmediato futuro), cuyas tendencias hacemos nuestras, sea que las dominemos, sea que las aceptemos como son; y por eso, la *segunda parte* de este libro tratará del presente y del futuro. El presente, así henchido de posibilidades, se ancla en su eterno origen; sólo le resta al hombre, no digo alcanzar, pero sí rozar con el pensamiento, más allá de toda historia, al Envolvente (*Umgreifende*) que lo trasciende. Este es el objetivo de la *tercera parte* de este libro: el sentido de la historia (p. 5).

Para entender el título del libro, *Origen y meta de la historia*, hay que atender a un esquema de la historia, tal cual nos lo ofrece el mismo autor (pp. 32-37). Jaspers señala allí, simplificando un poco las cosas, como cuatro grandes períodos, cada uno de los cuales podría pretender tener una base propia (pp. 34-35): la *pre-historia*, con el comienzo del lenguaje, el uso del fuego y de los instrumentos; la fundación de las *grandes culturas*; la *edad-axial*, decisiva para la espiritualización del hombre; y la *edad de la ciencia y la técnica*, cuya dolorosa crisis estamos experimentando. Este esquema podría simplificarse todavía más, si se señalan, en el conjunto de la historia conocida por nosotros, como dos grandes empeños humanos (*Atemzüge*): el uno, que parte de la *pre-historia* (prometeica) y, pasando por sobre las grandes culturas, llega a la *edad-axial* y a sus consecuencias; y el otro, que comienza con la técnica cien-

tífica, como nueva edad prometeica, y que, a través de estructuras, organizaciones y planes (análogos a las grandes culturas), podría conducir a una remota, y aún invisible para nosotros, nueva edad-axial. Entre estos dos grandes empeños de la humanidad, hay diferencias esenciales: el segundo que ahora vivimos podría servirnos para interpretar el primero, pero no viceversa; y, además, mientras el primero se dispó en esfuerzos hechos por separado, el segundo se concentra en la totalidad de la humanidad.

El origen de la humanidad, en el comienzo de la pre-historia, nos resulta tan oscuro como la futura humanidad, dominadora del globo terraqueo. Entre ese origen, que no podemos con absoluta seguridad imaginarlo, y esa meta, de la que no podemos hacernos ninguna imagen concreta, se desarrolla nuestra historia cotidiana. El origen y la meta de la historia, tiene su interdependencia; y ambos términos deben ser pensados por nosotros bajo símbolos. "In Symbolen (sic!) stellt sich vor Augen, was als Realität keine überzeugend anschauliche Gestalt gewinnt: in der Schöpfung des Menschen —Der Ursprung—, und im ewigen Reich der Geister —das Ziel" (p. 36).

La historia, objeto del estudio de Jaspers, es un acontecer entre su origen y su meta: esto es lo que insinúa el título del libro.

Un segundo esquema de Jaspers, que perfecciona el primero, debe ser tenido en cuenta, porque resume la primera parte del libro, antes de entrar en la segunda (pp. 75-76). La totalidad de la historia se desmembra en tres fases sucesivas: pre-historia, historia e historia mundial (p. 75). Sus respectivas características son: en la pre-historia, la parcelación de los esfuerzos de la humanidad, y la impresión de que, junto a esos esfuerzos, obra la naturaleza virgen; en la historia, el influjo de la edad-axial; y en la historia mundial, no sólo el serlo en el sentido pleno (inter-comunicativo) del término, sino además el ser futuro todavía, haz de posibilidades, que no son objeto de investigación empírica, sino proyecto (pp. 77-78). En este presente, pletórico de futuro, Jaspers se pregunta qué hay en él para que Europa sea, como lo parece, forjadora del mundo (p. 79). Y, respecto del pasado inmediato, se pregunta también si es posible hablar, del 1500 al 1800, de una nueva edad-axial, como la que hubo del 800 al 200 a.C., edad de Laotse, Buda, Zaratustra y los Profetas de Israel: y responde que no, sobre todo porque no tiene, por el momento al menos, la extensión verdaderamente universal característica de la primera edad-axial; ni siquiera se puede ya decir que Europa se encuentre sola en su esfuerzo, porque tiene que contar con América, y con Rusia. Así que Europa no es más el *factotum* del mundo; China e India crecen en importancia, aunque no sepamos todavía cuál será, en definitiva, su poder (p. 80).

* * *

Las pocas páginas que acabo de resumir pueden dar una idea del *estilo de la primera parte* del libro de Jaspers: es una audaz interpretación de la historia del mundo, de la que se podría tal vez decir "si non é vero, é ben trovato".

La intuición de Jaspers sería la concepción de la historia como obra de la

humanidad (mientras Kierkegaard, en cambio, insistiría más bien en la historia de cada hombre): hasta los raros grandes hombres, islotes de la historia, hablan —nos dice Jaspers— un lenguaje universal (p. 76).

El punto de partida de esta intuición, es la *cruda experiencia* de una crisis actual: como Guardini, Huizinga o Berdiaeff, Jaspers la ha sentido en carne propia (post-guerra), y ha reaccionado en busca de una salida (cfr. A. MAILLO, *El fin de los tiempos modernos*, Cuadernos Hispanoamericanos, (1954), pp. 201 ss.).

La tesis, original en lo que se refiere al pasado, es la llamada, por Jaspers, la *edad-axial* de la historia, distinta de la ley de una civilización como en Spengler y Toynbee: alrededor de 500 a. C., entre el 200 y el 800, existiría un corte, una veta de la historia, de donde proviene el hombre de hoy (p. 14). Tiempo extraordinario, coincidencia de multitud de hechos extraordinarios: en China, Confucio y Laotse... en la India, los Upanishá, Buda, y todas las tendencias filosóficas, desde la escéptica hasta el idealismo; en el Irán, Zaratustra; y en Palestina, los Profetas... En Grecia, Homero, los filósofos, Tucídides y Arquímedes, y los Trágicos. Ninguno sabe del otro, aunque sean todos contemporáneos. Lo novedoso de esta edad es que, en los tres mundos, el hombre llega a la consciencia de la totalidad del ser, de sí mismo, y de sus límites. Experimenta la amenaza del mundo, y su propia impotencia (pp. 14-15).

Jaspers opone expresamente su tesis, tal cual la acabamos de resumir, a la *tesis cristiana*, de Cristo como centro de la historia (p. 14). Pero la dificultad de Jaspers contra esta tesis, nace de un malentendido: para él, una interpretación de la historia, para ser verdadera, debe ser objeto de experiencia, valedera para todo hombre, y no solamente para el cristiano. Ahora bien, para él, toda verdad cristiana es objeto de fe, y no de experiencia. Quiere decir que él no advierte que, entre las verdades de hecho reveladas, las hay que son también verdades de razón y no misterios estrictamente dichos; verdades que pueden ser también objeto de experiencia, y a las cuales la revelación puede darles mayor seguridad, o hacerlas más asequibles a un mayor número de hombres (cfr. SANTO TOMÁS, I, q. 1, a. 1, in c.) sin quitarles nada del valor que *deben tener* para cualquier hombre inteligente, capaz de encontrarlas por sí mismo, aunque no sea cristiano.

Además, la edad axial que Jaspers propone, en sentido asertivo y no exclusivo, es admisible para nosotros los cristianos. Y sus esfuerzos para probar su realidad en la historia del pasado, abogan —en parte y como primera aproximación— en favor de nuestra interpretación cristiana: "Dum *medium silentium* teneret omnia, et sol in suo cursu *medium iter* haberet...", como dice la liturgia cristiana (Introito del Domingo de la infraoctava de Navidad, cfr. Sap., 18, 14), en una cierta edad media de la historia de los hombres, aparece entre ellos el Hijo del Hombre, como un punto de la línea en la cual se inserta. Es verdad que yo hablaría más bien de un *pueblo-axial*, el pueblo de Dios, en cuya generación se hace hombre el Hijo de Dios; a partir del cual, se va extendiendo sobre la tierra el Reino de Dios. En esta forma,

la trama de la historia sería el plan eterno de Dios, o mejor, de un Dios personal en diálogo con el hombre. Se ve así que la idea, que no es de fe, sino de pura razón, que le falta todavía a Jaspers, es la idea de un Dios personal, que irrumpe en la historia de los hombres, porque nunca lo ha dejado caer de sus manos.

La falla filosófica de Jaspers, la han notado, a este mismo propósito, otros críticos: por ejemplo, C. NINK, Schol., 25 (1950), pp. 130-131; G. F. KLENK, Stim. Z., 151 (1951-1952), pp. 241-250; G. FESSARD, Et., 284 (1954), pp. 403-404; J. GILBERT, NRTh. (1955), pp. 1115-1116; J. DUBOIS, RSPT. (1957), p. 199; J. O., RTh., 57 (1957), pp. 200-201. Jaspers se nos figura como el ciego del Evangelio, a quien una crisis providencial ha comenzado a devolverle la vista, y que por eso ve solamente "homines velut arbores ambulantes" (Mc., 8, 22-25). Modelo de los videntes de nuestro tiempo, que ven a medias, y anuncian con sinceridad todo lo que ven a medias (cfr. R. GUARDINI, *Le Seigneur*, I, pp. 176-177). Su visión de la historia coincide, en más de un punto, a pesar de que él diga lo contrario (p. 14), con la visión cristiana (cfr. G. F. KLENK, Greg. (1953), pp. 132-133). Tal vez, en sus ataques, hay más bien una incompreensión de nuestro presupuesto filosófico.

En fin, esta primera parte del libro que juzgamos, tiene más de un elemento aprovechable, aún sin sacarlo de su contexto jasperiano.

* * *

La segunda parte, es una clara diagnosis, y rica en ideas originales, de la situación presente del hombre, preso de la ciencia y de la técnica.

Vale la pena leer lo que este autor, de estilo tan atrayente, nos dice de la ciencia (pp. 83 ss.) y de la técnica (pp. 99 ss.), del trabajo (pp. 104 ss.), de la masa (pp. 124 ss.), de los pronósticos sobre el futuro (pp. 137 ss.), de la libertad en su concepto filosófico (pp. 149-153), y de la política (pp. 153 ss.), de las tendencias como el socialismo (pp. 167 ss.), el universalismo (pp. 187 ss.)... A través de esta rápida enumeración de contenidos de nuestra civilización actual, y de sus posibilidades para el futuro, Jaspers nos conduce a la fe (*Glaube*). Ciencia y técnica, humanismo, e Iglesia, son tres realidades que han hecho sus pruebas (Jaspers las juzga, sobre todo a la Iglesia, demasiado peyorativamente), y de las cuales sin embargo —lo dice él mismo— no podemos prescindir. Hay que volver a la fuente de todos esos esfuerzos parciales: la fe (*Glaube*) que es como el *envolvente* (Umgreifende) de la humanidad (p. 207).

Estamos de nuevo en el terreno, lúbil a nuestro juicio, de la filosofía de Jaspers: su *fe filosófica*. Aquí también se podría decir que su punto de vista no es enteramente distinto del nuestro, como él sin duda lo cree. Más bien podría haber una incompreensión de su parte: su fe filosófica, esa *actitud intermedia* entre la filosofía, concebida como *ciencia rigurosa*, y la fe, concebida

como *dogma riguroso*, tiene más de un parecido con el *conocimiento por conaturalidad* de Santo Tomás (cfr. A. HAYEN, NRTh. (1952), p. 447).

Este capítulo de la segunda parte de la obra que juzgamos (pp. 206-221), puede hacernos meditar las grandes posibilidades de nuestra filosofía cristiana y tomista, si nos damos cuenta que este vidente de nuestro tiempo, que ve a medias, está hablando, sin saberlo, de las posibilidades de nuestra verdadera fe; porque la fe que él rechaza, no es propiamente la nuestra, sino una deformación exagerada de la misma.

* * *

La tercera parte del libro que juzgamos, trata de alcanzar el *sentido de la historia*. Para ello, traza los límites de la historia (pp. 226-230), las estructuras internas (pp. 231-236) y su unidad (pp. 236-253).

Es interesante seguir los pasos de esta interpretación unificante de la historia. Ante todo, los hechos que prueban la unidad de la misma: la unidad constitutiva del hombre (pp. 237-240), lo universal (p. 240), el progreso (pp. 241-242) la unidad en el espacio y en el tiempo (pp. 242-244), y otras unidades espaciales (pp. 244-245). Estos son hechos; siguen luego los principios de la unidad de la historia; su sentido y su meta (pp. 245-247), y la concepción total de la historia (pp. 247-251). El libro termina con un rápido resumen acerca de esa decantada unidad histórica, para tratar finalmente de nuestra conciencia histórica, y de las diversas maneras de superación de la historia.

No sabría decir si es más lo aprovechable benévolamente, que lo rechazable de plano: Jaspers es un autor claro, pero fluctuante. No creo que juegue con las ideas. Temo, o más bien espero, que sea un vidente que ve a medias; como el ciego del Evangelio, está diciendo a gritos: "video homines velut arbores ambulantes".

Además, Jaspers es un hombre que se ha puesto en camino, en busca de una salida no sólo para él, sino también para los demás hombres. En este sentido son sintomáticas sus obras del comienzo de su magisterio en Basilea (1948-1949): la obra que comentamos, junto con *Der philosophische Glaube* y, sobre todo, *Einführung in die Philosophie* (cfr. RSPT (1951), pp. 87-88; (1953), p. 119; (1956), p. 731; Schol. (1952), pp. 119-120; (1953), pp. 431-432; (1954), 397-398; RSPT. (1953), p. 79).

Tal vez el aspecto más discutible de su filosofía, la fe filosófica, sea el más aprovechable: y me parece que todavía no se ha aprovechado suficientemente el magnífico trabajo de B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* (Verlag K. Alber, Freiburg, 1949). Tal vez esto se deba a la dificultad de la lengua, que se añade a la del tema. Pero el mero título de este estudio comparativo entre Santo Tomás y Jaspers nos podría bastar para indicarnos el camino que todos nosotros debiéramos seguir en este asunto.

M. A. Fiorito, S. I.

LUDWIG ARMBRUSTER, *Objekt und Transzendenz bei Jaspers*. (139 págs.). Verlag F. Rauch, Innsbruck, 1957.

La intención del autor es exponer un aspecto de la filosofía de Jaspers, su concepción de objeto, planteando acerca de él dos cuestiones: una, lógica, del sentido exacto de su concepto de objeto; y la otra, metafísica, de la posibilidad de una metafísica de contenido objetivo, basada sobre tal concepto.

Después de una breve introducción, que limita el alcance de su investigación, Armbruster expone el concepto, en general, de objeto en Jaspers (cap. I). En Jaspers, habría una gran variedad de objetos: el autor escoge tres de ellos (p. 25), el *intra-mundano*, el *envolvente*, y el *metafísico*; y los trata por separado, en los capítulos siguientes. Estos capítulos (II-IV), más bien expositivos que críticos, preparan el material para el último capítulo (V), el más importante de todo el libro, y que, como explicaré luego, convendría que el lector leyera inmediatamente después de la introducción, para hacerse una idea rápida de la tesis del autor.

Esta tesis, que Armbruster prepara pacientemente a lo largo de todo su libro, se resumiría así: el concepto de objeto en Jaspers puede ser muy bien el punto de partida de una verdadera metafísica, a pesar de su intención contraria y de sus expresiones anti-metafísicas.

Expuesto, como dije, en los capítulos intermedios (II-IV) lo fundamental de la concepción del objeto en Jaspers, cabrían, según Armbruster, dos posibilidades: seguirlo a Jaspers hasta sus últimas expresiones, o seguirlo (prescindiendo de sus expresiones de tanto en tanto negativas) hasta sus últimas consecuencias objetivas (p. 112). Armbruster escoge esta segunda posibilidad, o sea, deja de hacer obra de mero historiador, para convertirse en intérprete personal del pensamiento de Jaspers. Abandona los escritos de este autor, para seguir su pensamiento: como se decía en el medioevo, deja de comentar a Jaspers *secundum rem*, para poder comentarlo mejor *secundum intentionem auctoris* (Cfr. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1950, pp. 129-131; y, acerca de la glosa medieval, del mismo autor, *Authentica et Magistralia*, Div. Thom. P., XXVIII (1925), pp. 257-285, nota 49).

La concepción del objeto desemboca, en Jaspers, en la teoría de la cifra, que no lo orientaría ciertamente hacia una metafísica objetiva. Pero, dejando un poco a un lado la cifra jasperiana, nuestro autor se pregunta si la mera concepción de objeto podría orientarnos hacia una tal metafísica. Y responde que sí, bajo dos condiciones. La primera, si la realización existencial de nuestra libertad nos llevara necesariamente a la aceptación de un universal superior a nosotros (pp. 29 ss.), o sea si en nuestra actitud personal, resultamos ser representantes de la humanidad, del ser espiritual en cuanto tal. Y, como segunda condición, si hubiera cierta continuidad lógica (analogía, diríamos nosotros) entre los modos particulares de los objetos, desde las categorías intra-mundanas hasta las metafísicas (p. 114).

El capítulo V de Armbruster es, en este sentido, decisivo; y casi diría, como antes indiqué, que convendría leerlo inmediatamente después de la introducción y del capítulo I, pasando momentáneamente por alto los demás. Porque el arbitrio del autor, de citarse de continuo, remitiendo al lector a los análisis anteriormente hechos (capítulos II al IV), permite leerlo de esta manera original, pero práctica en este caso.

La intuición de Armbruster es que Jaspers ofrece más, en su concepción de objeto, que lo que él mismo aprovecha (p. 117). Además, el mismo Jaspers deja lugar, por su manera de hablar, a que su lector haga su propia opción metafísica (pp. 124-125; cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 371-372). Es verdad que siempre acecha, en la comunicación con Jaspers más que con otro autor, un doble peligro: univocidad y equivocidad (p. 128); pero ambos peligros pueden ser soslayados, con un poco de buena voluntad, desde nuestro punto de vista de la analogía (p. 133, nota 42). Y es característica del mismo Jaspers la búsqueda continua de un término medio entre todos los extremismos histórico-filosófico: racionalismo ultra-metafísico y agnosticismo anti-metafísico, positivismo y metafísica anti-científica, pluralismo y monismo... (p. 128).

El argumento principal de Armbruster es, si no me engaño, el de la intencionalidad del conocimiento humano (pp. 132, 23 ss. 59, 79): nuestro conocer es un dinamismo, y no un mero poseer.

El método de interpretación de Armbruster es siempre positivo: en todo momento, trata de recalcar lo positivo contenido en las mismas negaciones de Jaspers (p. 67, nota 19; pp. 47 ss., 68, 79, 92 y passim). Diría que trata realmente de practicar con Jaspers la comunicación, tan predicada por el mismo Jaspers, pero que otros críticos consideran todavía imposible (Cfr. H. OGIERMANN, Sch., 32 (1957), pp. 258-261).

El esquema fundamental de todo el estudio de Armbruster, bien elegido tratándose de Jaspers, es la dupla, insoslayable (p. 121), de sujeto-objeto.

La exposición de la doctrina de Jaspers, que ocupa casi todo el libro, es hábilmente llevada: se limita al único aspecto elegido del objeto, abandonando concientemente muchos temas interesantes (p. 105, nota 69, acerca de la religión en Jaspers); y prepara lentamente su interpretación personal (p. 100, respecto de la objetividad de una metafísica); y sabe volver al contexto, cuando el análisis de un texto lo ha alejado del autor estudiado (p. 94, respecto del concepto jasperiano de *Existenz*); y sabe distinguir, para llegar a una síntesis más clara (p. 86); y vuelve oportunamente sobre ciertos temas, profundizándolos (p. 74, acerca del *Umgreifenden*, que ya había sido estudiado en el capítulo I y II). A estas cualidades de su exposición, podemos añadir: la claridad meridiana con que Armbruster ha trazado el plan de todo el libro, dividiéndolo en capítulos cuyos títulos se traban entre sí; y dividiendo los capítulos en párrafos que se suceden sin esfuerzo; y la objetividad, manifestada en la abundancia de citas de Jaspers, incluidos los respectivos contextos, históricos y doctrinales; y la pedagogía de los resúmenes de lo ya estudiado (pp. 106-111, 117-121), antes de dar nuevos pasos en su interpretación.

Me ha llamado la atención el cuidado puesto en respetar los tecnicismos de Jaspers: *Denken* (p. 17, nota 24), *Bewusstsein* (p. 17, nota 25), *Objektivität* (p. 23, nota 48), *empirische Wirklichkeit* y sus sinónimos (p. 29, nota 7), *das Ungegenständliche* (pp. 47-48), *das Umgreifende* (p. 51, 68, nota 28 —historia y génesis del término—, p. 70, 73), *Erscheinung* (p. 56, 74-75) y su diferencia con *Horizont* (p. 74, nota 4), y sus tres significados (p. 75, nota 42); el *Ansichsein* y su triple significación (p. 56); el triple sentido del *Objektivierung des Umgreifenden* (p. 71); *Existenz* (p. 24); *Gegenständlich* y sus nuevos sentidos (p. 96); *Chiffer*, de significados tan indefinidos (pp. 103-105)... A esta lista de tecnicismos, hay que añadir, para valorar el método de investigación histórico-crítico de Armbruster, la serie de comparaciones históricas: Jaspers, Husserl, Brentano, y la escolástica, respecto de la intencionalidad (p. 15); realidad empírica en Kant y Jaspers (p. 30); grados del saber en Jaspers y Litt (pp. 38-39), y en Jaspers y Kuhn (p. 44); acerca de la idea en Jaspers, Hegel y Kant (p. 51, nota 80), y acerca de su clasificación, en Jaspers, Kant y Descartes (p. 52 nota 83; pp. 57-58); Jaspers y la filosofía tradicional (pp. 57, 67 nota 24, 83); diferencias entre Jaspers y Kant (p. 58); paralelo entre Jaspers y Litt (pp. 37, 61), y con Kuhn (p. 111) acerca de la objetividad de la metafísica...

Este estudio, objetivo y serio, de un aspecto de la obra de Jaspers, y que termina con un juicio tan positivo del mismo (o mejor, de lo que se puede hacer con algunos de sus aportes doctrinales), no excluye una crítica seria: a veces implícita, por ejemplo cuando previene que el autor estudiado tiene términos ambiguos (*passim*, cuando se detiene en señalar un sentido, entre otros, a los tecnicismos jasperianos); y, a veces, también explícita, cuando llama la atención sobre su libertad de lenguaje (p. 67, nota 24), premeditada, respecto precisamente de sus términos preferidos (p. 75). A veces, también Armbruster intenta una especie de justificación de Jaspers, por ejemplo, cuando se refiere a la acentuación momentánea (que sería característica de Jaspers) de ciertos aspectos de la filosofía (p. 109, a propósito de la subjetividad de la *cifra*); así como el *leit-motiv* de Jaspers, de que al filósofo de hoy, entre tantos sistemas, no le queda otro camino que ir peregrinando entre ellos, tratando de caer en la cuenta, indirectamente y como por rechazo del error, de la verdad de lo indecible (p. 113, el *Unsgabaren*).

* * *

Al término de este juicio, se me podría decir que he insistido más sobre la personalidad de Armbruster y su manera de trabajar, que sobre el personaje estudiado y su doctrina metafísica. Tal vez porque el primero es, por su método de investigación (*secundum intentionem auctoris*, como dije al principio) todavía una esperanza, mientras el segundo resulta, por su libertad de lenguaje, un poco desesperante.

Además, he querido insistir sobre todo en la actitud del intérprete, porque tiene mucha importancia con autores como Jaspers, que tal vez todavía no han optado definitivamente, ni en toda la línea. Después de la obra de WELTE, *Der*

philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie (Symposion, II, 1949), no conocía otra tan positiva, siempre desde el punto de vista de la filosofía escolástica. Si Jaspers cayera en otras manos, va a ser llevado hasta sus últimas —y peores— consecuencias; y entonces tendremos que lamentar no habernos adelantado con nuestras propias —y mejores— interpretaciones.

* * *

Ya he hablado de la claridad del *plan* de la obra. La *bibliografía* es buena: después de mencionar los escritos más conocidos de Jaspers, hace una selección de estudios sobre el mismo (entre los que notamos también autores franceses —cosa no común entre los alemanes—, y autores japoneses, entre los cuales el autor parece haber estado un tiempo); y luego presenta la lista de obras citadas en el texto.

He echado de menos un *índice* que sea instrumento de trabajo: el de autores estudiados; el de tecnicismos jasperianos más estudiados. Algo de esto he querido hacer en este juicio; Armbruster, por su parte, ha recurrido al arbitrio de citarse de continuo, de modo que —hasta cierto punto— ofrece algo equivalente a dicho índice.

Finalmente, se me ocurre pensar que Armbruster tiene más material estudiado que el que ha publicado: comparando los capítulos preparatorios —expositivos— del libro, con el breve capítulo que lo concluye, me parece que es demasiado breve y rápida la conclusión, después de tan pacientes análisis. Esto podría anunciar una obra ulterior, más completa y plena.

M. A. Fiorito, S. I.

CENTENAIRE DE LA NAISSANCE DE FREUD (1856-1956): *Freud à la Salpêtrière*, par TH. ALAJOUANINE, M. BONAPARTE, etc., et *Le Génie de Freud*, par F. PASCHE, (52 págs.). PUF, Paris, 1957.

Esta publicación, de pequeña mole y de carácter casi familiar, tiene, para quien se interesa por la corriente freudiana más pura, ciertos valores. El *avant-propos* de S. NACHT, hace la presentación del conjunto, llamando la atención sobre uno de los trabajos, el de F. PASCHE, titulado *Le Génie de Freud*: porque todos los demás no son sino breves discursos de circunstancias, pronunciados en Salpêtrière en una ceremonia conmemorativa del encuentro de Freud con Charcot; mientras el discurso de Pasche (pp. 23-52) toca ciertas cuestiones —que Nasch señala (pp. 1-16)— de gran interés histórico-especulativo, como la unidad de la obra de Freud, su carácter a-científico, su estructura viviente (sic)... El mismo Nasch recomienda tener en cuenta las discusiones suscitadas, en el XIXe. Congrès des Psychanalistes de Langues Romanes (cfr. Revue française de Psychanalyse), alrededor de la ponencia de Pasche. Por eso dije al principio que

esta pequeña publicación tiene, además de su evidente carácter familiar (dentro del más puro psicoanálisis) de recuerdo emotivo de la figura de un maestro, cierto interés especulativo, en cuanto que insinúa, acá y allá, temas interesantes para una investigación personal.

Nasch, en su presentación, se opone a los que consideran el sistema freudiano como "forme définie, délimitée à jamais dans le temps et dans l'espace, à laquelle on ne saurait rien ajouter ni retrancher sans risquer de la livrer à la mort... Freud n'a-t-il pas constamment révisé, repris, remanié certains points essentiels de ses théories? N'a-t-il pas fait bon marché de certaines hypothèses qui lui avaient d'abord semblé de première importance et adopté certaines autres qui n'étaient que pure spéculation? Cet infatigable esprit n'hésitait pas à se délester de tout ce qui, dans son œuvre propre, pouvait entraver sa marche en avant (p. 5; los subrayados son míos). Palabras sensatas, de discípulo que ha aprendido, junto al maestro, algo más que fórmulas hechas: el verdadero maestro es el que forma maestros (cfr. Ciencia y Fe, XII (1956), pp. 87-112), capaces de hacer progresar la herencia magistral de la escuela.

Alguien dijo que "la historia del psicoanálisis es la de los discípulos disidentes de Freud" (L. DELPECH, *Itinéraire de la Psychologie durant le demi-siècle*, dans Recherches et Debats, n. 3, 1953, *Psychologie moderne et Réflexion chrétienne*, pp. 41-49). y el mismo autor enumera una serie de disidencias, comenzando por Adler y Jung, y terminando con Frankl y Caruso.

Beirnaert nos habla de "una profunda ambigüedad, en la cual ha quedado encerrado Freud, respecto de la significación última de la existencia" (cfr. *Le jeune Freud et sa découverte*, Et., 290 (1956), p. 216). Esta ambigüedad será el asidero de tantos que, a pesar de ser tan distintos los unos de los otros, todos se dicen discípulos del mismo maestro; y todos se creen con el mismo derecho —diría glosando a Nacht— para repensar el psicoanálisis. El mismo Beirnaert había planteado anteriormente la cuestión de las posibilidades que un cristiano podría tener para hacer lo mismo, integrando el freudismo dentro del cristianismo (cfr. *Psychanalyse et foi chrétienne*, Et., 268 (1956), pp. 219-230). Enumera Beirnaert tres tentativas de este género, después de recordar la actitud primera, de rechazo absoluto del freudismo, de parte de los contemporáneos cristianos de Freud: la tesis de Dalbiez, en 1936, que distinguió entre doctrina freudiana (inaceptable), y método psicoanalista, de uso legítimo por parte de un cristiano; la tesis del dinamismo espiritual (cita a Caruso y Daim, y yo agregaría ahora a Nuttin); y la tesis del Dr. Nodet, que se basa en una tesis ética.

Otro autor, Hermann (*Psychanalyse et Spiritualité*, Rev. Th. 56 (1956), pp. 139-149) distingue todavía entre método (aceptable), psicología (en su tanto, aceptable) y filosofía freudiana (inaceptable de plano). Menciono este mismo autor por una referencia que hace a S. Nacht, cuya concepción del freudismo, como escuela perenne pero no estática, estoy comentando (o. c., p. 145, nota 4); y porque combate, más explícitamente que Beirnaert, la concepción psicoanalista cristiana que se basa en el dinamismo espiritual del hombre (o. c., pp. 147-148).

Entre nosotros, H. Larraín ha hecho su crítica del pensamiento freudiano (cfr. *A propósito de Freud*, Mensaje (Chile), 6 (1957), pp. 337-345, 348), insistiendo

en la técnica freudiana, y en la necesaria superación (desde el punto de vista nuestro) de su terapéutica analítica. Termina Larraín diciendo que, "criticar a Freud no es negarlo ni rebajar sus méritos. Sólo la crítica mantiene vivos a los grandes hombres".

Estas referencias bibliográficas y citas de críticos cristianos, confirman lo que, en el estudio que comento, dice Nacht: la obra de Freud es capaz de "suscitar multitud de estudios apasionantes y contradictorios, de interpretaciones y exégesis que no llegan a agotar su sustancia, ni a descubrir plenamente su verdadera faz" (p. 6).

Nosotros, filósofos cristianos, tenemos entre manos un buen trabajo, cuando intentamos penetrar en la *mentalidad* de Freud, para llegar a su *espíritu* o intuición genial (acerca de esta distinción entre espíritu y mentalidad, y sus ventajas para entender a un maestro, y mantenerlo al día, cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 95-101). También cuando Aristóteles hizo, por medio de los filósofos árabes y sus secuaces latinos, impacto en las universidades cristianas de la Edad Media, fué, de buenas a primeras, rechazado de plano; luego, aprovechado por los indiferentes (averroistas latinos), o por los mismos enemigos de la fe (dialécticos); y, en fin, asimilado, en una síntesis superior, por Santo Tomás.

De tiempo en tiempo, la providencia depara, a la filosofía cristiana, impactos semejantes (Kant, Kierkegaard...): saber aprovecharse del espíritu implicado en todas estas revoluciones, es característico de su espíritu perenne, que puede decir siempre "alios ego vidi ventos; aliasque prospexi animo procellas" (Cic. ad Pisonem., 9. 21).

M. A. Fiorito, S. I.

HERBERT BUTTERFIELD, *El Cristianismo y la Historia*. (154 págs.). Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957.

La precipitación con que se ha desarrollado la historia en los últimos quince años ha tenido por efecto un gran interés por lo que se ha dado en llamar filosofía o teología de la historia. Muchos teólogos y filósofos han intervenido en los debates (cfr. M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *Teologia della Storia*, Greg., 35 (1954), pp. 257-298), pero son pocos los historiadores de profesión que, como Toynbee, han logrado trascender su rutina de investigación técnica en los archivos y documentos del pasado, para dar una explicación más amplia y profunda del sentido mismo de la historia.

Herbert Butterfield no es un filósofo de profesión, sino un brillante conferencista de historia en la universidad de Cambridge, cuyo tema preferido es la historia moderna. Y precisamente el valor del pequeño libro que reseñamos no reside en la erudición ni en la estructura filosófica o teológica del autor, sino en las reflexiones que hace como un artista que se retira un poco de su obra para apreciarla en su totalidad. Este libro no pretende hacer historia en un sentido técnico, sino hablarnos sobre la historia.

También es importante tener en cuenta, antes de considerar la temática del libro, la posición religiosa del autor: Butterfield es miembro de la *Church of England*; por lo tanto, cristiano en cuanto a su adhesión a Cristo y a la divina providencia, su reconocimiento del pecado, etc., pero sin comprender la Iglesia católica como organismo sobrenatural. Nos referiremos a esto más adelante.

Las obras por él publicadas son numerosas (en total trece), y abarcan diversos puntos de la historia europea moderna. Entre ellos, *Napoleón*, *Machiavello*, *Jorge III*, *El Cristianismo y la Historia Europea*, *Los Orígenes de la Ciencia Moderna*, y otros. Al investigar su visión de la historia, debemos tener en cuenta una distinción, muchas veces olvidada por otros, entre la historia técnica y la interpretación de la historia. La historia técnica pretende reconstruir, lo más perfectamente posible, los intrincados procesos del drama humano. Según Butterfield ella no basta para probar ni la existencia de la providencia ni la divinidad de Jesucristo. Sólo alcanza a probar la existencia de una realidad espiritual. La interpretación de la historia es una exigencia de la conciencia humana, ya que el hombre no puede permanecer indiferente ante el drama que determina en gran parte su propia vida. Más aún, frente a la gran variedad de opiniones sobre la historia, el hombre debe decidirse a priori por una interpretación y ser consecuente con ella. "En lo que respecta a la posición que debe adoptarse frente a la vida, o a la interpretación de toda la historia humana, necio sería someterse al juicio de un erudito. Sería como pretender que el erudito, por sus conocimientos técnicos, es más diestro que otro cualquiera en el amor o en la elección de esposa. Tampoco debe uno dejarse guiar, en la gran decisión, por el espíritu de una época, puesto que hasta la historia técnica puede decirnos cosas harto desilusionantes sobre el espíritu de cualquier época. *Nuestra decisión más importante consiste en adoptar una interpretación definitiva de la historia, y en este punto cada uno debe proceder por sí mismo, como si estuviera solo en el universo. Se trata de nuestra decisión sobre la religión, sobre nuestra actitud total frente a la realidad y sobre la manera cómo regiremos nuestras vidas. Y esta decisión es inseparable de la elección del papel que nosotros mismos vamos a desempeñar en ese auténtico drama de la historia*" (p. 38).

Butterfield ha adoptado una posición clara. Es un historiador profesional y cristiano.

En el estilo del autor las ideas se suceden de un modo poco científico, quiero decir, sin notas ni citas y con poca o ninguna conexión entre los capítulos: por lo demás, éstos son más bien una serie de conferencias que giran alrededor de pocas ideas centrales; lo cual explica la gran variedad de juicios que se han hecho sobre el autor, y nos obliga a nosotros a seguir un esquema arbitrario en la presentación de sus ideas.

Este libro, por lo tanto, trata dos aspectos: en primer lugar el aspecto cristiano de la historia, o sea, la actitud cristiana ante la interpretación de la historia —que es lo principal—; y luego el aspecto histórico del cristianismo, o la importancia del elemento histórico en el cristianismo.

Las interpretaciones de la historia, no fundadas en el cristianismo, son para el mismo un obstáculo más serio que el que pueden constituir las interpretaciones de los acontecimientos científicos (p. 18).

Al establecer claramente la finalidad de la historia, Butterfield presenta su punto de partida que es totalmente diverso de las interpretaciones evolucionistas, socialistas o marxistas y, más aún, ha sido explicitado pocas veces por autores cristianos. "Si el fin de la historia reside en las *personas*, que representan los mayores valores de este mundo, entonces debemos suponer que ese fin no está a mil años de nosotros, sino que está aquí, a nuestro lado, realizándose siempre a sí mismo. *El fin de la historia humana no es otro que la forja y la educación de las almas*. La tarea de la historia es formar personalidades, aunque por así decirlo tenga que triturarlas en el molino. Si esperamos que nos ofrezca la felicidad en bandeja, la historia nos decepciona; pero sus mismas vicisitudes confieren mayor envergadura a la personalidad" (p. 86).

Por lo tanto, desde un principio afirma la trascendencia de la personalidad humana, que es el fundamento de toda sana filosofía cristiana. Luego considera otros elementos que son esenciales a toda interpretación cristiana de la historia. Son ellos la providencia y el progreso, el pecado, y la revelación. En síntesis las relaciones entre el hombre considerado históricamente y Dios.

Dios interviene activamente en la historia. Esta intervención divina, que opera de muy diversas maneras, se llama providencia. "En primer lugar hay que considerar una providencia como existente en la esencia misma de las cosas" (p. 105). Aún los que no admiten la revelación deben admitir un orden providencial "que se desarrolla por encima de nuestras decisiones", y que constituye el devenir histórico, cuyo fundamento es más la esencia misma del hombre que la actividad de su libertad personal.

Pero existe otra providencia, la Divina providencia, la intervención más directa de Dios, que no se desvela sino a aquellos que de antemano "la buscan con seguridad de encontrarla" (p. 116). Es decir, la historia técnica no la revela.

¿Cómo interviene la Divina providencia en la historia? "Cuando pensamos en la acción de Dios en la historia —y nos la representamos en imágenes— no es menester figurarnos una mano poderosa que interviene en el funcionamiento de una máquina pesada. Quizás una imagen más adecuada de nuestra situación sería un niño que, mientras está sola, ejecuta muy mal su partitura; pero cuando su maestro de música se sienta a su lado, su ejecución es pasable, aunque el maestro ni la toque, ni le diga nada. Su influencia simpática se hace sentir por simple presencia" (p. 120).

Y es importante la relación que el autor establece entre providencia y progreso. La providencia no está encargada del progreso de la humanidad, sino que el progreso está supeditado a la providencia.

"Los hombres trabajan para el progreso, pero sin considerarlo como la meta que da sentido a la historia. Ellos sólo se subordinan a la gloria de Dios" (p. 121), ya que "los sistemas sucumben, las organizaciones se derrumban, sólo el hombre prosigue su camino" (p. 75). Esta idea está íntimamente relacionada

con la idea fundamental de Butterfield, que sitúa al hombre como finalidad del devenir histórico.

Su concepto del progreso supera totalmente las concepciones materialistas del progreso. Pues lo que da sentido a la historia "trasciende a la misma historia y no figura en los paradigmas y esquematizaciones de nuestros textos, aunque haya llegado a suponerse que estos paradigmas y esquematizaciones eran la finalidad esencial de todo el drama humano" (p. 121).

* * *

Al hablar de paradigmas y esquematizaciones, en seguida pensamos en Toynbee, cuyas obras han tenido tanta publicidad en estos últimos años. Sus génesis, crecimientos, colapsos y desintegraciones de civilizaciones forman un paradigma perfecto. Pero ¿qué importancia atribuye Toynbee a este esquema? Si no lo explicita como finalidad, por lo menos es el tema fundamental de los seis primeros volúmenes de su obra *A Study of History*.

En el resto de su obra se muestra profundamente religioso y aún a veces cristiano, pero también otras veces Budista, Hindú o Confusionista. Son todos caminos igualmente válidos para llegar a Dios, dice Toynbee. El ve las civilizaciones como ruedas que, en sus evoluciones, conducen el carro de la humanidad hacia Dios. Pero Butterfield supera esta posición en cuanto que explicita que la finalidad de las civilizaciones y su progreso es la persona humana individual, y no la masa del género humano.

Siguiendo el paralelismo entre Toynbee y Butterfield, es interesante notar cómo Toynbee ha tomado la historia de la civilización greco-romana como el paradigma perfecto en donde se desarrollan con claridad todas las etapas de una civilización. En ella afirma que el rasgo dominante es la unidad, lo cual es muy formador, y presenta la ventaja de una visión amplia en contraposición a las visiones parciales de nuestras historias modernas que tratan los hechos de cada país aisladamente. (Cfr. *La Civilización puesta a Prueba*, Cap. III, Emecé, Buenos Aires, 1949).

Butterfield, por su parte, encuentra más revelador para nosotros la historia del pueblo hebreo que nos presenta el Antiguo Testamento. "Creo, sin embargo, que uno de los capítulos más interesantes y reveladores de la historia del pensamiento humano nos lo brindan los antiguos profetas hebreos con su insistencia sobre el juicio de Dios y su reivindicación del elemento moral de la historia en una época tan sacudida por cataclismos como la nuestra" (p. 68); y, más adelante, "posiblemente se apreciarían mejor las enseñanzas del Antiguo Testamento y se reconocerían más fácilmente las correspondencias con el siglo XX, si pudiéramos librarnos de una obsesión, y convencernos sinceramente que la historia de los antiguos hebreos era, en el fondo, de la misma estructura que la nuestra" (p. 83).

* * *

Butterfield insiste mucho sobre la idea del *juicio de Dios* en la historia. "El juicio es una manifestación de lo que son las cosas a los ojos de Dios,

es decir, de lo que son realmente" (Prólogo de J. DANIELOU, p. 14). En el mundo moderno, continuamente están surgiendo diversos tipos de profetas que con sinceridad tratan de decirnos cómo son las cosas realmente: quiénes ganaron la guerra, y si los que la ganaron procedieron luego correctamente, si estamos en una época de decadencia o de progreso, etc. "Pero la verdad es que Dios, así como se apoyó en los filisteos para castigar a su pueblo elegido, puede utilizarnos a nosotros para castigar a Alemania, y luego reservarnos un juicio terrible" (p. 64). Todos los sistemas humanos, el capitalismo, nacionalismo, democracia o comunismo, tendrán que someterse al juicio de Dios de igual manera que todos los sistemas y las épocas de la antigüedad.

"Nadie podrá negar que esta forma de juicio existe en la historia. Sin embargo, debe señalarse que sus veredictos constituyen un juicio provisional y no definitivo. Lo que muchos negarán seguramente es que esta forma de juicio sea un juicio de Dios" (p. 63).

El término bíblico *juicio de Dios* indica un impacto de la palabra de Dios sobre una situación histórica; pero cabe señalar, y de este modo completar la doctrina del autor, que solamente abarca el aspecto *negativo* de la intervención divina en la historia. "Más allá del juicio está la renovación. De hecho el juicio no es más que un segundo efecto de la palabra de Dios, cuya intención primera es creadora". (C. H. DODD, *La Bible aujour'hui*, Edit. Casterman, París, 1957).

Al encontrar el mal en la vida humana, la palabra de Dios pronuncia su juicio, pero no como si fuera el fin de su intervención en el proceso histórico. Reconocido y juzgado el mal, viene a ser como un punto de partida para la intervención *positiva*, original y creadora de Dios.

En una crítica que Thomas P. Neil hace a esta obra, reconoce en ella una apreciación más aguda del pecado que de la gracia. En esto creemos que tiene razón. Pero prosigue diciendo que "esto mismo tal vez sea una cosa saludable, cuando la mayor parte de los historiadores están convencidos de que el hombre se puede levantar por sí mismo a un mundo mejor en el futuro" (M. Sch., 28 (1951), p. 232). Mejor ciertamente sería insistir en el poder de la gracia, aún en beneficio de los historiadores.

Pero el sentido del *pecado* es una de las notas más características de este libro. Para Butterfield el peor pecado, ya que hace al hombre prisionero de todos los otros pecados y aferra a las personas y naciones a sus propias categorías, es "el pecado de la autojustificación, de creerse a sí mismo irreprochable" (p. 53).

Ninguna institución humana tiene un valor absoluto en esta vida. Por eso se equivocan los comunistas al afirmar que ellos son los buenos y los capitalistas los malos; y también yerra la democracia occidental al considerarse buena, y a los otros malos. El autor ha comprendido profundamente, a través de sus estudios históricos, la maldad del pecado, sobre todo por sus efectos desastrosos en la historia de la humanidad. "Nada me parece más exacto que el enunciado siguiente: todos los hombres son pecadores, y yo el principal de todos" (p. 58). "No comprendo por qué a veces no rezamos "Padre perdóna-

los, porque no saben lo que hacen". Este ha sido el resultado final de mis estudios históricos" (p. 58). De allí su aprecio por el cristianismo que es la única doctrina que "ataca el centro del mal en este mundo" (p. 53).

* * *

Siendo el autor del libro un historiador, es lógico que le interese destacar los aspectos históricos del Cristianismo. De paso, conviene notar que el cristianismo no es para el autor más que una doctrina; y la iglesia no es más que una sociedad humana, lo cual se comprenderá recordando la posición religiosa del autor, señalada al principio. Con todo, es interesante investigar un poco este punto.

El contacto, en la historia, con el pecado y el juicio de Dios, lleva al autor a tener en cuenta estos elementos considerados en sí mismos; y los encuentra en una religión cuya dimensión fundamental en este mundo es la histórica, "El Dios que liberó a su pueblo del cautiverio de Egipto, era celebrado primordialmente en el Antiguo Testamento como el Dios de la historia" (p. 15).

"El Cristianismo es además una religión histórica, tomando tal término en su sentido técnico, pues nos brinda doctrinas religiosas que son, al mismo tiempo, acontecimientos e interpretaciones de la historia" (p. 17). Y lo que es más todavía, Cristo es el centro de la historia. Todo converge, o se aleja del Cristo histórico. La antigüedad prepara su llegada, y después de Cristo se perpetúa su obra. (En cuanto a pequeñas inexactitudes en la interpretación de algunos pasajes de la vida de Cristo, remito al lector al artículo de M. M. COTTIER, *Une contribution à la philosophie de l'histoire*, Nova et Vetera, 24 (1954), p. 55).

Los dogmas cristianos se refieren a acontecimientos históricos, pero que "suponen una plenitud de sentido que desborda el vaso que los contiene" (p. 129). Por lo tanto, el Cristianismo es histórico, pero también metahistórico, ya que trasciende el drama humano desde el momento que, en su esencia, constituye la irrupción de Dios en la historia y cuya vida sobrenatural, después de la muerte redentora de Cristo, se prolonga en el tiempo a través de la Iglesia, que es el Cuerpo crucificado de Cristo en la historia. Este último aspecto no ha sido mencionado por el autor, aunque evidentemente es fundamental.

* * *

El libro de Butterfield es, en general, muy recomendable por su visión sensata y madura de la historia, por la riqueza humana y buen juicio del autor, y por la gran delicadeza con que aborda los problemas históricos. Solamente debemos recomendar cierta cautela ante la posición religiosa del autor y, sobre todo, ante su concepto de la Iglesia.

Son un testimonio indudable del valor de este libro, la gran cantidad de juicios pronunciados sobre él. He aquí los principales: J. DANÍELOU, *Philosophie ou Théologie de l'Histoire*, Dieu Vivant, 19 (1951), p. 127 (se publica

como prólogo de las traducciones en francés y castellano); C. S. PICO, RSPT, 36 (1952), p. 116-8; THILS, EpThL., (1956), p. 91; F. J. THONNARD, REAug, 3 (1957), pp. 101-102; y otras en revistas acatólicas.

M. Petty, S. I.

WÖRTERBUCH DER POLITIK. Heft II: *Zur christlichen Staatslehre*. Hrsg. von O. v. Nell-Breuning und H. Sacher. 2te. überarbeitete und erweiterte Auflage. (VI-210 págs.). Herder, Freiburg, 1957.

Esta obra quiere dar una respuesta cristiana, científicamente elaborada, a los problemas que la forma y la función del Estado en el mundo moderno plantean al cristianismo. Quiere ser una respuesta actual, y por eso —respecto de la primera edición— ha añadido temas como *Kommunistischer Einpartei-staat*, *Volksdemokratie*, *Satellitenstaat*. Quiere ser también una respuesta de avanzada, como lo demuestra el otro tema nuevo, *Organische Staatsordnung*. Los temas más estudiados han sido los de *Staat* (considerado en su generalidad), *Demokratie im Staat*, *Revolution*, *Vaterländische und Staatsbürgerliche Beziehung*, *Föderalismus*, y el ya mencionado *Organische Staatsordnung*. Los autores tienen siempre en cuenta, de un modo especial, la situación y las experiencias alemanas (por ejemplo, cols. 171-172); pero no se encierran en ellas, sino que se elevan a los principios cristianos valederos para toda situación del cristiano en el mundo.

En cualquier parte en que he fijado mi atención, he encontrado claridad de ideas, objetividad en la exposición de las sentencias, y dominio del tema tratado: por ejemplo, de la teología del estado (cols. 20-23). Este artículo es importante para entender lo que los autores consideran ser una *doctrina cristiana del Estado*, objetivo de este *Wörterbuch*.

El artículo, ya mencionado dos veces, *Organische Staatsordnung*, el único escrito por el Dr. Dorneich, resalta en el conjunto. Parte del hecho biológico, propio del viviente, del crecimiento espontáneo, de dentro hacia afuera, en su ambiente; y lo aplica, en su tanto, a la sociedad humana (cfr. W. SCHWER, *Katholischen Gesellschaftslehre*, 1928): la organización estatal no debe ser algo puramente externo, técnico, sino un principio interior de vida social. El hecho, tan característico del pueblo alemán, de las pequeñas asociaciones (*Verrein*) que llenan el espacio que media entre Estado e individuo, merece ser observado de cerca (col. 172): nacen espontáneamente, de abajo hacia arriba, y manifiestan una vitalidad que trasciende al Estado, sin oponerse a él. El Estado, por tanto, no es un reloj de arena, mera suma de granos indiferenciados, sino un organismo lleno de células, familias y uniones humanas, que nacen de la esencia misma del hombre. El hombre, también su cuerpo (y no una máquina por perfeccionada que sea), debe ser, para el Estado, el modelo de su organización. A partir de estas pocas ideas fundamentales, Dorneich nos delinea el ideal de la organización estatal.

Como *obra de estudio*, los temas de los artículos han sido redactados de modo que se sucedan en un orden lógico, como es patente en el *índice ideológico* del comienzo. Como *obra de consulta*, un *índice alfabético* de temas, bastante detallado, facilita al lector encontrar lo que busca. El texto puede ser completado con otras lecturas: por de pronto, con temas paralelos de otros *Heft* del mismo *Wörterbuch*; y, además, con otras obras de consulta, citadas en el contexto —cuando han inspirado peculiarmente al autor del artículo— o en la *bibliografía*, bastante completa, del final de la obra (cols. 193-202).

M. A. Fiorito, S. I.

FYOT JEAN LOUIS. *Dimensiones de l'Homme et Science Economique*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. (356 págs.). Presses Universitaires de France. Paris, 1952.

Aunque este libro fué publicado en 1952, creemos útil publicar la siguiente recensión por dos motivos. El primero, por lo poco conocido que es en nuestro país. El segundo porque las circunstancias y escuelas que intentan dirigir la actividad económica en la Argentina hallarán en él una clarificadora orientación sobre el lugar de la economía en la vida personal y comunitaria.

En las distintas etapas de la filosofía, el estudio de la teoría del conocimiento ha obtenido nuevas profundizaciones de la conciencia humana. La filosofía ha hecho surgir nuevas dimensiones en el sujeto filosófico. Las distintas teorías económicas han ido planteando el problema económico en diversos niveles y hora es ya de tratar de recoger las principales experiencias.

Dos grandes grupos de ideas chocan hoy en el campo económico: el liberalismo y el socialismo materialista de Marx. Los dos han fracasado en el construir un mundo a la medida del hombre. El liberalismo con la escuela clásica no termina de reconocer su derrota, o mejor dicho, la disimula abandonando algunos de sus principios esenciales sin querer cambiar de nombre. Neo-liberalismo, etapa de transición, economía del bienestar son otros tantos medios o remedios que tratan de no considerar cadáver a toda la economía del liberalismo clásico. La verdad es que las teorías del individualismo exagerado han perdido todo su prestigio en el campo económico. Pero, ¿querrá esto decir que es imposible la construcción de una economía como la entendían los clásicos, ciencia exacta y positiva?

Frente al individualismo exagerado, Marx levanta la bandera de la planificación. Los rígidos moldes de la ciencia económica marxista puestos en vigor en Rusia, muestran al poco tiempo la imposibilidad de planificar la economía en forma racional, desconociendo completamente el modo de reaccionar de los individuos y el juego de sus libres necesidades. Mercados libres se introducen subrepticamente, el libre juego de las voluntades se permite dentro de un plan que se ha pretendido totalmente rígido, porque es racional.

¿Cuál es la causa de estos fracasos de sistemas económicos antagónicos?

El libro de Fyot es un estudio acerca de las verdades contenidas en ambos sistemas económicos, resumidos en torno del liberalismo y del comunismo. En síntesis: ambos sistemas han tenido en cuenta una parte de la esencia del hombre. Para reconstruir la economía es necesario tener en cuenta todo el hombre, es decir, todo el sujeto económico. Y el hombre se mostrará siempre como un sujeto libre que vive en sociedad y debe regirse en sus relaciones económicas no sólo por su propio interés sino también por el interés común. Como no puede haber ciencia de la libertad humana, si entendemos por ciencia el conjunto de leyes físicas que rigen fenómenos siempre iguales, la economía se transforma en una ciencia moral, es decir, la que entiende que su sujeto no puede quedar aprisionado en leyes físicas, pero sí puede ser orientado para que busque siempre en su obrar lo mejor.

La ciencia económica por tener como sujeto al hombre, debe buscar su acomodación a los principios de la moral y orientar al hombre por medio de la aplicación de esas normas en el campo económico. No tendremos así una ciencia como la soñaron tanto los economistas clásicos como el mismo Marx, de reglas simples y seguras que se pueden aplicar siempre y en todas las circunstancias; pero en cambio, poseeremos un instrumento puesto al servicio de la verdadera naturaleza del sujeto económico que tendrá en cuenta su naturaleza individual y social.

Así expuesto, el libro de Fyot corre el riesgo de aparecer como de una sencillez infantil. Pero, es ésta precisamente, la señal de las grandes soluciones. Muchos pseudosabios considerarán frente a esa sencillez, que no hay solución. Lo extraordinario del libro de Fyot es precisamente demostrarla con gran acopio de conocimientos acerca de todas las doctrinas que han pretendido regir la economía.

El repaso de todas esas doctrinas lleva al autor a formular algunas conclusiones que serán muy importantes para todo economista que desee sinceramente hacer ciencia y ayudar al hombre a realizarse plenamente.

Queremos, además, llamar la atención sobre la importancia dada por Fyot a la dimensión nacional e internacional de los problemas económicos. La presentación que hace de la teoría de las economías dominantes y dominadas, expuesta por el Profesor François Perroux, conviene que sea estudiada especialmente en la Argentina, donde al mismo tiempo que debemos considerarnos en la categoría de economía dominada, corremos el riesgo de no comprender nuestras obligaciones económicas y morales como posible economía dominante en una zona de América Latina. Para evitar los errores que pueden llevarnos a una mala política de relaciones económicas, conviene que estudiemos el libro de Fyot.

Una economía que tenga en cuenta la moral porque la moral es la ciencia de la actividad humana, tal es la solución que Fyot propone y que en su sencillez es la solución que se debe adoptar.

Pero, esta solución no puede ser impuesta como un principio absoluto en la mayoría de los casos. En mucho el fracaso de la actual moral se debe a

un insistir en los principios sin realizar un estudio de la realidad que permita ajustarla a aquellos principios. El principio general es que la actividad humana, sea cual fuera, debe tener en cuenta la moral. Lo importante del libro de Fyot es demostrar que no aplicar tal principio lleva a la ruina y probarlo no dentro del juego a priori de los principios, sino por el estudio de la realidad económica de hoy.

Solamente una mentalidad de la amplitud del P. Fyot ha podido realizar con éxito la síntesis de las verdades económicas y de las verdades filosóficas para demostrar lo exacto de los principios cristianos también en el campo de la economía.

Así lo económico logra su verdadero nivel dentro de las ciencias, la filosofía y la moral se renuevan por el contacto con los nuevos problemas y el predominio del hombre como sujeto de la economía se demuestra acabadamente.

F. Štorni, S. I.

ANTON WALLENSTEIN, *La educación del niño y del adolescente*. (413 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Tras una brevísima indicación sistemática, el autor considera cuatro grandes momentos de la evolución humana: la formación pre-natal, el niño, el muchacho en edad escolar, el hombre en edad juvenil. Con una visión sintética y sugerente, desarrolla los aspectos educativos entroncados con esos distintos momentos. Revela una vasta lectura, perceptible, no por citas, sino en la manera eficaz de aprovechar una experiencia que se adivina no menos amplia.

Para darse una idea del contenido, se puede atender a la tercera parte, titulada el muchacho en edad escolar. Los diversos factores que intervienen en su desarrollo son tratados por separado: la familia, la escuela, la calle, la naturaleza, la iglesia, el libro y, como posibe ambiente, el internado. La influencia familiar queda encuadrada en dos puntos: necesidad de mantener el orden en su seno, por un lado; necesidad de que impere el amor, por otro. Se ha de buscar cómo conjugar ambas cosas en la práctica. La calle, a menudo un fantasma debido a las compañías perniciosas, tiene también su lado positivo, casi siempre ignorado y, por ello, no encausado: desarrolla en el niño valores y oportunidades sociales no despreciables. El contacto con la naturaleza es también fundamental: para los habitantes de ciudad, con sus niños hacinados entre paredes y asfalto, las observaciones del autor pueden ser inspiradoras. Los otros factores, propios de la edad escolar, iglesia, libro e internado, son tratados con la misma originalidad.

La parte cuarta sería la más útil para quienes se preparan al trato directo con los adolescentes. Tras un vistazo de conjunto del problema, Wallenstein nos ofrece un panorama del desarrollo de las facultades. Sigue una de las partes más

sugerentes de la obra que comentamos, *Figuras vivas de jóvenes en su carrera hacia la edad de la madurez*: es una suerte de breve caractereología, fruto de una pensada experiencia. Muy útil para quienes ignoren que cada muchacho es distinto a todos sus demás compinches, y que debe ser tratado de acuerdo a su modo de ser. Hay también una serie de matices comunes a todos los jóvenes, y que se van trasmutando a lo largo de la evolución somática y psíquica. El primer momento de la pubertad puede ir acompañado, por ejemplo, de una obstinación e impertinencia que despista a padres y a educadores. El autor va señalando cómo, a cada faceta peculiar del desarrollo, corresponde una actitud especial, a veces distinta de la precedente, por parte del educador conciente.

El libro está coronado por una extensa consideración de los problemas pedagógicos del momento actual. Quizás a ella se deba, en gran parte, la gran aceptación que el libro ha tenido en Alemania. La guerra, de la cual salió tan transtornada Europa, ha desparramado sus peores virus en las almas de aquellos niños que ahora entran en la madurez de la vida. En nuestro ambiente, no puede todo aplicarse tal cual por razones obvias: pero hay muchos aspectos que nos golpean como de refilón, y que explican que nosotros estemos también sumergidos en la gran crisis del mundo moderno. De ahí que esta parte nos competa también a nosotros, y sea el complemento de lo demás que nos ofrece Wallenstein, cuyo principal mérito consiste en desparramar muchas sugerencias brotadas de su propia preparación teórico-práctica. Consigue muy bien su objeto de ofrecer una guía práctica para el gran público. Más que instruir a profesionales, prepara caminos y posibilidades a quienes, sin especial preparación pedagógica, tienen niños y jóvenes a su cargo. Los padres pueden beneficiarse enormemente de esta lectura, sobre todo de la cuarta parte, *El hombre en edad juvenil*, pues es la edad que más despista a los progenitores. Mucha utilidad reportará también dicha parte a los que, en las filas de movimientos apostólicos (Acción Católica, Jocismo, Congregaciones...), tienen a su cargo la formación de los adolescentes y jóvenes. Igualmente práctica para los profesores de colegios secundarios, para conocer lo que flota en el alma de los alumnos, tan a menudo tratados como puras máquinas discentes.

Este libro puede ser completado, en el problema de la educación religiosa y catequética, por el libro de J. A. JUNGSMANN, *Catequética*, de esta misma colección (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957). Igualmente, en el plano de la educación secundaria, es un buen complemento F. M. PALMES, *Cómo educar* (Ifiba, Barcelona, 1956), en donde se considera acertadamente el problema de la autoridad. Para la educación de la pureza, es ya muy conocido H. SCHILGEN, *Normas morales de educación sexual* (Fax, Madrid, 1936). Una bibliografía amplia y técnica de todos los problemas tratados por Wallenstein, puede encontrarse en J. GÖTTLER, *Pedagogía sistemática* (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1955).

E. Street, S.I.

ALBERT HARTMANN, *Toleranz und christlicher Glaube*. (282 págs.). Verlag J. Knecht, Frankfurt am Main, 1955.

El título del libro, *Tolerancia y cristianismo*, implica dos objetivos precisos: el uno, más bien defensivo, de salir al paso de una objeción que más de un intelectual moderno (Jaspers, von Glasenapp...) ha hecho a la fe cristiana, pretendiendo que es —por su esencia— intolerante; y el otro objetivo, más positivo, de definir la tolerancia, tal cual ella brota precisamente de las entrañas del cristianismo, fijando sus condiciones y sus límites, y orientando en su práctica cotidiana. El objetivo defensivo del autor se manifiesta sobre todo en su capítulo II, titulado el *Exclusivismo del cristianismo y la tolerancia* (pp. 51-111); y el objetivo positivo, en el capítulo III, *La tolerancia como actitud ético-cristiana* (pp. 112-171). Este es el núcleo del libro de Hartmann, al que precede el capítulo I, más bien histórico, titulado *La concepción relativizante de la tolerancia*; mientras el capítulo IV, *Libertad de conciencia y Estado*, que cierra el libro, nos introduce en ciertos problemas teórico-prácticos de actualidad.

* * *

Veamos el núcleo del libro, *La tolerancia como actitud ético-cristiana*, que no se limita a exponer la idea de la tolerancia, sino que también muestra cómo ella se encarna en una actitud personal. Ni podría ser de otra manera, porque la creencia cristiana es, por su esencia, una vida; y una vida que no se vive frente a cosas, sino con otras personas. Además, las discusiones sobre la tolerancia adolecen, por desgracia, de un defecto demasiado fundamental: los mismos que discuten en favor de la tolerancia, se olvidan de practicarla (pp. 167-168). Hartmann, por el contrario, hace tal exposición de la tolerancia, y la defiende con tanta altura y claridad, que es un ejemplo viviente de su propia teoría. Además, esta teoría es un ética de la tolerancia que pueden admitir aún los que no tienen nuestra fe, porque se basa en una concepción del hombre que, de hecho, es la cristiana, sin ser exclusiva del cristianismo.

La misma actitud del autor se nota en el capítulo que trata de la libertad de conciencia en un estado moderno: Hartmann se limita a exponer, con toda claridad y tolerancia, las opiniones corrientes sobre el *Estado católico* como tesis (pp. 200 ss., 207, 215), y sobre *Iglesia y Estado* (pp. 230-240), insinuando solamente, con mucha modestia, su propia sentencia, porque considera que esta cuestión es todavía libremente discutible entre católicos (pp. 173-174).

Este capítulo, el último de la obra, no se podía evitar: le permite al autor redondear su pensamiento, sacando las últimas conclusiones de su teoría ético-cristiana de la tolerancia. De hecho, es un comentario amplio del discurso de Pío XII, dirigido —el 6 de diciembre de 1953— a los juristas italianos (AAS, 45 (1953), pp. 794-802). Diría que es una glosa de ese discurso, si no temiera ofender a quienes no comulgan con las ideas de Hartmann (cfr. E. GUERRERO, *Razón y Fe*, 155 (1957), pp. 191-193). Estas ideas podrán discutirse; pero es indiscutible la altura y claridad con que Hartmann las expone (cfr. J. M. GRANEROS, *Manr.*,

29 (1957), pp. 395-396). Y el análisis que el autor hace de los principios teológicos de quienes no piensan como él (“el error no tiene derechos, o no tiene los mismos derechos que la verdad”), es una positiva contribución a la solución, que todos buscan sinceramente, de un problema actual y apremiante.

Para Hartmann, dos son los principios que deben tenerse en cuenta, en lugar del ya mencionado de “los no-derechos del error”: los derechos *de las conciencias*, y el principio *del bien común* (pp. 180-181, donde explica el uso del plural en la expresión del primer principio). La dificultad que crea, en la práctica, el primer principio, es el hecho de la conciencia errónea (pp. 186 ss.). En este caso, hay que distinguir entre el derecho que uno tiene a que no se le haga obrar *contra* su conciencia (*nicht gegen*), y el que cree tener para obrar *siempre según* ella, (*positiv nach*). Los límites de esta última libertad los fija el segundo principio mencionado, del bien común (p. 195).

La exposición de estos principios desemboca en la consideración del *Estado católico* (p. 200): primero, en su historia (p. 200-204); luego, en sus principios (pp. 204 ss.); y, finalmente, como tesis (pp. 207 ss.). En este último punto, son interesantes los diversos usos que puede tener —y ha tenido— la expresión bipolar *tesis-hipótesis* (nota 40). La verdadera tesis (ideal) no sería —nos advierte Hartmann— un estado católico aislado, sino una sociedad universal: “unus Pastor et unum ovile”. Quiere decir que la verdadera tesis, en una cuestión humana como ésta, no se debe determinar mirando al individuo o al estado aislado, sino a la sociedad de las naciones (pp. 213-214): en este sentido, la tolerancia, en un estado aislado, no sería una renuncia al ideal, sino la elección del *medio ideal* para llegar a la meta ideal, que es una sociedad universal, unida en la unidad de la fe (pp. 211-212). Dije medio ideal, porque la tolerancia en un estado, por respeto a los que están en otro estado, no es un puro medio —de política oportunista—, sino la consecuencia de la esencia ideal del hombre, encarnada en las circunstancias concretas de la diversidad de conciencias sinceramente erradas (pp. 219-220).

Hartmann cita mucho a John C. Murray, cuya obra considera vinculada a un artículo clásico de Pribilla (1948-1949), *Dogmatische Intoleranz und bürgerlicher Toleranz* (Stim. der Zeit. 144). Quien tuviera interés en conocer más detalladamente el pensamiento de Murray, puede ver, como artículo de información, el de M. Delmirani, en *The Theologian*, VIII (1953), pp. 1-16. Y, como introducción, V. Yanitelli, *A. Church-State Anthology*, Though, 27 (1952), pp. 6-42.

La bibliografía de Hartmann está al día, y es citada oportunamente. Las citas de autores españoles —adversarios de su tesis— se aducen con mucha comprensión (nota 90, por ejemplo, del capítulo IV). Posterior a la publicación del libro que juzgo, es la obra de F. SEGARRA, *Iglesia y Estado* (2da. edición, ampliada, Balmes, Barcelona, 1956): vale la pena tener en cuenta este autor, cuyo equilibrio —bien conocido de todos los que han tenido ocasión de tratar con él— se presta para un diálogo fructuoso.

* * *

Ya dije la importancia que tiene el capítulo III (pp. 112-171), como núcleo del libro de Hartmann. Valdría la pena traducirlo entre nosotros, ya que toca puntos que nos interesan, como el de las escuelas confesional y laica (pp. 165 ss.), los matrimonios mixtos (pp. 153-161, sobre todo pp. 157 ss.), la educación en la tolerancia (pp. 161 ss.), etc.

La idea central de Hartmann (pp. 115-118, 122, 127, 141-142) se expresa con un texto de San Pablo, "veritatem facientes in caritate" (Efes., 4, 15). Es una idea cristiana, pero también humana, en el sentido que se puede llegar a ella, aún prescindiendo de la revelación (pp. 117-118). Expresa la primacía del amor, en el cual pueden coincidir aún aquellos que discuten en la verdad (pp. 123-124). A la luz de este principio, advertiría que, aunque mis derechos pueden ser los de la verdad, el otro tiene también sus derechos, que son los deberes que me impone el amor (p. 124). Y la primera imposición de este amor, que nunca puede ser intolerante, será la oración (p. 125; cfr. J. P. MICHAEL, *Christen suchen eine Kirche*, Herder, 1958, p. 10). El amor a la verdad debe aceptar ciertos límites para ganar a otro para la misma verdad (p. 127); debe, ante todo, reconocer la buena voluntad, que se da también en el que erra (p. 128). A esto puede ayudar a conocer todas las fuentes de la conciencia *errónea*, compatibles con una *buen*a conciencia: el error *de hecho*, acerca de la revelación concreta; y el error *de derecho*, que son los principios del doble efecto o de la cooperación material erróneamente aplicados. Es importante comprender el error en cada uno de los que erran: no sólo lo que tiene de verdad ("nullus homo tam expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat", S. THOMAS, *In I Met.*, lect. 1, n. 275), sino también el origen —involuntario— del error en cada errante. Si no, no se puede decir que se conoce el error que existe, que siempre es personal (sólo una persona, capaz de la verdad, es capaz de equivocarse), y no meramente un error abstracto y universal. En realidad, no tiene sentido hablar del error, sino que siempre hay que pensar en un hombre que erra; y, por tanto, también en los orígenes, humanamente comprensibles, del error.

De esto nos ha dado, y nos da, un ejemplo tan claro Jesucristo, que no tiene sentido decir que el cristianismo sea, por su esencia, intolerante. Menos que nadie el cristianismo puede ser intolerante, pues exige un amor verdadero; y la intolerancia es una forma defectuosa del amor (cfr. W. HEINEN, *Fehlformen des Liebestreben*, Herder, Freiburg, 1954, pp. 245-253). El cristiano tiene que amar una Verdad encarnada; y la intolerancia nace de un amor por una verdad abstracta, una ley abstracta... o una persona fanática, que impone el mismo fanatismo a sus seguidores (o.c., pp. 240-245), como no es el caso del cristianismo.

El hecho de la intolerancia tiene que nacer al margen del cristianismo, por razones meramente humanas; y en ella incurren, de hecho, tanto cristianos como no cristianos.

* * *

En el capítulo I, Hartmann resume la historia, bastante trabajosa, de la idea de la tolerancia hasta la edad moderna (p. 13). No tiene la riqueza ideo-

lógica de la conclusión de Joseph Lecler (*Histoire de la Tolerance au siècle de la Réforme*, Aubier, Paris, vol. II, pp. 411-438); pero tiene la ventaja que Hartmann alcanza hasta la edad contemporánea, y tiene en cuenta también a pensadores orientales (pp. 47-50). Además, este autor se dirige, en este capítulo de su libro, a alemanes, sobre todo a protestantes; y por eso cita preferentemente las doctrinas que en este ambiente interesan, sean las de personas concretas (como Abelardo, Lulio, Nicolás de Cusa, Tomás Moro, Casteillon, Lutero... Locke, Lessing, Goethe), sean las de corrientes de pensamiento, como la Ilustración del siglo pasado, o la historia comparada de las religiones de este siglo.

La impresión que causa esta historia del pensamiento humano, tal cual la describe rápidamente Hartmann con toda intención, es que el desarrollo de la idea de la tolerancia se identifica con la misma historia del hombre. De donde se explica el escándalo que causaría la Iglesia católica, que parecería mantenerse —por la intolerancia de su rígida dogmática— al margen de este deseo humano de convivencia. Es la gran objeción que Hartmann recoge, y la más fuerte, que pensadores como Jaspers, que viven en contacto con la historia de la humanidad, y buscan en ella su salvación, tienen contra nuestra fe. Hartmann se muestra hábil expositor de la dificultad, y mucho más hábil al solventarla.

En general, es notable la habilidad, no diría de polémica, pero sí de diálogo (en el sentido más puro del término), que Hartmann demuestra en cualquier encuentro con el adversario. Véase, por ejemplo, la explicación que da de la negativa de Roma a participar en el Consejo mundial de las Iglesias (p. 140, y la larga nota 23; cfr. una respuesta más completa en J. P. MICHAEL, *Christen suchen eine Kirche*, Herder, Freiburg, 1958, sobre todo el capítulo IV, *Der Christ, die Kirchen und die Kirche*, pp. 147 ss.). Todo el libro de Hartmann es un diálogo dialéctico, cuya *tesis* (histórica) es el capítulo I, y cuya *antítesis* (aparente, en cuanto la Iglesia católica parece oponerse al desarrollo histórico de la idea de la tolerancia, objeto del capítulo anterior), es el capítulo II; mientras el capítulo III es la *síntesis* de toda la obra: la verdadera actitud tolerante es la cristiana, que busca la verdad en el amor. El capítulo IV sólo saca las últimas consecuencias —discutibles todavía entre los católicos— de esta actitud fundamental de tolerancia cristiana.

Todo el libro es el fruto de rica experiencia personal, de contacto con muchos hermanos separados, y de hombres de buena voluntad, que viven en el error, a pesar de que buscan sinceramente la verdad. Además, se apoya en una lectura abundante de fuentes y estudios de actualidad; e incluye una reflexión teológica personal, que confiere cierta originalidad aún a las citas tomadas, a veces textualmente, pero en el momento oportuno, de otros autores.

Junto con el libro último de J. LECLER, *Histoire de la Tolerance au siècle de la Réforme*, que lo completa en el plano histórico; y junto con W. HEINEN, cuya obra *Fehlformen des Liebestreben* puede complementarlo desde el punto de vista psicológico, la obra de Hartmann tiene un gran valor teológico y pastoral.

M. A. Fiorito, S. I.

FRANZ XAVIER ARNOLD, *Proclamation de la Foi, Communauté de Foi*, (157 págs.). Edit. Lumen Vitae, Bruxelles, 1957.

La segunda parte del libro se intitula *Communauté de Foi*. En el capítulo cuarto se estudia la naturaleza íntima de la estructura parroquial. El autor juzga que, para poder desentrañar el verdadero sentido teológico de la parroquia, no basta analizarla tal como existe en la actualidad. Las vicisitudes de la historia han modificado, y en algunos casos deformado, la concepción exacta de una parroquia. Arnold llega a conclusiones interesantes a través de su estudio histórico-teológico del tema. Si bien la parroquia no es —dice— de institución divina, sin embargo es el núcleo vital donde cada comunidad cristiana se encuentra para rezar en común, donde ve expresada, en forma visible y geográfica, su Iglesia universal.

El capítulo quinto presenta la evolución histórica del laicado dentro de la Iglesia. Este tema ha sido ampliamente tratado en otro libro del autor, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, y reseñado anteriormente (Ciencia y Fe. XIII (1957), pp. 214-216), por lo cual preferimos pasar directamente a la tercera parte donde se exponen tres deberes exigidos por un concepto vigoroso y actual del laicado católico.

El primer deber de los católicos sería una preocupación por rescatar no sólo las almas, sino la creación entera. El cosmos, la creación, lo profano, no son conceptos que se opongan a lo religioso. Uno y otro tiene ciertamente su existencia propia, diferente, pero en ambos debe hacerse sentir de manera efectiva la Redención y la Encarnación de Cristo. (pp. 88-89). No basta pensar, como se pensó en la Edad Media, que lo profano —la materia, la técnica, la cultura, la ciencia, la economía— tiene un único sentido de servir al mundo superior de lo religioso. No. Esa mal concebida subordinación de lo material a lo sagrado ha llevado a muchos a usar de lo profano, v.gr. de la ciencia, como un artista que usa el pincel, es decir, como un medio instrumental útil para otro fin superior. El instrumento no tendría utilidad o interés en sí mismo, sino en cuanto sirviera a un fin trascendente. Esta santa "segunda intención" ha llevado a muchos a dedicarse a diversas actividades profanas, como estudiar, o enseñar, o gobernar, sólo como quien aprovecha medios, pero medios para lograr otros valores espirituales de salvación. Se ignoraba el valor que en sí misma encerraba una actividad profana. La técnica, por ejemplo, merece ser conquistada, no porque obrando de esa manera el técnico católico podrá hacer apostolado, como se dice, sino porque así el sabio —católico o no católico— estará realizando el plan de Dios sobre la materia. Dios quiere que la energía del cosmos sea liberada y puesta al servicio de la existencia humana. Quiere que la técnica proporcione un sano progreso material y haga más digno el vivir del hombre en este mundo. Quiere que el cosmos logre sus propias virtualidades latentes, orientadas hacia el momento cumbre de la historia, en que todas las cosas estarán recapituladas en Cristo.

"De aquí viene esa tentativa de realizar el reino de Dios sobre la tierra,

esfuerzo por lograr que el mundo se expanda dentro de la Iglesia y según el cual se aprecian las cosas del mundo directa y únicamente como medios al servicio de la Iglesia y de sus fines espirituales, pero de ninguna manera a la luz del plan de Dios. Este plan de Dios reconoce sin embargo el valor propio, la importancia y la autonomía de lo profano frente a lo espiritual. ... Las cosas de este mundo interesan al laico no solamente —como en el caso del religioso— en la medida de su relación con la eternidad, sino además por ellas mismas, en su propio valor e independencia. De esta manera el laico escapa a un peligro, natural para cierto punto de vista teológico, de querer regular todo —aun las cuestiones de economía, de política, etc.— solamente desde el punto de vista cristiano y de la Iglesia, en lugar de una política o una economía "objetiva y realista". A veces llega a encontrarse una cierta tutela de un mundo llegado a mayoría de edad después de muchos años, tutela que ha inducido a físicos (Galileo), filósofos, médicos, hombres políticos, a enfrentarse contra la Iglesia para reclamar la libertad de pensar, de luchar contra la ignorancia, el desprecio del mundo y de la vida. Esta actitud de "protestación de los laicos contra el clericalismo", no puede según el Padre Congar, ser calificada de puro "laicismo"; en realidad hay una sana "laicidad", si no un laicismo, es decir, una pretensión justificada respecto al valor propio y la autonomía interna del mundo profano, así como de la vocación del laicado" (pp. 90-91).

Hasta aquí Arnold. Quizás nuestro ambiente católico no esté habituado a oír ideas tan sencillas y preñadas de tan profundo sentido cristiano. Una educación religiosa de conceptos muy determinados frente al mundo y al apostolado quizás dificulte la comprensión de tales conceptos paulinos. Sin embargo, sería de desear que se difundieran tales ideas, pues son de especial valor para enriquecer la vida de todos aquellos católicos que están llamados a realizar su vida cristiana en una esfera de trabajo técnico, de política, de cultura o desde una cátedra profana.

El segundo deber de la hora actual sería, en palabra del autor, *tomar el laicado en serio*. La vida de perfección no es un llamado reservado a los religiosos. Existe una vida de perfección cristiana que es propia del laico, y que no puede ser un mero calco o una adaptación de la ascética del claustro. "La perfección se logra mediante el cumplimiento de los deberes de estado". "El que lleva a cabo en las cosas, aun en las terrestres, el orden establecido por Dios para ellas, realiza el pensamiento del creador y hace por eso mismo una obra objetivamente agradable a Dios y esto no solamente por la "buena intención", por deseable que ella sea, sino por el hecho mismo de la obra realizada. Si ese hombre tiene conciencia de la conformidad objetiva de su acto con el orden del mundo querido por Dios y si él cumple con su profesión viviendo esta conciencia, es entonces "religioso" (p. 92).

El laico debe sentir que la Iglesia lo considera un miembro suyo, real y viviente, llamado a una forma propia de perfección evangélica. Si el laico no llegara a realizar esa perfección cristiana en el mundo, faltaría un rasgo al rostro de Cristo-Iglesia.

El tercer deber es reencontrar una visión real y completa de la Iglesia. Desde el año 1800 ciertos teólogos católicos volvieron su mirada sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo y como conjunto de hombres vivificados por el Espíritu Santo. Paulatinamente se fué quitando el predominio que en la mente de muchos católicos ocupaba el concepto excesivamente jurídico-clerical de la Iglesia. "Una Iglesia sin laicos es un contrasentido", decía Newman (p. 93).

Al considerar a todos los bautizados como miembros reales del Cuerpo Místico de Cristo, y partícipes de su sacerdocio universal, se comenzó a recuperar el sentido auténtico del laicado y su verdadera responsabilidad.

Tanto el clero como el laicado están destinados a realizar el acto cultural, la liturgia, el apostolado. Ambos son portadores de la palabra de Dios.

"El cristianismo exige y la Iglesia reconoce la responsabilidad propia de los laicos, pero ella sabe también que esta responsabilidad es compartida en común con la Jerarquía... Pero, se trata de responsabilidad. El peligro de nuestra época es el temor a las decisiones personales, la tendencia a no obrar si no es por un orden. Contra esta tendencia que amenaza introducirse en la Iglesia, debe oponerse la libertad cristiana. ...Lo que nos falta es la audacia. La Iglesia no quiere ni debe ser una sociedad en la cual reine el papeleo, el bureau, el fausto, el funcionario, ni una masa de empleados, servilmente dóciles, de gente movediza que cuchichea y espera; es una sociedad de hombres libres, valientes, atrevidos (hardis). Es posible que la disciplina rigurosa mantenida en momentos de presentarse el laicismo haya hecho perder a muchos cristianos la conciencia de su libertad cristiana". "El cristiano debe, hoy más que nunca, ser una persona y llegar a ser una personalidad que sepa pensar de una manera personal, y que sepa asumir sus responsabilidades sin esperar una orden o una ayuda..." (pp. 96-97).

Todo el capítulo de Arnold es un signo de esperanza en el actual despertar cristiano, despertar de una primavera en la cual ya se contempla a sacerdotes y laicos, en comunidad de tareas y responsabilidades, trabajando en salvar al mundo contemporáneo.

En el capítulo sexto se plantea el delicado problema de las relaciones entre la Iglesia católica y las diversas confesiones religiosas del mundo occidental. Cada día se hace más evidente cuál es el verdadero peligro que amenaza al mundo civilizado. El ateísmo y el materialismo, en todas sus formas, penetran ahí donde encuentran un flanco debilitado. Por otra parte se observa, con dolor, que los sectores aún cristianos se debaten en interminables querellas y discusiones, restando así energías espirituales que debieran dedicarse a la obra constructiva que espera la humanidad entera. Los contornos del mal actual se perfilaron ya con motivo de la Reforma.

San Roberto Belarmino y San Pedro Canisio eran exponentes de su época. Imprimieron una nueva orientación a la catequesis y a la pastoral no sólo de su siglo sino de las generaciones que habían de seguir. Pues bien, ambos eran ante todo polemistas y teólogos de controversia. Comenzó así un período en que la predicación y la enseñanza popular adquirieron un marcado matiz anti-protestante, así como la predicación protestante se tornó anticatólica. No hay

duda que la constante oposición doctrinal empobreció la riqueza del depósito de la fe, la hostilidad provocó no sólo la constante lucha religiosa, sino que llevó a las armas y a la sangre. Con la guerra de los Treinta Años (1618-1648) nació el deseo de la paz. Se buscó una base común a toda Europa, sobre la cual se lograra la unificación y la convivencia pacífica. Pero ya no era posible volver a estructurar la unidad sobre bases religiosas al estilo medioeval. Reinaba un cristianismo fragmentado en sectores espiritualmente anémicos.

Se concibió entonces una nueva *tierra de nadie* donde se pudiera concertar el encuentro y la unión de los espíritus divididos. Hugo Grotio (1645) estructuró una enseñanza del Derecho y del Estado basados en la sola ley natural, deducidos a la luz de la sola razón natural. De esa manera el concepto de tolerancia entró primero en la vida civil, para pasar luego al dominio religioso. Se fueron eliminando posiciones dogmáticas inmutables, puesto que en ese terreno no había ya acuerdo posible, y se dió lugar a puntos de apoyo cimentados en la religión natural, la honestidad y la buena fe subjetiva. Era ése un intento de soslayar la polémica confesional y acabar con una estéril y enervante lucha de siglos. Emanuel Kant es exponente representativo de la nueva corriente ideológica (1793). La influencia de una revolución de tal envergadura se hizo sentir, como era de suponer, dentro de los muros de la Iglesia. Descartes ocupó la cátedra de Santo Tomás. Los Mandamientos perdieron de vista al Credo.

A la luz de un pasado tan complejo Arnold deduce que frente a los nuevos problemas de pluralismo confesional que se presentaron a la Iglesia, la solución nunca podía ser —ni antes ni ahora— debilitar ni encubrir su interna estructuración dogmática. No podía dejar de lado su verdad revelada a fin de poder dialogar con la ley natural. Transcribimos la opinión del autor respecto a los que profesan creencias no-católicas.

"Antes que nada: que no intervenga en el mensaje interconfesional otra preocupación que no sea la religiosa. Nada que, conciente o inconcientemente, pueda recordar las lamentables formas de oposición confesional. En la cátedra y en el catecismo que no aparezca sino el Evangelio y la Fe. Jamás una opinión política debe ser comunicada como si fuera mensaje evangélico o palabra de Dios. En las cuestiones de fe, de vida moral y sobre todo de vida pública, que los predicadores cristianos se cuiden de todo aquello que pudiera ser lucha por el poder, como de todos los asuntos del momento que no tengan relación con la fe y la moral. Comprender la fe de los otros, respetar sus convicciones y su libertad de conciencia, es la primera e indispensable condición para establecer un reencuentro y una colaboración verdadera y fructuosa. Una predicación que sea, por parte de unos y de otros, útil y esclarecedora, no debe caer en la polémica, sino rebosar comprensión y caridad. Naturalmente, el problema de la verdad que se planteó particularmente aguda en el momento de la Reforma, conserva toda su importancia. Cualquiera que tome en serio su fe, jamás podrá pensar en hacer concesiones a la verdad que él cree. Asimismo, en momentos en que la religión fué objeto de ataques o en medio de pruebas comunes a ambos, los cristianos más convencidos de entre ambas confesiones

han mantenido siempre con toda nitidez las diferencias de sus respectivas enseñanzas. Cada una de las dos confesiones debe asegurarse que sus hijos reciban en el hogar y en la escuela, no un cristianismo vago y sin sustancia, sino una formación que los haga personalidades verdaderamente católicas o verdaderamente protestantes. Que ellos no olviden que nuestras creencias comunes superan aquello que nos separa, y que frente a un movimiento ateo militante, católicos y protestantes, por su fe en un Señor Jesucristo, parecen más bien hermanos unidos que divididos" (pp. 107-108).

"Aquí reside el grave deber de la teología y de la pastoral. El estudio de la Reforma no puede contentarse con analizar los desgraciados hechos del siglo XVI" (p. 108).

El autor desea reforzar su convicción de que hemos de superar el período polémico. Con ese fin cita varios casos en los que la enseñanza de los católicos, movida por un afán de controversia y defensa de la fe, impidió involuntariamente que sus fieles se encontraran con ciertos aspectos profundos de su fe. El primer caso se refiere al concepto de la Iglesia. "Es el resultado de la obra de reforma emprendida por el Concilio de Trento (1545-1563). En una controversia se recalcan de manera especial los puntos puestos en tela de juicio por el adversario. Así, por ejemplo, la constitución visible, jurídica, jerárquica de la Iglesia, ha sido tratada largamente, y casi exclusivamente por los controversistas de la época, impulsados por Belarmino. Por el contrario, su aspecto interior, "invisible", igualmente esencial, recibió menos atención, y aun fué pasado en silencio. Es fácil de comprender, entonces, que esta manera de encarar la enseñanza haya llevado a un empobrecimiento del concepto de Iglesia en el católico de mediana formación" (p. 109).

Otro ejemplo es la misa. Los ataques frontales por parte de Lutero obligaron a los defensores católicos a acentuar el contenido objetivo del sacrificio eucarístico como representación sacramental del sacrificio de la Cruz, dejando en la penumbra otros aspectos: la oración comunitaria, la alabanza y acción de gracias, la predicación de la Palabra. Al no ser objeto de discusión, este último aspecto no recibió atención especial, con lo cual sufrió un debilitamiento todo lo que significara la participación activa de los fieles en la Misa.

A la luz de tales hechos, que no escapan a la providencia y al misterioso amor de Dios por su Iglesia, las enseñanzas de la historia nos indican el camino: reafirmar, en la predicación, el contenido total de nuestra fe; y superar la lucha y el resentimiento frente a los que no piensan como nosotros, a través de una sincera comprensión.

"El Nuevo Testamento ¿no nos obliga a reconocer el bien y la buena voluntad, aún cuando se encuentra entre aquellos que no piensan como nosotros, aún cuando se encuentre en un samaritano, en un centurión pagano?"

"No se trata de un débil compromiso, sino de un saneamiento de la atmósfera; y de la posibilidad de una colaboración efectiva y leal aún con aquellos que no piensan como nosotros" (p. 115).

Al transcribir estas palabras del eximio teólogo de Tubinga no podemos olvidar que él siempre se refiere a la crisis europea de post-guerra; ante sus

ojos está la única solución viable: la unión de todas las fuerzas cristianas frente a los elementos materialistas y disolventes del ateísmo. Pero no desechemos sin más sus planteos con el consabido "en Europa hay unos problemas, aquí otros". Al contemplar el avance del protestantismo en América Latina, uno se pregunta si no habrá que aprender de la *magistra vitae*. Las experiencias ajenas pueden ser de gran utilidad. Por cierto, no debemos trasplantar literalmente las sugerencias de Arnold a nuestro continente. Pero sepamos encarar una acción religiosa que deje atrás el período histórico de la polémica, de aquella lucha cuyo único objetivo era ir contra el error. En este sentido, no dejan de ser oportunas las siguientes palabras del Papa actual, respecto a toda forma negativa de combatir el mal: "Amonestamos a los cristianos de la era industrial a no contentarse con un anticomunismo fundado en el lema y en la defensa de una libertad vacía de contenido, sino exhortámoslos más bien a que edifiquen una sociedad en la cual la seguridad del hombre repose sobre el orden moral: (Mensaje de Navidad, 1955. Obs. Romano, edic. cast., nº 218). Busquemos el camino, más difícil pero más constructivo, de la predicación total de la fe (en palabra y obra), acompañada de una actitud profunda de cristiana caridad para con todos.

Estamos convencidos que el libro de Arnold resultará muy sugerente para quienes buscan vivir una fidelidad operante, siempre renovada y siempre antigua, a la Santa Madre Iglesia.

J. Pruden, S. I.

HELMUTH VON GLASENAPP, *Die nicht-christlichen Religionen*. Das Fischer Lexicon, 1. (338 págs.). Fischer, Frankfurt a. M., 1957.

Primer volumen de una moderna y manuable *Enzyklopädie des Wissens*, presentada con seriedad científica y buen gusto. Intencionadamente, se ha escogido para este primer volumen el tema de las *religiones no-cristianas*, por el interés de las mismas como punto de partida para un conocimiento más profundo de la cultura espiritual del hombre.

Cada volumen de esta Enciclopedia es, el uno del otro, independiente; y abarca un número restringido de artículos o temas fundamentales. El texto presenta estos temas en orden alfabético, según un título temático fundamental (*Sachwörter*); y el índice final intercala, también alfabéticamente, los conceptos que llamaría subsidiarios (*Stichwörter*). La abundancia de estos últimos conceptos permite interiorizarse en cada una de las religiones; y cuando uno de ellos pertenece a más de una religión, el índice lo hace notar explícitamente, remitiendo al contexto correspondiente, y por separado.

* * *

Un *prefacio*, redactado por el autor responsable del conjunto, von Glasenapp, explica el objetivo práctico de la obra: poner al alcance del *común de*

la gente, en forma comprensible, lo esencial de las religiones no-cristianas. Por tanto, se limita a una breve y sustancial presentación de la doctrina, y su historia, con la correspondiente antología de los escritos sagrados de las grandes creencias religiosas que aún hoy tiene vigencia en alguna parte importante del mundo. Completan esta presentación doctrinal: una estadística religiosa, una tabla cronológica, pequeños dibujos (símbolos religiosos) intercalados en el texto, y reproducciones fotográficas a toda la página, así como algunos mapas de historia de las religiones. La bibliografía, muy escogida, ofrece una buena pista para lecturas ulteriores sobre cada una de las grandes creencias religiosas (son veintinueve) tratadas en el texto. El índice, por la abundancia de los temas o conceptos subsidiarios (Stichwörter), prestará un buen servicio como diccionario mitológico, y como obra de rápida consulta en el estudio científico de las grandes religiones.

La religión cristiana, que será tratada en un volumen especial —por su importancia única en la historia religiosa de la humanidad— no es tocada por el autor del presente volumen, quien se limita a referencias circunstanciales, y meramente históricas, sobre la misma. Además, el mismo von Glasenapp es autor de un estudio comparado de las cinco grandes religiones mundiales, el Cristianismo, el Hinduismo, Budismo, Universismo chino, e Islamismo (*Die fünf grossen Religionen*, 2 Aufl., Eugen Diederichs Verlag, 1954): y conociendo esta obra, no lamento que en esta ocasión haya prescindido del cristianismo, a quien no conoce tan bien como al hinduismo o las otras religiones.

La introducción, de von Glasenapp, comienza con una definición del polifacético concepto de religión; describe luego brevemente las fuentes principales de un conocimiento de las formas concretas, extrañas a nosotros, presentes o pasadas; expone sucintamente las teorías en curso sobre el origen del hecho religioso en su generalidad; investiga las estructuras características de cada uno de sus tipos; y termina con una rápida referencia a los dos puntos de vista, el subjetivo y el objetivo, de cualquier religión.

La extensión de cada uno de los artículos temáticos, depende de la vigencia actual del respectivo sistema religioso. Para limitar más el número de artículos, evitando así la desmembración del *Lexicon* en demasiadas unidades temáticas, las religiones de un mismo pueblo se presentan en un mismo artículo fundamental. El orden interno de cada artículo, en lo posible, ha sido el siguiente: explicación y definición del título, símbolos religiosos, vestigios históricos, historia, literatura religiosa, cosmovisión, fuerzas ultraterrenas, especulación teológica, culto, sacerdocio, vida social, ética, creencias acerca de la vida después de la muerte, sectas y corrientes ideológicas.

La lista de las religiones estudiadas (veintinueve), se encuentra en las pp. 6-7; y puede ser útil darle una rápida ojeada, antes de usar el *Lexicon*. El plan primitivo —nos advierte expresamente el autor— comprendía una serie de artículos especiales, que comparaban aspectos (usos y ceremonias) comunes a diversas religiones. El autor lamenta que no se haya podido llevar a la práctica enteramente tal plan, para no exceder el número de las páginas disponibles;

y remite al índice conceptual, que puede facilitarle tales comparaciones al mismo lector.

Un *Lexicon* tan amplio en la materia, pudo haber sido redactado por un conjunto de especialistas: y en este momento pienso en el magnífico *Religions-Wissenschaftliches Wörterbuch* de FRANZ KNÖIG y sus numerosos colaboradores (Herder, Freiburg, 1956, pp. IX-XI). El *Fischer-Lexicon* prefirió ser redactado por un solo autor, von Glasenapp, para asegurar cierta unidad de contenido. Este único autor, especializado sobre todo en las religiones de la India, ha tenido sin embargo, en sus muchos viajes y estudios, la oportunidad —como él mismo lo advierte— de entrar en contacto con otras religiones; y además, ha consultado expresamente en esta ocasión a otros especialistas, a quienes nombra (p. 8).

* * *

No voy a juzgar el contenido del *Lexicon*, porque supera mis posibilidades. Me ha gustado la seriedad con que parece proceder su autor, por ejemplo, en ciertos detalles de la pronunciación y grafía de los términos religiosos (p. 9), y en la conciencia de la limitación de su obra (p. 7), así como en el lema que escoge "Ich diskutiere nicht, ob falsch ob wahr, ich propagiere nicht —ich stelle dar" (p. 8).

La duda universal, que el autor manifiesta respecto de las posibilidades del método meramente científico-histórico, en el problema del origen de la idea religiosa (pp. 16-17), podría interpretarse benignamente como una confirmación de la tesis de Santo Tomás, sobre la necesidad de la revelación para poder solventar, con seguridad y fácilmente, ciertos problemas planteados por el hecho religioso (I, q. 1, a. 1, inc c.).

La tolerancia universal, que el mismo autor manifiesta casi al final de su introducción (p. 23), pudiera ser también tomada a buena parte, como una consecuencia natural de la constatación de la variedad de creencias religiosas, y de la buena voluntad de tanta gente creyente que él mismo habrá encontrado en sus viajes de estudio. Tal vez, en esta profesión de tolerancia práctica, se oculta, de hecho, una insinuación contra la "intolerancia" especulativa del cristianismo (cfr. A. HARTMANN, *Toleranz und christlicher Glaube*, Knecht, Frankfurt a. M., 1957, p. 53). En realidad, así como el peligro de una firme convicción religiosa puede ser una actitud práctica intolerante, así también el peligro de una actitud especulativamente "tolerante" suele ser la indiferencia religiosa.

La conclusión ecléctica del autor (pp. 23-24), no la puedo aceptar. Precisamente el historiador, que convive con tantos hombres y pueblos, no puede menos de toparse, acá y allá, con algún rastro cierto del paso de Dios por la historia del hombre. Nuestro Dios, no se manifiesta como Alguien que tenga precisamente gusto en ocultarse a los hombres; y "no hace acepción de personas". No dudo de la buena voluntad de von Glasenapp; pero tampoco voy a dudar de la buena voluntad de Dios, por el hecho de que von Glasenapp no haya llegado todavía a encontrarlo. Casi diría que prefiero seguir confiando

en ambos, para poder seguir deseando que *un día* se encuentren... cosa que tal vez resulte más fácil al historiador de profesión, que a muchos otros (Cfr. J. DANIELOU, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*, Archivio di Filosofia, 1956, pp. 209-233).

* * *

Noto los siguientes *detalles prácticos*, dignos de alabanza, que facilitan el uso de este *Lexicon*: en el *índice*, las palabras técnicas están escritas, cuando difieren vulgar y técnicamente, en las dos formas; y, en el mismo texto, se encuentran en bastardilla, para que se puedan encontrar más fácilmente. Como otros léxicos alemanes, las *flechas*, en el mismo texto, relacionan entre sí los contextos conceptuales.

La *bibliografía* abarca las obras que el autor ha usado, y que recomienda a quien quiera profundizar en los diversos tópicos. Es una selección de obras, con pocas referencias —por razones de espacio, y no de aprecio, nos advierte el autor— a las escritas en francés o inglés. Dividida en tres partes, la primera, de *obras generales* (pp. 305-306), se divide en: obras de *consulta*, estudios sobre *varias religiones*, colecciones de *traducciones de textos sagrados*, y colecciones de *material de proyección*. La segunda parte de la misma bibliografía, con las obras *especializadas*, para cada uno de los artículos fundamentales (*Sachwörter*), y en el mismo orden —alfabético— del texto (pp. 306-313). Y la tercera parte de la bibliografía, con los estudios de *religiones comparadas* (p. 314).

Este *Fischer Lexicon*, dentro de sus características de brevedad y manejabilidad, no desmerece de los demás, en los que se han especializado los editoriales alemanes.

M. A. Fiorito, S. I.

OSKAR SIMMEL, RUDOLPH STÄHLIN, *Christliche Religion*. Fischer Lexicon, 3 (350 págs.). Fischer, Frankfurt a. M., 1957.

Este volumen, el tercero de la *Enzyklopädie des Wissens*, se distingue esencialmente del primero, *Die nichtchristlichen Religionen* (cfr. supra), en que no se limita con ser la exposición de un *sistema religioso*, sino que reclama para sí el derecho de exponer una *revelación positiva*: lo que distingue al cristianismo de tantas otras religiones, es la irrupción a-sistemática de Dios en la historia, y la preeminencia doctrinal de su Palabra sobre las ulteriores elaboraciones sistemáticas humanas.

Además, este volumen se caracteriza por la habilidad con que sus autores han sabido tener en cuenta el hecho, insoslayable en el ambiente alemán donde

ha sido trabajado, de la existencia de dos iglesias, la evangélica y la católica-romana. El arbitrio escogido de ceder la palabra alternativamente a los representantes de ambas confesiones, respeta la objetividad propia de una enciclopedia, y tal vez manifiesta el mutuo buen deseo de ponerse algún día nuevamente de acuerdo.

El *prólogo* expone la tarea de los dos grupos de autores (el evangélico y el católico): no podía ser la intención de ambos el uniformar lisa y llanamente ambas concepciones, para coincidir en una especie de *universale a parte rei*; ni reincidir en una polémica, acerca de las diferencias doctrinales. El mejor servicio que ambos grupos podían prestar a la unidad de la iglesia, que ambos confiesan teóricamente, era el arbitrio práctico de exponer independientemente el desarrollo de ambas confesiones, dejando al lector el placer de descubrir lo común, y el disgusto de constatar las diferencias. Los autores advierten que, para evitar juicios apresurados sobre la creencia ajena, conviene tener en cuenta el conjunto de las exposiciones respectivas: para esto, las *flechas* en el texto remiten a los aspectos complementarios de las afirmaciones particulares. No hay un orden, premeditado y fijo, en la exposición de ambas confesiones, la evangélica y la católica: este orden se ha determinado en cada tema o artículo (*Sachwörterartikel*), dando el primer lugar a la doctrina católica por ejemplo, cuando de su historia o doctrina dependía —históricamente— la evangélica; y cuando un artículo temático ofrecía lisa y llanamente una información, ésta no se ha repetido. No se han evitado, además, los paralelos ni las afirmaciones confesionales contradictorias, por considerarlas instructivas.

La dificultad real ha sido la selección de los temas, por razones obvias de espacio. Ni se podía reducir la obra a un diccionario, en el sentido ordinario de la palabra, porque la verdad revelada es un todo orgánico, y no una sucesión de ideas. Pero tampoco se podía tratar meramente de ir picando algo en todos los tratados teológicos. Había que presentar cierta unidad de conjunto, dentro de cada confesión, entrelazando además ambas confesiones, de modo que el lector se pudiera hacer una idea de la religión cristiana. Ni podía este léxico limitarse de tal manera a lo fundamental, que no se viera nada de lo que se llama elaboración teológica, característica de ambas confesiones; sin embargo, la fundamentación de la fe en la misma revelación, en la escritura y, para los católicos, también en la documentación eclesial, vindicaría para sí buena parte del texto.

No se ha podido dejar de insistir en ciertos aspectos que hoy interesan más, aún a costa de que el conjunto resultara prácticamente unilateral y circunstancial. Y también ha influido la circunstancia local de que sus autores han tenido en cuenta especialmente la situación alemana, sin perder con todo de vista el sentido universalista del cristianismo, que cada día se ha sentir más en todas partes.

El estilo serio, objetivo, ordenado y tranquilo, esconde una intención que sus autores no ocultan (p. 6): reavivar, en el lector, la fe en Jesucristo, robustecerla, iluminarla, profundizarla. Por eso, no se han olvidado en ningún momento que tendrían que habérselas con el misterio: y cuando lo han en-

contrado en su camino, lo han confesado humildemente, como cuadra a teólogos de profesión.

La solvencia intelectual de los colaboradores, tanto evangélicos como católicos (véase su lista en la p. 8), promete una obra, en su línea, excelente.

La *bibliografía*, limitada al máximo por razones obvias de espacio y de categoría de lectores, ofrece una primera orientación al lector. Los *Lexica*, que se mencionan en primer término, la pueden completar. Y las *obras fundamentales*, indicadas a continuación, la perfeccionarán. Para cada artículo, se ha hecho una bibliografía especial indicando con (E) las obras evangélicas, y con (RK) las obras romano-católicas.

El *índice* alfabético de conceptos (*Stichwörter*), muy detallado, facilita la interiorización en cualquier tema.

Es una obra sencilla en su realización, pero que supone mucho trabajo de preparación. La presentación editorial es vistosa y limpia; y las ocho reproducciones fotográficas del interior, impresas con mucha nitidez, hacen juego con la claridad de la exposición textual.

* * *

Respecto del contenido de esta obra, me ha llamado la atención el lugar concedido a Kierkegaard: es uno de los cinco *grandes* personajes religioso-teológicos a quienes se consagra un artículo especial (*Sachwörterartikel*), siendo los otros Calvino, Lutero, Santo Tomás de Aquino y Zwinglio. Es un buen resumen, sin duda debido a Diem (cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 509-515), que hace sentir la trascendencia teológica de Kierkegaard, educador religioso y no mero filósofo.

Se nota que, en la redacción de los artículos, han intervenido especialistas: han sabido diseminar ideas claras sobre muchos puntos de actualidad (ética de la situación, por ejemplo, o solidarismo o subsidiarismo). Y las breves y abundantes referencias de autores actuales (sus nombres figuran en el índice final), actualizan ligeramente todos los temas.

En la bibliografía me parece haber notado que las obras escogidas por los católicos, tienen una orientación que llamaría *pastoral*: son obras que se dirigen, no solamente a la inteligencia del lector, sino que tratan de interesar a todo el hombre.

Es una obra de colaboración entre protestantes y católicos: obra de altura, que manifiesta el mutuo respeto que anima a sus autores. La parte católica tiene censura eclesiástica de su Obispo.

M. A. Fiorito, S. I.

ficie Romano". La Encíclica "Humani generis" ha venido a confirmar al autor en sus ideas.

En el primer artículo: *Los Textos*, investiga la naturaleza de la Encíclicas, estudiándolas en sí mismas. Descubre en ellas dos características: por una parte, el Papa invoca frecuentemente *la plenitud* de su autoridad; y, por otra, faltan, o son muy raras, las definiciones precisas, las censuras rigurosas, los anatemas tan ordinarios en los cánones conciliares y aun en las Constituciones dogmáticas. Estos dos caracteres parecen entre sí opuestos. Al teólogo le toca, pues, buscar la solución y su lazo de unión. A eso se entrega el autor en el segundo artículo titulado: *Cartas de Unidad*.

Las Encíclicas son cartas y no documentos jurídicos, y además son cartas del Supremo Pastor de la Iglesia a los obispos.

Son órganos de cohesión entre los miembros del cuerpo episcopal con su cabeza; garantía de unidad con la enseñanza pontificia y, por lo mismo, de fidelidad al depósito confiado por Cristo a la Iglesia. Estas deducciones brotan del estudio de las mismas Encíclicas, se ven confirmadas por Benedicto XIV y por la tradición primitiva.

Las Encíclicas ¿son infalibles? Es el tema del tercer artículo: *El que a vosotros oye, a mí me oye*. Sabido es que los teólogos están divididos sobre este punto. La mayoría se inclina más bien por la negativa. El autor sustituye la pregunta: ¿Las Encíclicas son definiciones infalibles? por estas dos: ¿Las Encíclicas pueden incluir definiciones? ¿Las Encíclicas, aún en el caso que no contengan juicios dogmáticos, pueden todavía, en su enseñanza ordinaria, participar del privilegio de la infalibilidad? A la primera pregunta el autor cree que hoy no se puede contestar sino afirmativamente. Lo prueba ampliamente. La posible presencia de definiciones, que de hecho no aparecen sino por excepción, no resuelve, sino muy parcialmente, el problema de la autoridad de las Encíclicas. Estas pertenecen al Magisterio ordinario, que puede ejercitarse sin la salvaguardia de la infalibilidad pontificia. La segunda pregunta ha obtenido "respuestas las más contradictorias" de parte de los teólogos. El autor distingue, dándole importancia en la cuestión, entre un *juicio solemne* que se da en una definición, y una *enseñanza*, en el sentido ordinario, que es propio de una Encíclica. Cuando "se trata de un tema que es el objeto directo de la Encíclica y si, sobre todo, se inserta en un conjunto y una continuidad, si es el objeto de un llamamiento y de una insistencia", no hay duda que se trata del contenido auténtico de una enseñanza pontificia. Y en ese caso hay que admitir que goza de la infalibilidad.

La obra termina con una cuestión práctica: *Cómo leer las Encíclicas*. Son muy oportunos los avisos y consejos que da. Entre otras cosas dice: "Será útil, para captar todo el contenido, conocer las circunstancias en que fueron escritas las Encíclicas, las desviaciones que quiere corregir; será más indispensable todavía de no contentarse con algunos textos tomados al azar, sino de establecer un contacto íntimo con el conjunto todo entero de la enseñanza pontificia". La mejor disposición para sacar todo el fruto posible de las Encíclicas, "y que quizá es lo que más falta en nuestros días", es una actitud de fe y docilidad

PAUL NAU, *Une Source doctrinale: Les Encycliques*. Essai sur l'autorité de leur enseignement. (89 págs.). Les Editions du Cèdre, Paris, 1952.

Este ensayo abarca tres artículos, cuya finalidad es ayudar a mejor conocer el alcance de las Encíclicas, e introducir de esta manera a una lectura más provechosa de estos "documentos mayores de la enseñanza ordinaria del Pontí-

que se puede resumir en las palabras de Dom Delatte: "recoger, de los labios y del corazón de la Iglesia, el pensamiento de Dios".

J. Sily, S. I.

ALBERT NIEDERMEYER, *Compendio de Higiene Pastoral*. (396 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Se complementan entre sí las dos obras del mismo autor, *Compendio de Higiene Pastoral*, y *Compendio de Medicina Pastoral*, no sólo por la trabazón de la materia sino también porque el autor las ha conjugado entre sí de tal manera que una es la continuación de la otra. Está realizado esto sin detrimento de la claridad.

Sumamente pedagógico e importante es el método seguido en la presente obra. Cada uno de los puntos, a los cuales hace referencia la obra, está tratado, en primer lugar, bajo el aspecto nocional de la materia en cuestión, sea ésta teológica, canónica, ciencia profana, etc. Sirvanos de ejemplo el siguiente caso: al hablar de las reglas de las órdenes y congregaciones religiosas se presentan en primer lugar las nociones necesarias para quienes no están versados en esta materia; así, se dan las nociones generales sobre las mismas, su importancia dentro del campo religioso, su repercusión histórica, etc.; y luego se estudian las mismas bajo el aspecto específico de sus relaciones con la higiene pastoral. Base muy útil para el lector no versado en esas determinadas materias. Este elemento hace extensiva la obra no sólo a los sacerdotes a los cuales va dirigida principalmente, sino también a médicos y demás que desean abordar ciertos problemas de pastoral.

El criterio sano y equilibrado del autor, al tratar los diversos problemas, va al unísono con la profundidad de su investigación, elementos ambos que engendran seguridad y satisfacción en el lector. No son pocas las dificultades que tiene que superar para que su conclusión llegue a su punto con toda claridad. Sigamos su pensamiento cuando habla sobre la vocación a la vida religiosa o al estado sacerdotal. Los principios de las leyes naturales no pueden realmente oponerse a los principios sobrenaturales de la gracia, cuando ambos se conjugan en el mismo sujeto, como es el hombre en la totalidad de su persona. Pero hay circunstancias, en las cuales las razones meramente humanas no están completamente de acuerdo con lo que parece indicar la obra de la gracia sobrenatural sobre el alma del individuo. La vocación al estado sacerdotal o al estado religioso puede darse, en determinadas circunstancias, a pesar de que las razones de higiene o medicina indiquen lo contrario. El papel del médico, en esas especiales circunstancias, es expresar lo que dice la ciencia respecto al individuo que desea seguir el camino de la vocación religiosa o sacerdotal respecto a la misma vida, pero toca al sacerdote dictaminar acerca de la vocación, pues ha de contemplar otros factores sobrenaturales para dar la última palabra. Ambos elementos, el natural y el sobrenatural, se conjugan

entre sí de una manera admirable; y en los problemas del orden sobrenatural, son los principios sobrenaturales los que priman ante una aparente contradicción (pp. 101 ss.). La misma serenidad y seguridad se nota cuando el autor habla acerca de las distintas tendencias en el campo científico (p. 114), y cuando relaciona lo moderno con lo antiguo (p. 151), etc.

Queremos atribuir a falta de precisión en la traducción ciertos errores canónico-morales que hemos encontrado en la lectura de la presente obra. Citaremos algunos, como ejemplo, a fin de que en futuras ediciones la traducción pueda ser revisada y corregida. En la p. 62 cuando se habla de la materia del bautismo se dice: "Solamente el agua consagrada es materia *válida* en el bautismo solemne". Sin duda que originariamente se diría *lícita* en lugar de *válida* como aparece en la edición castellana. La materia *válida* del bautismo es el *agua natural* tanto en el bautismo privado como en el solemne. El *Rituale Romanum*, al hablar de la materia del bautismo, no dice lo más mínimo de la diferencia de materia *válida* para el bautismo privado y solemne. Ver Tit. II, c. 1, n.º 4 y 5. NOLDIN-SCHMITZ, en la *Summa Theol. Moral.* Vol. III, n.º 59, de donde han sido sacadas las nociones teológico-morales que se encuentran en el *Compendio de Higiene Pastoral*, nos dice textualmente: "en el bautismo solemne la materia *lícita* es solamente el agua consagrada".

Cuando se habla en la p. 63 del bautismo del niño que está todavía en el útero materno, o en el conducto del parto, se afirma lo siguiente: "También es válido el bautismo si se rocía con agua una parte importante del cuerpo que no sea la cabeza (pecho, cuello, espalda, hombros), pero si se trata de una parte menos importante (mano, pie, brazo) el bautismo es probablemente inválido, excepto en el caso de que sea imposible alcanzar otra parte que un pie o una mano, *siendo entonces válido*". El error se encuentra en estas últimas palabras, *siendo entonces válido*. La administración del bautismo en partes menos importantes del cuerpo como las citadas, es dudosamente válido, tanto en casos normales como en circunstancias especiales por la necesidad. La necesidad implica únicamente la obligatoriedad de la administración del bautismo en tales circunstancias de dudosa validez, pues es el único medio que probablemente pueda salvar el alma del que se haya en peligro de muerte. No habiendo un medio *cierto* se emplea el más probable. En el caso presente es obligatoria la administración del bautismo en partes menos importantes, permaneciendo su validez dudosamente válida, aún en estas circunstancias extremas. Las palabras del Código de Derecho Canónico de la menor duda. El c. 746 § 2 hablando del bautismo del no-nato dice: "Si el niño hubiera echado afuera la cabeza y hay peligro próximo de muerte, bautícese en la cabeza; y no se le debe bautizar luego bajo condición, si hubiera nacido con vida"; y el § 3: "Si hubiera echado afuera otro miembro, debe bautizarse en él bajo condición, si es que hay peligro inminente; pero en ese caso, si una vez nacido tuviera vida, debe ser bautizado de nuevo bajo condición". Como dice el canon que en este último caso hay que bautizarlo de nuevo bajo condición quiere decir que el bautismo no ha sido ciertamente válido.

Luego dicha administración, aún en caso de necesidad, permanece dudosa en su validez. Véase NOLDIN-SCHMITT, o. c., nº 61 c).

El canon 1104 dice textualmente: "Sólo por una causa gravísima y urgentísima puede permitirse por el Ordinario del lugar... que se celebre *matrimonio de conciencia*, esto es, que se celebre el matrimonio sin proclamas y en secreto a tenor de los cánones siguientes". Como puede verse, ninguna palabra, en el presente canon, hace sospechar que el matrimonio de conciencia pueda celebrarse válidamente sin la presencia del sacerdote. La nota 64 de la p. 83 del *Compendio de Higiene Pastoral* dice lo contrario: "El sacerdote —son sus palabras— no es ministro en el matrimonio sino asistente. Su presencia y la de los dos testigos está prescrita para la validez del acto. Forma tridentina: *coram parrocho et duobus testibus* (excepciones: *matrimonio de conciencia*, c. 1104; matrimonio de necesidad, c. 1098)". Confesamos sinceramente que no vemos ninguna razón para explicar dicho error si no es una mala traducción.

Lamentamos sinceramente los errores que se han deslizado en la presente traducción, y auguramos para próximas ediciones una exactitud mayor.

H. Salvo, S. J.

AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*: Übersetzt von J. Bernhart, Nachwort und Anmerkungen von H. U. von Balthazar. (234 págs.). Fischer, Frankfurt am Main, 1957.

THOMAS VON AQUIN, *Auswahl*, Übersetzung und Einleitung von J. Pieper. (234 págs.). Fischer, Frankfurt am Main, 1957.

El *Augustinus-Bekenntnisse* es una edición manual de las Confesiones de San Agustín, traducidas por J. Bernhart, epilogadas y anotadas por U. von Balthazar. Dividida en dos partes, la primera comprende la historia de la conversión (lib. I-IX); y la segunda, la confesión propiamente dicha (lib. X), que cierra esta edición porque von Balthazar ha decidido prescindir de los últimos libros del original (XI-XIII), considerándolos extraños al tema fundamental que le interesa actualizar.

Esta edición está valorada y como matizada por elementos característicos de la personalidad de von Balthazar (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 389-391), que se manifiestan libremente en el epílogo, que sitúa las Confesiones en la serie de obras escritas por San Agustín, y justifica su edición por separado; y en las notas breves al texto, bien documentadas en los últimos estudios agustinianos, y escogidas con gran sentido crítico-histórico. La rápida difusión de esta edición (125.000 ejemplares en menos de dos años), confirma la actualidad de San Agustín; así como el acierto de los detalles que la caracterizan, por ejemplo, la división de los capítulos en párrafos abundantes y bien titulados, las ya mencionadas notas y, sobre todo, el epílogo (pp. 213-222).

San Agustín fué —nos dice von Balthazar en este epílogo— un precursor de la subjetividad cristiana (p. 213). Subjetividad que no se encierra en la

mera enumeración de los propios pecados (que angustian a tantos subjetivistas modernos), sino que los trasciende, haciendo de su auto-biografía un único acto de adoración al Señor que reina en su alma. La teología de San Agustín está marcada por una profunda experiencia de pecado y gracia personal: por esta *Primera Semana* de su vida cristiana, diría yo, usando una expresión de San Ignacio en su Ejercicios Espirituales. La teología agustiniana, dice con toda intención von Balthazar, se mezcla esencialmente con la narración de su vida (p. 216), porque también en él la vida cristiana es una teología (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 389-390). Por eso, insiste von Balthazar, en San Agustín se verifica una completa reciprocidad entre su biografía, que desemboca en una teología, y su teología, que se alimenta de las fuentes de su experiencia personal. Para demostrarlo, von Balthazar recorre, una a una, las obras teológicas de San Agustín (pp. 216-219), que divide en seis grandes grupos: de Trinitate, de Civitate Dei, Sagrada Escritura, Salmos, cartas de San Pablo, y escritos de San Juan.

El sentido de las Confesiones, insiste von Balthazar, es teológico: si se las analiza meramente según las reglas de la psicología, pierden su objetivo (p. 221). Y nos manifiestan cómo San Agustín, ya en su conversión, fué un hombre de Iglesia: su madre Mónica fué para él, en todo momento, un reflejo de la Iglesia-Madre; y en el momento de su conversión, San Agustín sintió la presencia de hombres de su tiempo, San Antonio, Mario Victorino, San Anselmo, tal vez San Jerónimo... que fueron para él Iglesia-visible, que lo atraía hacia sí, y lo recibía en sus brazos. Las Confesiones son —termina diciendo von Balthazar— "una oración, un diálogo con Dios, a coro con una comunidad orante de hombres; quien se sienta movido —cuando las lee— a orar juntamente con ellos, ha captado lo esencial de ellas" (p. 223).

Esta es la profunda lección teológica de las Confesiones de San Agustín.

* * *

La otra obra, *Thomas von Aquin*, es una suerte de breviario, o suma de sentencias de Santo Tomás, que pone al alcance del común de las gentes los tesoros filosófico-teológicos del llamado *Doctor Communis*. Selección, traducción e introducciones, todas ellas a cargo de J. Pieper: hay que felicitar al editor por haberlo elegido, pues este pensador se ha caracterizado siempre por su conocimiento y aprecio de Santo Tomás.

La primera parte de la selección, filosófica, trata del *Orden y Misterio* del mundo. La segunda, teológica, titulada *Mirada de Aguila*, trata de la Sabiduría eterna y encarnada. Un *Apéndice*, nos ofrece una cronología tomista (tomada sobre todo de Grabmann), nos recomienda cuatro obras introductorias, aptas para el común de las gentes, y presenta las tablas de la edición (textos seleccionados, y materias tratadas).

Esta edición, que en medio año ha debido reeditarse, está también matizada por la personalidad de Pieper. Tiene también detalles prácticos, como las frases que inician cada capítulo, y la ya mencionada presentación del texto en breves sentencias.

Ambas obras, la de von Balthazar y la de Pieper, tienen de común un espíritu, y por eso he querido comentarlas a la vez. Es el espíritu característico de la verdadera escuela, tal cual ella se puede dar entre los hombres; y tal vez sólo se da plenamente dentro de nuestra Iglesia (cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), p. 91, nota 5). Tanto Pieper como von Balthazar son discípulos personales de un gran maestro: en un caso, Santo Tomás, y, en el otro, San Agustín. Ambos, capaces de actualizar a su respectivo maestro, valiéndose para ello de las propias reflexiones y experiencias. Y ambos logran lo que pretenden: poner al alcance del común de las gentes los tesoros de la propia escuela.

En este trabajo de acercamiento del gran público de hoy a un gran maestro del pasado, Pieper ha tenido que ingeniarse más, porque el estilo literario de Santo Tomás no es tan asequible al hombre de hoy; y, por eso, su arbitrio de hacer un breviario de sentencias es original y adecuado (cfr. Stim. der Z., 161 (1957-1958), p. 234). Von Balthazar ha podido limitarse a presentar, tal cual, una traducción de la obra de su maestro; pero ha tenido que poner especial cuidado en que el lector de hoy no perdiera de vista el sentido verdadero de la obra. Uno ha tenido que esmerarse en la forma, y el otro en el fondo: quiere decir que sólo el esfuerzo inteligente de los discípulos hace perenne el magisterio de los grandes maestros del pasado.

Cabría una útil comparación entre los dos maestros tradicionales, Santo Tomás, y San Agustín: a través de los esfuerzos de los respectivos discípulos, se ve que el uno —Pieper— piensa que, en Santo Tomás, el sentido es inequívoco, y que, para captarlo, al lector de hoy le basta animarse a leerlo; mientras el otro discípulo —von Balthazar—, piensa que, en la lectura de San Agustín, el lector puede desorientarse, resbalando por la superficie de sus expresiones, y no penetrando en el sentido teológico de las mismas.

Estos esfuerzos muestran también en dónde está el peligro característico de ambos maestros: el discípulo de Santo Tomás, ganado por la precisión de sus fórmulas, corre peligro de fijarse demasiado en ellas (cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), p. 94, nota 11); mientras que el discípulo de San Agustín puede perder el rumbo en el mar de sus ideas, que no se dejan fácilmente reducir a pocas fórmulas. Ambos necesitan del esfuerzo continuo de sus actuales discípulos, para que el espíritu de ambos oriente la mentalidad moderna.

Esta es la lección práctica que nos dan Pieper y von Balthazar: no sólo hay que repetir lo aprendido a la sombra de un maestro, por grande que sea, sino que hay que actualizar de continuo, por el propio esfuerzo, la doctrina magistral.

Podría todavía cuestionarse la ventaja que, para el progreso de la filosofía cristiana y la teología, podría tener la mera edición de una obra clásica. Esta cuestión ha sido planteada en general, respecto de toda obra o monografía histórica (cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Benziger, Einsiedeln, 1954, vol. I, pp. 16-19): en nuestro caso particular, creo que, al menos entre los lectores a quienes la edición se ofrece, es ésta tal vez la mejor manera de provocar una inquietud filosófica y teológica profunda, y orientar la búsqueda de una verdad más personalmente sentida en la vida ordinaria.

M. A. Fiorito, S. I.

FRANÇOIS CHARMOT, *En Retraite avec le Sacré Coeur*. (210 págs.), Editions du Cèdre, Paris, 1953.

Este pequeño libro revela una buena doctrina teológica, una gran experiencia personal, y, a la vez, un gran tacto en la dirección espiritual, que respeta la idiosincrasia del alma que dirige, pero sabe conducirla por el único camino que lleva al Padre: Jesucristo, en el Espíritu Santo.

El estilo del P. Charmot se puede caracterizar de *suaviter et fortiter*: suavidad en el modo, que es el de la *oración personal*; y firmeza en la doctrina, que es, en resumen, la devoción al Corazón de Jesús. El estilo, y hasta la diagramación tipográfica, que —como dice su autor— imita a los salmos (p. 11), con sus líneas separadas, y su diálogo del Señor al alma, corresponden al modo de orar ignaciano *por compás* (Ejercicios Espirituales, n. 258). Es un acierto de este libro, que no sólo ofrezca materia de oración, sino que también enseñe prácticamente a hacerla. Esto segundo es de mayor trascendencia para el perfeccionamiento de un alma en la oración.

Otro acierto de Charmot ha sido el no evitar las repeticiones en lo esencial de la materia. Es importante, en la práctica de la oración, la repetición: como dice San Ignacio en los Ejercicios Espirituales, "no el mucho saber... satisface al alma... mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (n. 2). Y esta interiorización en las cosas de Dios, se facilita cuando al alma se la hace detener en ellas, sea materialmente (cfr. E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual*, Comillas, 1954, pp. 84-87, acerca de lo que este autor llama las *paradas* en la oración, tanto del entendimiento como de la voluntad), sea que se la haga pasar, más de una vez, por el mismo tema de oración.

* * *

En cuanto a la doctrina teológica de este libro, el autor insiste, como el título lo indica, en la doctrina del Corazón de Jesús. El último capítulo, *Ser uno con el Padre y el Hijo* (pp. 205-208), resume esta doctrina. Y en sus líneas generales, coincide con la interpretación teológica de tal devoción, tal cual H. RAHNER la expone en *Teología de la predicación* (Plantín, Buenos Aires, 1950, pp. 108-126). El eje de esta interpretación sería un texto del Evangelio de San Juan, según una nueva puntuación: "El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús, poniéndose de pie, clamó: Si alguno tiene sed, venga a Mí, y beba quien crea en Mí. Como ha dicho la Escritura: de sus entrañas manarán torrentes de agua viva. Dijo esto del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El. Todavía no había Espíritu, por cuanto Jesús no había sido glorificado" (Juan, 7, 37 ss.).

El gran don de la redención, la *vida nueva* en el sentido de San Pablo, la *vida eterna* de la teología de San Juan, el *reino de los cielos* de la predicación sinóptica, todo esto es, en definitiva, la *vida espiritual*, el pneuma. Jesucristo es el dador del Espíritu. Su Humanidad fué infinitamente santificada por la unión con la segunda Persona divina. Fué ungida por el Espíritu Santo (Luc.,

4, 18; Heb., 1, 9). Sólo El posee el Espíritu con plenitud y sin medida (Juan, 3, 34). Por esta razón, Cristo es el que da, a toda carne, esta vida del Espíritu. Pero la Humanidad de Jesús debía participar plenamente de estos frutos del Espíritu, recién después de ser glorificada por el sufrimiento, por la Cruz. La glorificación, o sea, la irrupción, sobre su Humanidad, de la espiritualización que le es debida, está unida de tal suerte con la muerte de cruz, y depende de ella en tal forma, que Jesús puede llamar, a la Pasión, su glorificación. Esta espiritualización es obra del Espíritu Santo: "Ille me clarificabit" (Juan, 16, 14). Lo es también del Padre (Juan, 12, 28; 17, 1-5). Y fruto de la glorificación de Jesús es la glorificación del Padre, es decir, la repatriación de la humanidad (de aquellos 'que Tú me diste', Juan, 17, 6 ss.) al Corazón del Padre, a la gloria que el Logos tuvo antes que el mundo fuera (Juan, 17, 5, 23-24). Iglesia, gracia y visión beatífica, tienen su origen en la glorificación del Hijo de Dios por la muerte en cruz. Por aquí podemos comprender lo que quiso decir Cristo cuando, en las horas supremas de su vida terrena, habló del agua vivificante que brotaría de su interior (Juan, 7, 37 ss.). San Juan anota a este propósito: "Todavía no se había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado". Esta elevada profecía del agua vivifica, la cual es el Espíritu Santo, debe leerse según la recta puntuación, mantenida firmemente en el antiguo kerigma, y que antes hemos citado.

En esta concepción, se hacen prodigiosamente diáfanos estas palabras evangélicas, tan incomprensibles de otra manera. La fuente del agua vivificadora es el mismo Redentor: de su interior, de su *koila*, esto es, de su *Corazón*, brota la corriente de agua viva. Sólo así se cumple lo que dice la Escritura, y lo que es sensibilizado en la ceremonia judía de la hidroforia de las grandes festividades: el Mesías venidero, en fuerza de su unción, dará el Espíritu Santo, el agua vivificadora (Is., 12, 3; Ezeq., 47, 1; Zac., 13, 1; 14,8). Así se cumple que el Mesías, como segundo Moisés del pueblo escogido, repita el portentoso milagro de hacer manar agua de una roca; así como también repite el prodigio del maná, cuyo cumplimiento promete en el mismo Evangelio de San Juan. En las dos ocasiones, el pueblo dice: "Este es el Profeta, el Mesías" (Juan, 6, 14; 7, 40-41), porque sabía que el Mesías debía ser igual a Moisés (Act., 3, 22; 7, 37). Así como de la roca aquella, que simbolizaba al Mesías, brotó agua al ser golpeada, así también, del interior, del Corazón del verdadero Mesías, debe brotar agua al ser golpeado por el dolor. Abresenos así la inteligencia para comprender por qué, según la profunda teología de San Juan, brotaron agua y sangre del costado, de lo más íntimo del Redentor, en el instante definitivo de su glorificación en la Cruz, inmediatamente después de su muerte (Juan, 19, 34-37). El Mesías, muerto, sacrificado, traspasado, piedra golpeada, en una palabra, el Mesías glorificado, se convierte en la fuente de agua viva. Cruz y Espíritu, sangre y agua, sufrimiento y glorificación, se corresponden mutuamente. Esta es la exégesis divina que el Señor resucitado, "comenzando por Moisés, y pasando por todos los profetas", les hizo a los discípulos, camino de Emaús, como prueba de su aseveración: "¿No debía acaso el Mesías padecer, y entrar así en su gloria?" (Luc., 24, 26-27).

Esta concepción responde directamente a una necesidad apremiante de la hora, a saber, fundamentar, en el dogma y la tradición, la devoción al Corazón de Jesús, del cual El mismo ha dicho: "De él saldrán torrentes de agua viva". El más alto don de este Corazón es el Espíritu, y por esto, la Iglesia. La más profunda profesión de fe en la adoración del Corazón de Jesús es la palabra del kerigma primitivo, el Credo: Creó en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia católica... En las profundas relaciones entre Iglesia y Espíritu, echa raíces la unidad de la Iglesia, según la profunda teología de San Pablo: "Unum Corpus, et unus Spiritus" (Efes., 4, 4).

Por eso decía, al principio de mi comentario, que el último capítulo del P. Charmot, titulado *Ser uno con el Padre y el Hijo*, es un resumen, teológicamente exacto, de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Sobre todo si se lo relaciona con un capítulo anterior, y central del libro, *El agua viva* (pp. 179-183).

* * *

En este paréntesis que me he permitido, he esquematizado la doctrina del P. Charmot, según un esquema del P. H. Rahner (cfr. *Teología de la predicación*, Plantín, Buenos Aires, 108-126), cuyo punto de partida es una nueva lectura del texto de San Juan, mencionado al principio (cfr. *Flumina de ventre Christi*, Biblica, 22 (1941), pp. 269 ss., 368 ss.), de la cual se hace eco la última Encíclica de Pío XII, sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús (cfr. *Haurietis aquas*, AAS., 48 (1956), p. 310).

Volviendo la mirada al *modo de orar*, enseñado y practicado en este libro del P. Charmot, me parece oportuno mencionar la última obra del mismo, escrita acerca del tema de la oración, *L'Oraison, Echange d'amour* (Edit. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1957). Especialmente lo que el autor dice de los ritmos de oración (pp. 159-160), pues el *Retraite avec le Sacré Coeur*, que comento, es un ejemplo de uno de estos ritmos.

En ese sitio, el P. Charmot comenta un texto de los Ejercicios Espirituales, titulado *Tres modos de orar*, no porque sean los únicos posibles, sino porque son una tripartita introducción en la vida de oración, cuando se apoya en un texto ajeno; más aún, como el P. Charmot interpreta, tales modos de orar se pueden apoyar, en su tanto en *realidades o hechos* o personas con quienes uno se encuentre, en la vida diaria. Lo que caracterizaría estas tres modos de orar es el *ritmo* propio de cada uno: el primero, sería el mismo ritmo de la meditación, en el cual lo único que se fija no es el ritmo propio de cada meditación, sino la amplitud total de la materia (mandamientos, pecados capitales, potencias del alma y sentidos); el segundo modo de orar, es un ritmo algo más rápido, marcado por cada palabra o frase de una oración vocal, mientras se le encuentre sentido; y el tercer modo, es un ritmo mucho más rápido aún, que casi se identifica con el compás de la misma respiración del que ora. El P. Charmot añade, por su cuenta, un ritmo especial, que es el del canto o el de la oración vocal pública, intermedio entre el segundo y el tercer modo de orar.

Pero lo esencial del modo de orar del P. Charmot no es propiamente esta variedad de ritmos (aunque la expresión sea original), sino lo que expresa el subtítulo, *Echange d'amour*, tal cual lo explica en el capítulo primero (pp. 5-17): la oración es un intercambio de amor, durante el cual uno sólo es el amor intercambiado, que nace de Dios en nosotros (p. 9). Como se ve, es una definición de la oración *a partir de Dios*, como una iniciativa de la Trinidad respecto de cada una de nuestras almas, como una efusión de su misericordia en nosotros, como una especie de prolongación de la Encarnación del Verbo en cada uno de sus miembros (p. 5). Y tal es el modo de orar que el P. Charmot hace practicar en su *Retraite avec le Sacré Coeur*.

M. A. Fiorito, S. I.

ANDRÉ COMBES, *En Retraite avec Sainte Thérèse de Lisieux*. (175 págs.). Edit. du Cèdre, Paris, 1952.

Retiro espiritual nos dice Combes, es entrar en la escuela de un maestro espiritual (p. 11). Y luego precisa: entrar en la escuela de alguien, y no meramente ir a ella, es, por de pronto, elegirlo como maestro; luego, verlo vivir y escucharlo enseñar; y, en fin, imitar su ejemplo, a la vez que se hace propia su doctrina (p. 13). Verdad y ser, en la vida de gracia, son inseparables. Por eso, el predicar un retiro es, en el fondo, tratar de comunicar una vida; querer predicarlo de otra manera, es ser un intermediario molesto, que impediría el contacto con el maestro escogido. Consiguientemente, el predicador de un retiro debe, en primer término, vivir la doctrina que predica: él es el primero que ha de hacer el retiro, antes de predicarlo a otros. Intelectualmente hablando, esto supone respetar todas las reglas de la crítica histórica: fijar la atención en los escritos del maestro, buscar el sentido exacto de cada una de las palabras importantes, relacionarlas entre sí, compararlas, declararlas las unas por las otras, situarlas en la trayectoria constantemente progresiva, aunque tal vez discontinua, del alma que las escribió (p. 16); esta enumeración de condiciones coincide fundamentalmente con las reglas de la metodología histórica. De hecho, este es el descuido fundamental de otros intérpretes de Santa Teresa de Lisieux, que Combes no cita, pero que condena ferozmente (p. 19, 68). Por su parte, Combes se esmera en las citas del texto autógrafa de la *Historia de un alma*, notando con gusto los añadidos y alteraciones del texto clásico (p. 8, y *passim* en las notas). No pierde ocasión de profesar su respeto al método crítico-histórico (pp. 41-42, nota 11, respondiendo a Lucien-Marie de Saint Joseph).

Me he detenido un poco en este detalle del libro de Combes, porque sería una lástima que, quienes se interesan por la teología y la historia de la espiritualidad de Santa Teresita, no tuvieran en cuenta este libro, porque su título de *Retraite* corresponde a una literatura piadosa que a ellos tal vez no les interesa personalmente. Es verdad, el estilo del texto está de acuerdo al título,

y a su origen (porque el libro fué, de hecho, predicado en dos *retiros*, p. 7). Pero las notas al texto responden a la personalidad de su autor, historiador y crítico; y suministran tantas referencias a sus otras obras teresianas, que hacen de esta sencilla obra una especie de *instrumento de trabajo* en el estudio de la espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús.

En este sentido, es interesante tener en cuenta todas las veces que Combes se refiere al verdadero autógrafa de Santa Teresa, ya que, una vez publicado éste, se plantea la cuestión de sus ventajas respecto del texto clásico (cfr. *Rev. d'Asc. et Myst.*, 33 (1957), pp. 95-100). Para resolver este problema, será bueno tener en cuenta los casos que Combes aquí señala: pp. 22, nota 8; pp. 35-36, nota 3; pp. 54-55, nota 22; pp. 86-87, nota 6; p. 89, nota 12. Son otros tantos argumentos en favor del autógrafa, y sus ventajas positivas.

Otro detalle de la personalidad de Combes: su insistencia —legítima, en un historiador— en un texto de la Santa, expresión de la orientación teológica que recibió de un predicador de su tiempo, el Abate Arminjon, en un sermón sobre el fin de lo presente, y sobre los misterios del futuro (pp. 38-42).

* * *

Las observaciones de Combes, sobre la espiritualidad de Santa Teresa, son todas interesantes, como se podía esperar de su conocimiento del tema. Pero quiero llamar la atención sobre una, porque en ella afirma *la identidad* más pura *entre verdad y ser*, que, como dije al principio, caracteriza a la escuela espiritual del cristianismo: "Lo que caracteriza a Teresa... es la evidencia dominante con que la *lógica de la fe* se impone a su espíritu. La caracteriza siempre. Desde sus primeros balbuceos, hasta el último aliento de su *Novissima verba*, no dirá una sola palabra que no sea la expresión de esa conexión infrangible: para Teresa, no existe intervalo perceptible entre convicción y acción; la doctrina que ella cree, determina siempre, de inmediato, lo que hace. En esta inmediatez se enraza su caminito" (p. 34).

Aquí noto una extraordinaria semejanza entre la espiritualidad teresiana, expresada en este *caminito*, y la espiritualidad ignaciana, tal cual San Ignacio la expresa en el *Principio y Fundamento* de sus Ejercicios Espirituales (n. 23): así como la expresión de Santa Teresa de Lisieux significa, en la simplicidad del término, la inmediatez de la entrega a Dios, y la identidad de la doctrina con la vida, así también la redacción del texto ignaciano, en el uso de las conjunciones y en la subordinación de las frases, significa la misma inmediatez, y la misma identidad. Por eso, desde el principio del texto ignaciano, que es Dios creador —y no, como aparentemente parece, el hombre creado— hasta el fin, que es la búsqueda de lo que más conduce a Dios, no existe solución de continuidad. Existe una única lógica, sin salto brusco: la lógica de la fe, la va dando, con toda seguridad y certeza, la mera sucesión de las frases-claves del texto ignaciano: "El hombre *es...* para... y mediante esto... De donde *se sigue...* Por lo cual *es menester...* en tal manera... *solamente* deseando y eligiendo lo que más conduce...". Todas estas frases se hallan en el orden del

ser, en el cual se identifican *verdad* y *vida*: y constituyen del principio al fin, una única afirmación de todo el ser del hombre, frente a Dios.

Más aún, el *disminutivo* teresiano del caminito, corresponde perfectamente al *superlativo* ignaciano, de lo que más conduce; así como recuerda el *superlativo* con que Santo Tomás, en la Secuencia de la misa de Corpus Cristo, expresaba la totalidad de la entrega del hombre a Dios: "*quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis*".

* * *

Quiero fijarme también en unas páginas de Combes, que caracterizan su estilo de investigador y, al mismo tiempo, sin él tal vez pensarlo, permiten entender el valor universal de la *Primera Semana* de los Ejercicios Espirituales, aún para almas santas.

En el capítulo 3, *Fidelidad* y *debilidad*, Combes trata el tema del pecado y las pasiones en Santa Teresa del Niño Jesús. Admitida la experiencia de la debilidad en ella, hay quienes objetan que, no habiendo experimentado ni el asalto de las pasiones ni el mismo pecado, Teresa sería un caso totalmente aparte en la vida espiritual (p. 57). Admitida la ausencia el pecado, dice Combes, hay que ser más preciso en lo que se refiere a las pasiones: más bien que ignorarlas, Teresa las ha dominado siempre (p. 59). A este propósito, existe un texto en el Autógrafo que desgraciadamente la edición clásica minimizó: el aviso que el P. Pichon le dió, al término de la confesión que pacificó definitivamente su alma. Citemos a Combes: "Après lui avoir affirmé solennellement: en présence du bon Dieu, de la Sainte Vierge et de tous les Saints, je déclare que jamais vous n'avez commis un seul péché mortel; le saint jésuite ajouta, non c'est qui a été imprimé (Bénissez le Seigneur de ce qu'il a fait pour vous gratuitement, sans aucun mérite de votre part), mais ceci: Remerciez le bon Dieu de ce qu'il a fait pour vous, car s'il vous abandonnait, au lieu d'être un petit ange, vous deviendriez un petit démon" (*Histoire d'une âme*, c. VII, p. 119, ramené à l'autographe; Combes, pp. 59-60). Esto no es todo. Combes añade el testimonio expreso de la Santa, por el cual se ve que *se sentía perdonada*: "...Je le sais, celui à qui on remet moins, aime moins, mais je le sais aussi que Jésus m'a plus remis qu'a sainte Madeleine, puis qu'il m'a remis d'avance, m'empêchant de tomber..." (*Histoire d'une âme*, c. IV, pp. 64-65, ramené à l'autographe; Combes, pp. 61-62).

Citemos ahora textualmente el comentario final de Combes: "Innocente, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus n'a pas l'expérience personnelle de nos chutes, mais, du péché, elle a, plus et mieux que les pécheurs, le sens" (p. 63). En todo esto se advierte el buen sentido histórico de Combes: primero, porque recurre al texto auténtico, en el momento oportuno; y luego, porque lo confirma, y a la vez lo completa, con otro texto ulterior de la misma santa. Se justifica pues el recurso de Combes al texto original, cuya lectura es indispensable para entender la prudencia (que algunos han criticado duramente, cfr. H. URS VON BALTHAZAR, *Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, pp. 103-104) del P. Pichon. Pero, además, Combes manifiesta un sentido teológico muy acertado,

al sacar todas las consecuencias espirituales del texto; es más importante, para un alma, el *sentido del pecado*, que su misma experiencia. Y este sentido del pecado, junto con el *conocimiento de la gracia preveniente*, permite a cualquiera —también a una santa que no ha pecado— el *sentirse perdonado, redimido* por Cristo, tal vez más plenamente (esto depende de la gracia de Dios) que habiendo pasado, de hecho, por la experiencia del pecado actual.

Este hecho teresiano, con su interpretación teológica, confirma la interpretación que en otra ocasión he dado de la *Primera Semana* de los Ejercicios de San Ignacio: esta etapa de los Ejercicios no es meramente para pecadores, sino también —y sobre todo— para almas santas. La materia que en ella se propone es la *historia de iniquidad*, que se extiende con tal rigor dialéctico sobre el mundo que, si yo —puede decir también un santo— me encuentro fuera de esa iniquidad, o es por haber recibido el perdón después de haber pecado, o por haber sido prevenido del mismo. Lo esencial de esta *Primera semana* es, para San Ignacio, el *sentido del pecado*: o sea, la experiencia, no del mismo pecado, sino de su misterio, de su dialéctica, de su historia (Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 539-542).

La historia del pecado, tal cual la propone San Ignacio, abarcando el primero, segundo y tercer pecado (primer ejercicio), y los pecados personales (que no son solamente los actuales, sino —sobre todo— los pecados capitales; cfr. J. CALVERAS, *La fealdad y malicia de cada pecado mortal cometido*, Manresa, 24 (1952), pp. 177-181), tiene por objetivo captar este *sentido del pecado*, que se precipita pujante sobre mí, y del que sólo me libra la gracia, sea la que perdona, sea la que previene. E importa más esa historia, ese *corpus diaboli* de que hablaba Orígenes, que los detalles personales, necesarios sólo para una confesión. Porque, en la medida que se sienten las dimensiones reales de ese cuerpo de pecado, o *masa damnata* (para esto, la meditación del infierno), se sentirá la presencia, en uno mismo, de la gracia que perdona o que previene.

Esta teología de la historia, que, partiendo del hecho del primer pecado (el de los ángeles caídos), descubre la economía del pecado, en pugna con la economía de la gracia, tiene más importancia, en la *Primera Semana* de los Ejercicios, que un examen de conciencia. Para almas poco delicadas, y que necesitan este examen, San Ignacio no les hace hacer la *Primera semana*, sino algunos ejercicios —desmembrados— de ella, como el examen particular y general (Ejercicios Espirituales, n. 18), completándolos con los modos de orar sobre los mandamientos, y cosas semejantes. Como se ve, para almas rudas, San Ignacio escoge todo lo que puede ayudar a la confesión, y no propiamente lo que se necesita para fundamentar la vida espiritual de perfección. La *Primera Semana*, en cambio, es esta fundamentación: la base de toda vida espiritual es el sentido del pecado (J. BEINAERT, *Sens de Dieu et sens du péché*, RAM, 26 (1950), p. 19); y también el santo tiene que fundarse en él.

* * *

Estas reflexiones, alrededor de uno de los capítulos de la obra de Combes que juzgo, deja entender la riqueza que se oculta en este libro, pequeño en su tamaño, y sencillo en su título, pero digno de la personalidad de su autor.

La comparación de la espiritualidad de Santa Teresa, en su mismo origen y tal cual la manifiesta la Autobiografía auténtica, con la espiritualidad de San Ignacio, en su origen también y en el Principio y Fundamento de sus Ejercicios Espirituales, no está explícita en la obra de Combes y, tal vez, ni siquiera en su pensamiento; pero es instructiva.

M. A. Fiorito, S. I.

VICTOR DE LA VIERGE, *Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux*, d'après les manuscrits authentiques (199 págs.). Lethielleux, Paris, 1956.

Este libro se anuncia como una pedagogía teologal (p. VII), que quiere presentar progresiva y concretamente el ideal espiritual teresiano. Otros autores han hecho el estudio teológico de los escritos de la Santa, o el análisis espiritual de sus experiencias (Liagre, Petitot, Philippon, Combes...). Victor de la Vierge nos quiere mostrar a la Santa en acción, encontrando su propio caminito, y luego trabajando para que las almas que la rodean vayan por él; porque, antes de enseñar con sus escritos, Teresa de Lisieux ha enseñado de palabra y de obra (Pío XI, Discurso del 17 de mayo de 1925). Esta concreta enseñanza es el objeto de este libro, que, dando por supuestas las bases doctrinales de la misma, se propone revivirla.

El plan del libro corresponde al enfoque pedagógico elegido: después de un rápido análisis del medio-ambiente de Teresa en el Carmelo de Lisieux, y del clima espiritual, que trata de crear a su alrededor para luego revelar su caminito de amor (cap. I), el autor ensaya exponer la experiencia personal teresiana, base fundamental de su magisterio ulterior. Trata además de explicitar la intención de su búsqueda espiritual (cap. II), para ver de inmediato cómo va descubriendo, progresivamente, todos los elementos de su doctrina (cap. III). Enseguida, escucha a la Santa enseñar su doctrina, y comunicar a las almas los frutos de su experiencia exterior: para eso, ante todo les mostrará las exigencias del caminito, la disposición fundamental requerida para entrar con seguridad en él (cap. IV); luego los pasos esenciales del hijo de Dios en su marcha al Padre: fe en el amor, como base del caminito (cap. V), oblación al amor, que es el paso decisivo (cap. VI), movimiento de abandono que, en fin, es el ejercicio constante del alma consagrada a amar (cap. VII). Como conclusión, trata el autor de *El Corazón de la Iglesia*, expresión preferida de la Santa, punto de convergencia de lo creado y lo increado, donde termina su caminito; ambiente vital, que ha asegurado a su alma esa maravillosa eclosión teologal que es su vida y su doctrina.

* * *

Me fijaré en un capítulo de la obra, o mejor, en un párrafo titulado *El Amor misericordioso* (pp. 108-111). Esta idea es el punto de partida de la enseñanza viviente de Teresa de Lisieux. ¿Qué significa? Por de pronto, que Dios nos ama a pesar de nuestras miserias; más aún, a causa de ellas, si así se puede decir. Para Teresa, esta misericordia, no sólo se manifiesta perdonando, sino adelantándose a nuestras mismas miserias, para no dejarnos caer en ellas. Por eso la Santa, que no ha cometido pecado, se considera, con mayor razón que un pecador arrepentido, objeto del Amor misericordioso, precisamente porque éste la ha prevenido, quitándole obstáculos del camino por donde ella va marchando paso a paso. El Amor es el mismo para todas las almas: a las que en El confían, perdona todo, o de antemano, o después de haber pecado (p. 110).

Volvemos aquí a encontrar la interpretación del fundamento de la vida espiritual, al que también hace referencia Combes, sobre el cual ya llamé la atención al hacer el juicio bibliográfico de *En Retraite avec sainte Thérèse de Lisieux* (Edit. du Cèdre, Paris, 1952). El mismo fundamento, por lo demás, que San Ignacio pone en la Primera semana de sus Ejercicios Espirituales, en el *coloquio de misericordia* (él mismo le da este nombre, Ejercicios nn. 61, 71). Extraordinaria coincidencia de dos magisterios espirituales, no sólo en el fondo, sino también —en su tanto— en las expresiones-claves: oblación al Amor misericordioso, y coloquio de Misericordia. Piénsese en los sucesivos coloquios u oblationes que San Ignacio va haciendo hacer a su ejercitante: el ya mencionado, de misericordia, que es el fundamental, y el del Rey Eternal (Ejercicios, n. 98), de las Dos Banderas (n. 147), de los Tres Binarios (nn. 156-157), y de los Tres Grados de Humildad (n. 168). Y nótese que todas estas oblationes que se van sucediendo, son siempre oblationes al Amor, y al Amor misericordioso del Redentor “que de creador ha venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados” (n. 53).

A primera vista, parecería que habría una diferencia pedagógica fundamental, porque, mientras Teresa de Lisieux exige de inmediato la entrega al Amor misericordioso, San Ignacio hace que el ejercitante siga un *proceso*, característico del plan de sus Ejercicios Espirituales, y durante el cual el Director de Ejercicios es solamente un espectador (n. 15). Pero también sabe Teresa que, después de haber hecho la entrega inmediata, hay que dar una serie de pasos para vivirla realmente (pp. 126 ss.). La entrega que enseña Teresa tiene, en la vida real, como la oblación de Ignacio dentro de los Ejercicios, un *ritmo* (pp. 128-129), un movimiento *progresivo* (pp. 133-140). Por eso es importante el capítulo octavo de la obra que comento, que describe las *etapas* del abandono al Amor misericordioso, equivalente, como decía, a la sucesión de oblationes de los Ejercicios ignacianos. El autor insiste mucho en esas etapas: y expresamente critica a Van der Meersch, por haber descuidado la última de tales etapas, desfigurando así la doctrina de Santa Teresa del Niño Jesús. Quiere decir que, como en todo movimiento vital, las etapas del abandono teresiano son inseparables: cada una, por separado, no da el sentido total de su doctrina de vida espiritual.

Recordemos las tres etapas teresianas: conciencia lúcida y sincera, aceptación leal y absoluta de nuestros límites, y oblación a Dios. El autor nos muestra la coexistencia de estas tres etapas en una serie de ejemplos del magisterio teresiano: el caso de la Madre María de Gonzaga (pp. 144-146), y una serie de casos más claros y breves (pp. 147-148), y casos personales en la vida de Teresa (pp. 130-133). Estos ejemplos son muy claros. Pero, para el fin que el autor pretende, sería tal vez mejor aplicarles el criterio ignaciano, que distingue diversas posibilidades fundamentales: cuando uno, razonando *por sí mismo*, halla lo que le conviene hacer (por ejemplo, cuando Teresa de Lisieux le hace poco a poco razonar a la Madre María de Gonzaga, pp. 144-146), y cuando Dios, sin causa o razón de nuestra parte, nos ilumina en el camino (por ejemplo, el caso de la misma Teresa, p. 132, "Mais tout à coup la lumière se fit dans mon âme, je me figurais que je servais la Sainte Famille..."). Esta distinción es fundamental en la dirección espiritual de San Ignacio (Ejercicios, n. 2, y todo lo que dice de los diversos tipos de consolación, y los diversos tiempos de hacer elección): según esta distinción fundamental, ya se ve que hay una manera de vivir el caminito que se puede *imitar*, y otra que sólo se puede *desear*...

Otra distinción, que juzgo necesaria para el mismo efecto que el autor pretende, es la que se da entre los casos en que se trata de vencer una *repugnancia* al bien, y los casos en que se trata de no dejarse llevar de la propia *inclinación* (Ejercicios, nn. 16, 157). Por algo San Ignacio, cuando recomienda la oblación de mayor estima y momento (nn. 97-98), tiene en cuenta ambas posibilidades, y en cada caso da una forma especial a la expresión de la oblación: no cambia el sentido de la misma, que es la entrega total, pero acomoda su expresión al estado concreto del alma. De modo que creo que tales distinciones, aplicadas a la doctrina teresiana, no la alteran; y la hacen —como el autor lo desea— más realista.

Estos rápidos paralelismos e implicaciones de la oblación teresiana al Amor misericordioso, con el coloquio ignaciano de la misericordia redentora, sólo pretenden dar a entender a qué altura puede llegar el alma si, antes de entrar en la *Segunda semana*, hace la *Primera* cual conviene: porque en ésta se trata siempre, y para todos, del Amor de Cristo misericordioso que perdona o que previene (cfr. lo que dije en mi juicio de Combes, *supra*).

* * *

El plan del libro de Victor de la Vierge es claro, y esta claridad se mantiene a todo lo largo de él. La intuición fundamental del autor es la realidad misma del magisterio de Teresa de Lisieux: toda su vía prácticamente, salvo los tres meses de enfermería previos a su muerte, Teresa vivió enseñando en el Noviciado. Primero, oficialmente, ayudando a la Maestra de Novicias; luego, con cargo oficial (p. 3). El recurso y uso de las fuentes (p. IX) ha sido cuidadoso. Y la cita simultánea del autógrafo y del texto clásico, me parece un acierto.

La impresión del conjunto es, como lo pretende el autor, la de un sano realismo espiritual: él lo atribuye, en el título de la obra, a Santa Teresa de Lisieux; pero me parece que él también lo posee. La primera parte llega a interesar por su verismo en la descripción del ambiente y el clima espiritual, donde se desarrolló el magisterio teresiano. Y la última parte, sobre todo el capítulo comentado, que explica el movimiento del abandono al Amor misericordioso (pp. 125 ss.), impresiona bien por la prudencia realista de sus observaciones personales; peligros que se deben evitar, ritmo propio del movimiento, progreso, naturaleza y estructura, unidad. La conclusión, sobre el *Corazón de la Iglesia*, es muy sentida. Y los dos apéndices, *Maestra de novicias*, y *Penitencia y salud*, son muy recomendables —por su sano sentido común— a quienes tengan cargo en noviciados, o se preparen para tenerlo.

M. A. Fiorito, S. I.

DINA SCHAEFFER, *Por Cristo al Padre*. (438 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Este libro es una presentación, marcadamente orgánica, de la fe cristiana, según el esquema y el orden catequético tradicional: fe, gracia y mandamientos. Lo caracteriza la intención de su autora, que es la de presentar al cristianismo como *un todo orgánico*, según el ideal de la kerigmática alemana (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 488-489), y de otras escuelas catequéticas modernas (cfr. Supp. Vic Spir., 42 (1957), pp. 288-290). La autora, en el prefacio, explica brevemente las ventajas de esta presentación orgánica; y advierte que, aunque implica la repetición de ciertas verdades fundamentales, no cree que este inconveniente deba evitarse. Al contrario, diría yo, en la predicación y catequesis cristiana, es esencial la repetición kerigmática de las verdades fundamentales, porque es la única manera de que penetren, como la semilla en la tierra, y den fruto a su tiempo. Como dice muy bien Dina Schaefer, "una experiencia y una idea han presidido sin cesar la composición de este libro, y es que una sana y vigorosa educación religiosa exige de un modo ineludible el presentar a la religión como un organismo vivo, cuyo núcleo central desarrolla y hace florecer todos los miembros particulares" (p. 21). Por eso lo más notable de este libro es la trabazón interna de sus verdades: enseguida se advierte, leyendo el índice detallado de materias (pp. 7-19); y la impresión se confirma leyendo el texto en cualquiera de sus partes, porque sus párrafos se suceden con naturalidad, redondeando una visión atrayente de la verdad anunciada en el título correspondiente.

La idea central del libro, expresada en su título, *Por Cristo al Padre*, e inculcada en el lema "nadie viene al Padre sino por Mí", que la autora coloca al principio del texto (p. 23), me recuerda una idea de Jungmann, que se encuentra en casi todas sus obras, y sobre la cual dice siempre cosas nuevas: la conclusión de la oración litúrgica "*per Christum Dominum nostrum*", como expresión de toda la economía de salvación. Véase por ejemplo: *Die Stellung im*

liturgischen Gebet, Münster, 1925, pp. 182-188; *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, 1936, pp. 67 ss., 171 ss.; *Des Lois de la célébration liturgique*, Paris, 1956 (original alemán, *Die liturgische Feier*, Regensburg, 1939), pp. 172-178; *Missarum Sollemnia*, Paris, 1954 (primera edición alemana, Wien, 1948), véase el índice detallado de materias: *La grande prière eucharistique*, Paris, 1955 (original alemán, *Das eucharistische Hochgebet*, Würzburg, 1954), pp. 29-30, 86. Cfr. H. RAHNER, *Teología de la predicación*, Plantín, Buenos Aires, 1950, pp. 89-97.

Cito a Jungmann, tan en particular, con toda intención: el libro que comentario forma parte del movimiento *kerigmático* alemán, iniciado por el mismo Jungmann (cfr. F. X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Herder, Freiburg, 1956, p. 214). Más aún, yo diría que el libro de Dina Schaefer es un comentario, o mejor una glosa ampliada, de la pequeña, pero fundamental obra de Jungmann en el campo de la catequesis moderna: *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Herder, Freiburg, 1939 (separata tomada de *Stim. der Z.*, 134 (1938), 218-233). Dina Schaefer publicó, por primera vez, su obra en 1940; y en todas sus páginas se notan fácilmente los temas preferidos de Jungmann en esa obra de avanzada.

Tengo que advertir que Dina Schaefer es un laico, una catequista experimentada en la educación religiosa de la juventud (p. 21), y no un teólogo; y que glosa la obra de un maestro de pedagogía religiosa, para ponerla al alcance de los padres, que son los educadores natos —también y sobre todo— en la vida religiosa familiar. Por eso no se debe buscar, en su glosa, una profundización teológica, sino una presentación catequética para adultos, con el objeto de capacitarlos para la catequesis familiar. No se le puede pedir más, pero tampoco se va a encontrar menos que eso.

Por tanto, éste libro puede desempeñar un gran papel entre nosotros. Más aún ahora, cuando, por disposición del Venerable Episcopado Argentino, tenemos un plan de enseñanza religiosa completo; y ese plan, en lo que respecta al 1.º, 2.º y 3.º año de bachillerato, coincide con el plan del *Catecismo Católico* (cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 554-556). Ya se ve pues el servicio que puede prestarnos este libro de Dina Schaefer, no sólo por lo que dije —de ser una glosa de la obra de Jungmann que dió impulso y orientación a la redacción del *Catecismo*—, sino además porque él mismo contribuyó a esta redacción (cfr. F. X. ARNOLD, *Seelsorger aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Herder, 1939, pp. 214-216: *Auf dem Weg zu einen neuen Katechismus*). No dudo que facilitará al profesor la preparación conciente y, casi diría, la meditación personal (o lectura meditada) de lo que cada día enseña en la clase.

M. A. Fiorito, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

J. M. Bochenski, *Formale Logik*. (640 págs.), mit 4 Tafelbeilagen. Karl Alber, Freiburg, 1956.

La más completa historia de la lógica y de su problemática, que supera ampliamente la de K. Prantl y la H. Scholz. El autor distingue diversas formas de lógica, y estudia cómo se desarrollan, independientemente las unas de las otras, y en forma discontinua, planteando cada una de ellas, en su origen, un problema original, que —a la larga— se reduce al problema fundamental de la lógica en el hombre. La publicación incluye documentos originales, inéditos. Bibliografía completísima (pp. 531-605), clasificada decimalmente, y que sigue la misma división de los capítulos del libro.

Registro de personas citadas, de signos técnicos, de expresiones mnemotécnicas, y de temas estudiados. Obra digna del espíritu científico que anima a su autor, y que prueba la altura a que han llegado, en la Iglesia católica, los estudios especulativos: autor y editor pueden estar satisfechos del testimonio que de ello están dando.

Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. (583 págs.). Francke Verlag, Bern., 1957.

Segunda edición, revisada y ampliada, a cargo de María Scheler, de los escritos póstumos, que comprende escritos de *Ética* y *Teoría del conocimiento* (fenomenología): forma parte de *Gesammelte Werke*, acontecimiento editorial de importancia para el estudio actual de Scheler. Instrumento de trabajo indispensable, valorado por un apéndice —obra de María Scheler— con observaciones al manuscrito, rectificaciones de la primera edición, notas al texto, bibliografía, índice de temas —muy completo y detallado— y de personas. El influjo, aún viviente de Scheler (cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 163-172) hacía necesaria una edición crítica con estas características.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. (225 págs.). Fischer, Frankfurt am Main, 1957.

Las características de esta edición son: la introducción, en la cual Dirlmeier ofrece —en síntesis— su concepción de la ética aristotélica, comparada sobre todo con la de Platón, como un todo orgánico, acabado y original; la distribución del texto en párrafos, claramente titulados; y las notas críticas al texto. El texto comienza con un esquema ideológico de toda la *Ética* aristotélica, estructurado con las mismas palabras, bien elegidas, de Aristóteles; y termina con una tabla cronológica de las obras del mismo. Para el conocimiento de la vida de Aristóteles, Dirlmeier se remite a otros autores (Wilamovitz y Jaeger), a quienes cita en detalle.