

PARA UNA FILOSOFIA Y TEOLOGIA ACTUALES

Por M. A. FIORITO, S. I. (San Miguel)

El título escogido podría llamar a engaño, si no lo explicara de inmediato. Las notas bibliográficas que presento servirán para actualizar la filosofía o la teología, si se las toma por lo que son: *sugerencias* filosófico-teológicas, que sólo pretenden indicar *pistas de trabajo* personal.

Estas notas son *bibliográficas*, no sólo porque toman como punto de partida libros recientemente publicados, sino porque sugieren otros libros y publicaciones, cuya lectura puede orientar en el trabajo de investigación filosófica y teológica. De modo que nunca me limitaré a sugerir ideas, sino que siempre —además— trataré de sugerir una primera lectura sobre esa misma idea.

Aquila non capit muscas: a veces a uno, muy metido en lo suyo, se le escapan detalles interesantes que a otro, que mira más bien desde fuera, fácilmente le llaman la atención por lo novedoso y original.

Frater qui iuvatur a fratre, tanquam civitas firma: con estas rápidas notas bibliográficas, pretendo solamente ayudar, y no dar el trabajo hecho. Y si a veces me parece ver más lejos que los autores que cito, siempre tengo conciencia de poder ver más, no por mi propia altura, sino porque estoy subido sobre los hombros de otros que son más altos que yo.

Cada nota tendrá un título, sugerido por la lectura del libro que me ha inspirado una reflexión interesante: de modo que, alrededor de ese primer libro, se vayan colocando otros libros y aún artículos de revistas, que constituyen los primeros instrumentos de trabajo —o mejor, las primeras pistas de trabajo— en una profundización del tema planteado.

Entre nota y nota, no habrá nunca una absoluta unidad de temas, pero sí una cierta *continuidad ideológica*: todas mis ideas forman, necesariamente, un cierto sistema, inicialmente filosófico, pero que se desarrolla también teológicamente; y que pretende alcanzar su definitiva expresión en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, como sistema pastoral —kerigmático— personal.

Pero sobre todo habrá, entre nota y nota, una verdadera *unidad de espíritu*: la de hacer *obra de iglesia*, contribuyendo en alguna manera a dar una respuesta actual a tantos problemas y misterios que preocupan al hombre de hoy, y acerca de los cuales la Iglesia, Maestra y Madre, mucho nos puede enseñar, sea tomándolo de su *doctrina de ayer*, sea dejando que hablen sus *hijos de hoy*.

LA LÓGICA Y EL HOMBRE

La obra monumental de Bochenski, *Formale Logik*¹, es notable. Ya nos hemos ocupado de ella en esta misma revista, señalando sus características esenciales como instrumento de trabajo en el campo de la lógica tradicional y moderna².

Quisiéramos ahora volver a tratar de ella más largamente, pero apuntando a algo que esta más allá de la misma lógica, porque alcanza al hombre y a su historia.

Por de pronto, esta obra no debe considerarse como una 'mera historia de la lógica, ya que trata de darnos a conocer también su *sentido*. Recuerdo que, leyendo la crítica que el mismo Bochenski le hacía a una obra similar —aunque parcial, pues se refería a la historia medieval de la lógica³— me llamó la atención esta frase: "Il est regrettable que tant de savants se mettent à l'étude d'un traité de logique, sans avoir le sens de cette science... Le sens de la logique vraiment formelle me paraît être un élément désirable dans une oeuvre d'histoire littéraire de la logique"⁴. Este *desideratum* nos lo satisface ahora el mismo Bochenski a la perfección, al escribir la obra que comento; y por eso ha titulado su propia historia de la lógica, *Formale Logik*: como queriendo decir que eso, que él llama *lógica formal*, es el *sentido de toda la historia* de la lógica⁵.

* * *

A cada paso se hacen presentes en la obra de Bochenski los detalles del método científico: los textos originales, autenticidad, cronología, y la crítica de interpretación y de valor, así como la bibliografía al día. Un detalle singular de esta obra, y que considero ser el ideal del trabajo científico, es la colaboración de muchos otros especialistas, no diré a las ordenes pero sí al servicio de éste cuyo nombre figura como autor: todos sus nombres figuran en el prólogo (pp. V-VI); y luego, a lo largo de la obra, se vuelve a mencionar a cada uno de ellos en el lugar exacto de su colaboración. Algunos de estos colaboradores le han comunicado al autor el *posible* resultado de futuros trabajos, aún no publi-

¹ Alber, Freiburg, 1956.

² Ciencia y Fe, XIV (1957), p. 145.

³ J. ISAAC, *Le Perihermeneias en Occident de Boèce à S. Thomas*, en Bull. Thom., IX (1954-1956), pp. 7-9.

⁴ *Ibid.*, p. 8. Los subrayados son nuestros.

⁵ Acerca de esta *interpretación formalista* de toda la lógica, cfr. V. MUÑOZ, *La interpretación formalista de la silogística de Aristóteles*, Est. (Mercedarios) 13 (1957), pp. 107-176. Este autor se refiere al iniciador de esta corriente de interpretación, Scholz, y a su principal propulsor Lukasiewicz, ambos maestros de Bochenski.

cados⁶: un libro escrito con un criterio tan dinámico y abierto hacia el futuro, y con la ayuda de tantos otros hombres de valer, tiene asegurado un valor permanente.

Desde el punto de vista científico, esta obra tiene una novedad: los textos-fuentes, que de continuo se citan, con transcritos en traducción al alemán. La razón que nos da Bochenski (p. 22), nos satisface; y el mismo autor nos asegura que esa traducción se ha hecho con todo cuidado (p. V). Hasta el presente siempre se exigió la cita de las fuentes en su idioma original, y se criticó su traducción al idioma propio del investigador⁷; pero a nosotros siempre nos pareció exagerada esta pretensión, porque pensamos que el investigador tiene derecho a interpretar la fuente que estudia, como lo hace cuando la traduce a su idioma materno, siempre que le de al lector la posibilidad de controlar su interpretación en el texto original.

Desde el punto de vista de la expresión lógica, otra novedad de Bochenski es el de haber elegido el *tecnicismo moderno*, que, en beneficio de los lectores que no están habituados a él, lo ha definido de antemano con toda exactitud (pp. 24-27). En cambio, ha prescindido de los *signos matemáticos*, sobre todo, no los ha usado para traducir los textos que corresponden a otras formas de la lógica (pp. 26-27), y esto por buenas razones.

Como última novedad, señalamos el uso del *sistema decimal* para situar los textos estudiados; y para volverlos a citar, sea en el comentario personal, sea en otros textos (p. 27).

Un detalle, que demuestra la ecuanimidad científica de Bochenski, es su actitud ante la sentencia de Zürcher, acerca de la autenticidad del *Organon*: la menciona al principio (p. 5); luego, recalca que no la considera admisible (p. 48); y, finalmente, en la bibliografía, donde lo sitúa entre las obras de consulta, añade la referencia a una crítica seria (p. 545). En esta forma, Bochenski se muestra más delicado, respecto de este investigador, que otros que guardan un olímpico silencio⁸.

* * *

La introducción enuncia las formas fundamentales de la lógica: *griega, escolástica, moderna, matemática, e india*. No tiene en cuenta la *forma árabe*, porque el estado actual de su estudio no lo permite; y la llamada *clásica* (siglo XVI al XIX), porque no tiene categoría de tal.

La *forma griega* se presenta en cuatro etapas: predecesores, Aristóteles, mégaros-estoicos, y comentaristas.

La *forma escolástica*, en tres períodos: de preparación (Abelardo), de creación (1150-1300), y de elaboración (Ockam, hasta el fin del medioevo).

La *forma matemática moderna* ocupa, proporcionalmente, la mayor parte del libro.

⁶ Sobre todo, tratándose de Lukasiewicz. Cfr. p. 94.

⁷ Cfr. Bull. Théol. Anc. et Méd., VII (1954-1957), n. 616.

⁸ Cfr. Ciencia y Fe, XII-48 (1956), pp. 71-72, nota 12.

La *forma india*, sin duda, será todo un descubrimiento para muchos, talvez para los mismos indos⁹.

Esta *primera parte* de la obra, titulada introducción, le sirve a Bochenski para restringir el objeto de su investigación histórica, la lógica formal, distinguiéndola (a partir de Aristóteles y sus *Primeros Analíticos*) de la semiótica y de la metodología. Sigue una breve historia de la misma historia de la lógica formal. Pero más importante es el resumen que el mismo Bochenski nos ofrece (pp. 12 ss.), de los resultados de su propia investigación: "Es handelt sich dabei um eine neue... Einsicht in das Werden der formalen Logik...". Se trata de una visión nueva de la lógica, que se aparta radicalmente no sólo de las concepciones mantenidas hasta ahora en la historia de la misma, sino también de las interpretaciones, más globales, sobre la historia del pensamiento en general. No se trata, sin embargo, de un juicio a priori (el autor subraya esta frase); sino de una tesis que resulta de la investigación empírica, y que se apoya en los resultados de todo este trabajo. Su significado parece trascender los límites de la historia de la lógica: esta nueva concepción podría ser considerada como un aporte a la historia universal del espíritu humano, y pertenecer así a la sociología del saber¹⁰.

La otra idea, fundamental en Bochenski, es la de las *formas de la lógica*: "La lógica no manifiesta ningún desarrollo lineal... Cada nueva lógica... tiene, en su mayor parte, otros presupuestos y puntos de vista... Parece ser esencial al conjunto de la lógica (occidental y oriental) el que sus manifestaciones, vecinas en el tiempo y en el espacio, sean formas distintas de la misma ciencia" (pp. 14-15). Sigue la enumeración de las cuatro formas fundamentales, que serán las cuatro ulteriores partes de la obra, para terminar su introducción con otros dos importantes párrafos: el de la *unidad de la problemática* (pp. 17-19), y el del *progreso de la lógica* (pp. 19-21).

Ante todo, la *unidad de la lógica*, bajo sus diversas formas: históricamente consta que, cuando se suscitan nuevos sistemas, se reiteran los mismos problemas fundamentales (p. 19): "...jedem Leser, der selbst ein Logiker ist, unmitelbar klar ist wohl die Gemeinschaft des Geistes..."; es decir, el interés por ciertas cuestiones, el modo y la manera cómo los diversos investigadores las tratan. Este *espíritu de familia*, por así decirlo, es el que da *sentido formal* a la historia de la lógica, y rige su *meta-historia*¹¹.

Bochenski plantea, a continuación, la cuestión del *progreso de la lógica*: no se trata de su mera posibilidad, sino del hecho histórico. Ante esta cuestión,

⁹ Una reseña más exacta del contenido del libro. cfr. J. DE VRIES, Schol., 32 (1957), pp. 570-573. Un breve resumen, cfr. G. BORTOLASO, *Una nuova historia della Logica formale*, Civ. Cat., 108-IV (1957), pp. 289-298.

¹⁰ La misma concepción puede verse, respecto de la filosofía en general, en J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, Flammarion, Paris, 1956, Cfr. J. VILLEGAS, *Historia del pensamiento según J. Chevalier*, Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 353-364.

¹¹ Sobre el sentido de esta *meta-historia*, y su aplicación a otras zonas de la historia humana —por ejemplo, la espiritualidad—, cfr. Ciencia y Fe, XII-48 (1956), pp. 28-36.

como ante otras, se nota la prudencia de Bochenski, y el respeto por los hechos y los argumentos positivos, así como su humildad científica en admitir su falta actual de datos. Respecto de cada forma, y dentro de su periodo de evolución, es claro el progreso. También, hasta cierto punto, respecto del conjunto de la lógica: la presencia de nuevos problemas (que son los únicos capaces de crear nuevas formas) implica un progreso (p. 20). En el caso particular de la lógica moderna, Bochenski hace atinadas observaciones (pp. 20-21): ni es justo, para ponderar su valor, compararla con la lógica clásica del siglo inmediato precedente, porque ésta es decadente; ni, comparada con la escolástica, la ha superado en todo. Además, aún no conocemos a las antiguas formas, tanto como conocemos la moderna que vivimos. Ni, en fin, es justo juzgar las obras de otra mentalidad con la propia; sobre todo, si ésta es técnica y, por tanto, no lógica. Hechas estas atinadas observaciones, Bochenski prefiere dejar que futuros investigadores resuelvan la cuestión del progreso en la historia de la lógica, considerada en su conjunto (p. 21).

* * *

Me he detenido en estas páginas del libro, que pertenecen a su parte introductoria, porque las considero características de Bochenski: su *sentido de la lógica formal*, es sólo un ejemplo de su *sentido de la historia* del pensar humano, que él llama su sociología (p. 13), y que yo llamaría su *meta-historia*¹².

Conocíamos otras obras de Bochenski, más pequeñas en volumen, pero igualmente humanas y pedagógicas. Esta, que se titula *Formale Logik*, es además profunda; y merece un lugar de excepción entre las obras de los grandes filósofos cristianos.

Su *sentido de la historia*, unido al conocimiento de la *propia especialidad*, hacen de Bochenski un *clásico*, que no pasará fácilmente, ni en vano.

No queremos terminar estas líneas sin volver a referirnos al *espíritu de colaboración* que se manifiesta en toda esta obra: al poner punto final a la misma, sin duda Bochenski podría decir con toda humildad —pero también con verdad—, lo que Bernardo de Chartres afirmó de su propia generación: "Somos como enanos sentados en los hombros de gigantes. Venos pues más cosas que los antiguos, y cosas más lejanas, no por el mayor alcance de nuestra vista, ni por la elevación de nuestra propia talla, sino porque ellos nos elevan y nos colocan aún más alto que su gigantesca altura"¹³.

En este sentido, Bochenski y su *Formale Logik* trascienden la lógica y su historia, y alcanzan al mismo hombre: su ser histórico y su dimensión comunitaria. Esta es la razón de haber comenzado nuestro comentario con el título: la lógica, y el hombre. Porque esta obra de Bochenski, cuyo tema explícito es la lógica y su historia, apunta en último término, como el mismo autor nos lo advierte¹⁴, al tema eterno del hombre.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, Paris, 1944, p. 402.

¹⁴ Véase *supra*, la citada p. 12; y la nota 10.

SCHELER Y LA FILOSOFIA CRISTIANA

Nos encontramos ante una edición de las obras completas de Scheler, cuyo objeto es ofrecer las fuentes de un estudio científico de este autor. Otros críticos, sobre todo católicos (alemanes) han juzgado más bien la obra misma de Scheler; y, pensando sin duda en los lectores de la calle, no han visto las ventajas de reeditar errores evidentes, y ciertos puntos de vista anticuados¹. Yo, en cambio, voy a juzgar esta moderna edición desde el punto de vista de la investigación científica, y no de su mera lectura.

Ante todo hay que advertir que el plan de la edición es ingenioso: no me refiero al plan, tal cual se manifiesta en la numeración de sus distintos volúmenes, sino a su realización editorial. Porque el editor comenzó por publicar *Philosophische Weltanschauung*², cuya primera edición es de un año posterior a la muerte de su autor, y que marca el punto extremo a que había llegado su pensamiento: aproximación al marxismo, al concebir el cristianismo como religión de una clase; y aproximación al existencialismo, en su concepción del hombre³.

La siguiente obra que se publicó fué *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*⁴. Y con razón, porque toda la filosofía de Scheler depende de su concepción ética, que aquí se manifiesta en toda su originalidad⁵. Luego fué publicada *Vom Umsturz der Werte*⁶. Perteneció a la misma época de la anterior; y, junto con la siguiente, es la obra más hermosa de Scheler⁷.

La tercera obra publicada fué *Vom Ewigen im Menschen*⁸: aquí comienza desviarse el pensamiento de Scheler, que ya no volverá a recobrar su rumbo⁹.

La reciente obra publicada, que es la última que hemos recibido, *Schriften aus dem Nachlass*, Band I¹⁰, era tanto más de desear, cuanto los escritos póstumos de Scheler son los únicos que pueden permitirnos dar un juicio definitivo del mismo¹¹.

¹ A. BRUNNER, *Stim. d. Z.*, 155 (1954-1955), p. 139; *ibid.*, 159 (1957-1958), p. 154; C. NINK, *Schol.*, 30 (1955), pp. 104-105.

² Francke (*Sammlung Dalp*), Bern, 1954.

³ Cfr. A. BRUNNER, *Stim. d. Z.*, 155 (1954-1955), p. 319. Acerca de la edición francesa de esta misma obra, cfr. *Nouv. Rev. Théol.*, 77 (1955), p. 1117.

⁴ *Gesammelte Werke*, 2, Francke, Bern, 1954.

⁵ Cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 163-172.

⁶ *Gesammelte Werke*, 3, Francke, Bern, 1955.

⁷ Cfr. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg, 1949, p. 35.

⁸ *Gesammelte Werke*, 5, Francke, Bern, 1954.

⁹ E. BLESSIG, *Das Ewigen im Menschen, die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Schawben, Stuttgart, 1954. Esta interesante crítica se publicó, por partes, en artículos de revistas: cfr. *RSPT*, 37 (1953), p. 784; *ibid.*, 38 (1954), pp. 227-228, 412.

¹⁰ *Gesammelte Werke*, 10, Francke, Bern, 1957.

¹¹ Cfr. H. FRIES (o. c. nota 7); p. 34.

Estamos pues, en presencia de las fuentes del estudio de Scheler. Abundan sus traducciones (sobre todo en español). Pero tienen el inconveniente (sobre todo las francesas) de tomar partes aisladas de sus obras. La actual *Gesammelte Werke*, además de darnos el original (al que se añaden, en apéndice, las observaciones al manuscrito, al texto, y a las notas) nos ofrece un índice temático, completo y detallado: el estilo (fenomenológico) de Scheler, que no se deja encasillar en categorías o definiciones exactas (metafísicas), requiere, para no divagar en su lectura, tal instrumento de trabajo.

Además, la publicación de la *Gesammelte Werke* es el único camino que nos queda para llegar a captar su sistema filosófico. Aunque Scheler sólo escribió tratados separados, resultantes de análisis precisos en las distintas capas del ser y de la vida espiritual, en su intención última, todos esos tratados tenían una unidad profunda: la de la misma persona que filosofaba¹². Ahora bien, esta unidad sólo puede ser perceptible en el conjunto de su obra: en este sentido, es irremplazable esta *Gesammelte Werke*.

El conjunto de su obra nos permitiría también apreciar, en su justa medida, los altibajos de su personalidad, la discontinuidad de la génesis de su pensamiento; y, sobre todo, permitiría determinar el punto exacto donde se quebró su vida, y la rectitud de su filosofía¹³.

* * *

Es un hecho la importancia de Scheler, dentro de la filosofía cristiana¹⁴. En su interpretación del *hecho religioso*, Scheler ha tenido seguidores, que

¹² H. FRIES (o. c. nota 7), p. 61. Cfr. *Vom Ewigen...*, p. 9 (Vorrede zur ersten Auflage, casi al final), donde define el mismo Scheler lo que él entiende por *sistema*.

¹³ H. FRIES (o. c. nota 7), pp. 112 ss.: "Para explicar por qué el cambio de Scheler se realizó precisamente en esta forma, hacia una filosofía del impulso instintivo, hay que buscar la razón en un momento personal: en su impulsividad insaciable, que coexistió siempre con su extrema espiritualidad, y que tenía algo de demoníaco, y a la vez de infantil. Sin poder resistir, y sin defenderse, Scheler se abandonó a sus impulsos instintivos, y se dejó superar por ellos. Débil de voluntad, no opuso ninguna resistencia. De esta manera la vida de Scheler se disolvió, y se derrumbó en culpas y angustias, en contradicciones con su espiritualidad y con el mundo de los valores que el mismo había sabido poner a plena luz tan brillantemente. Siempre, pero sin éxito, buscó una salida a este conflicto. Pero no fué tan fuerte como para seguir resistiendo indefinidamente a este dualismo terrible: su vida y su pensamiento se quebraron en la lucha. "No lo puedo soportar más, el sentirme continuamente manchado". (Carta a von Hildebrand).

¹⁴ Aquí cabría tal vez distinguir, como Delp lo hace a propósito de Kant (cfr. A. DELP, *Tragische Existenz*, Herder, 1935, p. 8, nota 4), entre la *persona* de Scheler, que ya no vive, y su *presencia histórica*, que aún cuenta: la primera es única, inmutable e irrepitida, mientras la segunda puede ser dual: en la historia, Scheler ha influido *para bien* y *para mal* de la misma filosofía cristiana. En este sentido, siempre cabe redimirlo, asimilándolo en todo lo que pueda tener de positivo para nosotros, filósofos cristianos.

han perfeccionado algunas de sus tesis, partiendo, ya de uno ya de otro, de sus principios¹⁵; y también opositores que, al criticarlo, se han valido de Scheler como de ocasión para proponer su propia sentencia¹⁶.

Respecto del *hecho ético*, ya he indicado lo suficiente en otra ocasión¹⁷: a pesar de las limitaciones del *Scheler ético*¹⁸, su influjo ha sido beneficioso, y puede seguir siéndolo en grado mayor, en la línea, por ejemplo, del personalismo francés, y del subsidiarismo alemán.

Respecto del *hecho metafísico*, su fenomenología necesitaría ser verificada, y aún perfeccionada por la metafísica; aquí me parece que es donde hay que tener más presente el principio de interpretación de Santo Tomás: "Nullus homo est ita expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat"¹⁹. Porque si la fenomenología de Scheler ha carecido de base metafísica²⁰, muchas de sus descripciones fenomenológicas pueden todavía ser integradas en una metafísica, porque su intención profunda fué realista²¹, aunque terminó dejándose llevar por su temperamento subjetivista²².

Respecto del *hecho filosófico* en general, se ha dicho que Scheler ha sido un puente tendido, en Alemania, entre el pensamiento antiguo y tradicional, y el pensamiento contemporáneo²³. Si el mismo Scheler, al terminar de construirlo, se quedó voluntariamente del otro lado, y renunció a toda la verdad del pasado para contentarse con su nuevo error, los elementos que necesitamos para tender dicho puente se encuentran todavía en sus obras, y sería una lástima que nosotros no los aprovecháramos²⁴.

* * *

En todos estos temas de la filosofía cristiana, la actual *Gesammelte Werke*, con su texto cuidadosamente revisado y, sobre todo, con sus abundantes índices temáticos, es un inapreciable instrumento de trabajo.

Acerca del contenido del último volumen recibido, *Schriften aus dem Nach-*

¹⁵ H. FRIES (o. c. nota 7), pp. 157 ss.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 315 ss.

¹⁷ M. A. FIORITO, *Kant-Scheler, y la ética del futuro*, Ciencia y fe, XIII (1957), pp. 163-172.

¹⁸ Cfr. M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker*, Düsseldorf, 1923.

¹⁹ *In II Met., lect. I*, n. 275. Cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 100-101.

²⁰ Es un hecho en la fenomenología de Scheler, que ha dado pie a que, en general y respecto de la fenomenología como tal, se haya dicho que en ella late el ilusionismo. Cfr. A. STERN, *La philosophie des valeurs: Regards sur ses tendances actuelles en Allemagne* (vol. I), Hermann, París, 1936, p. 41 y nota 31.

²¹ H. FRIES (o. c. nota 7), p. 39.

²² Los críticos Gründler, Geysler... se han ensañado particularmente en este momento o etapa terminal del pensamiento de Scheler. Cfr. G. KRAENZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Hirzel, Leipzig, 1934.

²³ H. FRIES (o. c. nota 7), p. 44.

²⁴ *Ibid.*, pp. 138-139.

lass (Band I), llama la atención sobre *Tod und Fortleben*²⁵, que vale la pena estudiar, comparándolo con la obra similar de A. Wenzl, *L'immortalité*²⁶.

El tratado sobre el pudor, *Über Scham und Schamgefühl*²⁷, traducido en tantas lenguas, tiene gran valor pastoral; y conozco sacerdotes que han usado sus ideas para formar la conciencia de muchas almas.

El tratado sobre *Vorbilder und Führer*²⁸ ha tenido su influjo en la moral de la Imitación de Cristo²⁹. Y este influjo aún dura en los moralistas católicos, y puede tener sus ventajas pastorales en la práctica de la *Segunda semana* de los Ejercicios Espirituales³⁰.

²⁵ *Schriften aus dem Nachlass: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, pp. 9-64.

²⁶ Payot, París, 1957. El original alemán es *Unsterblichkeit*, Francke (Sammlung Dalp), Bern, 1951.

²⁷ O. c. nota 25, pp. 65-154.

²⁸ *Ibid.*, pp. 255-344.

²⁹ Cfr. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Wewel, Freiburg, 1954, y las críticas y juicios laudatorios que viene suscitando. Cfr. L. B. GILLON, *La Théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*, Ang., 34 (1957), pp. 241-259, 361-378.

³⁰ Cfr. H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, Herder, Freiburg, 1939 (2te. Auflage), pp. 102-105. Edición castellana, Plantin, Buenos Aires, 1950.

LEXICOS DE ACTUALIDAD: HOMBRE, IGLESIA, SOCIEDAD

"La lexicografía nació en una época que concebía al todo como la mera suma de sus partes; y que, por tanto, creía que quien sabía muchas cosas, lo sabía todo, y había completado su formación"¹. Hoy en día, la concepción de la formación humana es otra. No apunta a un todo, *mera suma* de sus partes, sino a la *totalidad*, o integración de múltiples relaciones; y conduce a ella, no por la *mera sucesión* de lecturas, sino colocando de entrada al lector en un *punto de vista* céntrico, y haciendo que, en el decurso de sus lecturas (que serán más bien consultas), nunca pierda de vista ese punto de vista total.

Tengo en las manos tres *léxicos de actualidad*, que responden a esta concepción totalizante del saber humano. Voy a comentarlos por separado, sabiendo que los anima el mismo espíritu o concepción del hombre.

1. — El Hombre en su mundo.

*Der Mensch in seiner Welt*² es un modelo de esta concepción más humana y verdadera de la formación; y es, además, una poderosa contraréplica a la obra deletérea de los enciclopedistas del siglo XVIII. Desde el punto de vista pastoral, esta obra de Iglesia (porque en ella han trabajado muchos redactores anónimos), es todo un testimonio de que la Iglesia, sin ser del mundo, se mueve en él con pleno conocimiento de todo lo que el mundo significa para el hombre. Y desde el punto de vista de la investigación, esta obra, además de ser la resultante de un sinnúmero de trabajos especializados, puede crear un ambiente propicio para el estudio más profundo de los temas que trata.

Der Mensch in seiner Welt me interesa aquí en este último sentido: como obra creadora de un ambiente propicio de trabajo intelectual. Una mirada a cualquiera de sus índices confirma este juicio: el *índice de materia* (pp. VII-XXI), el *de imágenes* (pp. XXII-XXIV), el *bibliográfico* (pp. 1-7) y el *alfabético* (pp. 9-24) causan una agradable impresión de totalidad, en el sentido indicado al principio: los temas de este *léxico* no se suceden meramente los unos después de los otros, sino que se integran y se ordenan, dándonos la verdadera imagen del hombre en su mundo, y frente a Dios: "El hombre ha sido creado para... servir a Dios... y las otras cosas sobre la haz de la tierra... para que le ayuden" a este fin, como decía ya expresamente San Ignacio³.

Der Mensch in seiner Welt considera al hombre en su historia, y en la de la humanidad (columnas 9-356), en su formación (columnas 357-388), y en

¹ K. RAHNER, Zeitsch. f. kat. Theol., 75 (1953), p. 352. Los subrayados son míos.

² Décimo volumen, publicado aparte, del *Grosse Herder*, con el nombre de *Herders Bildungsbuch*, Herder, Freiburg, 1956 (6te. Aufl.), 1488 cols. y 97 imágenes.

³ Ejercicios, n. 23.

sí mismo (columnas 389-516); luego, lo considera al mundo como responsabilidad del hombre (columnas 517-1204); y, por fin, la filosofía y la teología del hombre (columnas 1149-1488).

Este es el original *índice de materias* de este *léxico*. El *índice de imágenes* es también original y, siendo distinto del precedente, provoca la misma impresión de totalidad: *el hombre* (su rostro, varón y mujer, muerte, antepasados, matrimonio como institución y como obra de amor, madre), *la naturaleza* (mar, hielo y tierra, montaña, añosidad del árbol, fruto en flor, lucha por la vida, etc.), *el poder y el orden* político, el hombre que conoce y domina la naturaleza, *la historia* como tarea y como amenaza, el trabajador, el intérprete de la natura, el jugador (corredor, danzarín, actor y máscara), *las relaciones humanas*, la maldad, la fe, la realización del reino de Dios, *el Salvador* y su perdón, etc. Cada uno de estos grandes títulos abarca muchas imágenes, distribuidas oportunamente en el texto, y acompañadas de frases alusivas muy significativas.

La misma impresión de totalidad producen las sencillas *introducciones* a cada una de sus partes: el *prólogo* de la obra (X-VI), la *introducción a la historia*, que señala los grandes movimientos actuales (columnas 1-4), la *introducción al estudio del hombre* en su relación con la naturaleza y la historia (columnas 389-392), la *introducción al mundo* como responsabilidad del hombre (columnas 517-520), y la *introducción a la filosofía y a la teología* del hombre (columnas 1150-1151). Hasta la solapa de la publicación, escrita en un estilo directo y sugestivo, promete al lector del *léxico* "una visión total del mundo; y, en medio de ese mundo, del hombre". Precisamente porque no está actualmente en su sitio, el hombre siente el desorden de la economía, la política y la cultura. Pero, ¿quién es el hombre? La tarea encomendada al hombre es dominar al mundo. Y su libertad consiste en este dominio, que debe ser un reflejo del dominio absoluto de su Creador. Este es el plan según el cual el hombre debe desarrollar sus posibilidades. Y este es el plan que *Der Mensch in seiner Welt* quiere dar a conocer, tal cual se manifiesta en la *historia* de la humanidad, en la *conquista* de la naturaleza, del derecho, de la ciudad y de la economía, y en la *reflexión* del hombre sobre Dios.

Tal visión total de la realidad del hombre, en su mundo y frente a su Dios (la misma visión que San Ignacio nos propone como *Principio y Fundamento* de sus Ejercicios Espirituales), es el ambiente intelectual más propicio para sentir la responsabilidad de cada uno en la construcción de un mundo según los planes de Dios: un mundo, que deje de ser salvaje, para ser humano; y de humano, se convierta en divino⁴.

Por eso K. Rahner, juzgando este *léxico*, manifiesta el deseo de que "comprenda esta obra muchos sacerdotes... Si todas las semanas leyeran, aunque más no fuera seis páginas, atenta y reflexivamente, al terminar su lectura, si

⁴ Cfr. Pío XII, discurso del 10 de febrero de 1952 (AAS, 44 (1952), pp. 159-160).

algo les ha quedado de ella, estarían más capacitados para el trabajo apostólico que el mundo de hoy espera de ellos. Porque el mundo de hoy necesita sacerdotes que no crean tener asegurado el cielo, porque no saben lo que es ni lo que se hace en la tierra de los hombres"⁵.

Este *léxico* tendrá partes en las cuales la síntesis no habrá sido lograda enteramente⁶; pero aún entonces se podrá adivinar la intención fundamental que lucha por manifestarse en esas partes imperfectas, y que sin duda triunfa en el todo⁷. Algunos críticos han comentado, extrañados, el lugar concedido a la técnica y al sport⁸; se podría hacer la misma observación, y manifestar la misma extrañeza ante el conjunto de los discursos de Pío XII; porque también él habla a menudo de esas cosas tan humanas y actuales.

Repito pues mi idea del comienzo: esta obra, que corona y resume los nueve volúmenes del *Grosse Herder*, y que tiene valor por sí misma (como lo prueban las seis ediciones sucesivas que ha tenido este volumen, separado de los otros), crea un ambiente espiritual, y despierta una seria *responsabilidad* de trabajo intelectual, que pueden ser el punto de partida de un sinnúmero de investigaciones personales. Su lectura reposada, por las referencias a los otros volúmenes del *Grosse Herder*, y la bibliografía selecta (muy bien escogida), que ofrece al final, pueden hacer sentir los primeros gustos de un trabajo intelectual serio. Lo demás, lo harán los *léxicos*, monografías, y revistas especializadas sobre los diversos temas.

* * *

2. — Teología e Iglesia.

Otros críticos han llamado la atención sobre la importancia de esta obra⁹. Si alguna vez estos juicios ponderativos no han sido mera condescendencia con los editores, es ésta: la obra no tiene precio, por su conjunto y por los detalles. En su conjunto, es una actualización del saber teológico y eclesial, en la cual la seguridad de doctrina va unida a una sugestiva inspiración de nuevas cuestiones (en este sentido, la personalidad de K. Rahner, uno de los responsables de este *léxico*, se manifiesta en él, como en todos los escritos personales que le conocemos). Y en los detalles, no pierde ocasión de insinuar siempre algo interesante, dividiendo y subdividiendo los artículos; y aún encargando a diversos especialistas cada uno de estos detalles.

Pondré un ejemplo de estos detalles. El artículo sobre *Anámnese* se subdivide en tres: su *filosofía* (a cargo de H. Kuhn, con diez líneas de texto, y

⁵ Zeitsch. f. kat. Theol., 75 (1953), p. 353.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. Nouv. Rev. Théol., 75 (1953), pp. 72, 890.

⁸ Hist. Jahrb., 75 (1956), p. 272.

⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von J. HÖFER und K. HAHNER (Erster Band, A. - Baronius). Herder, Freiburg, 1957. Es una edición totalmente renovada, de la obra anterior iniciada por M. BUCHBERGER. Cfr. Stm. d. Z., 161 (1957-1958), pp. 299-302; Rech. Sc. Rel., 46 (1958), pp. 105-106; Verb. Car., 12 (1958), pp. 207-208. Y *passim* en otras muchas, que todavía comentan la edición.

cita bibliográfica de dos obras de consulta); su *teología* (a cargo de A. Darlapp, que ocupa la mayor parte del artículo); y su *liturgia* (a cargo de J. A. Jungmann, con diecisiete líneas, y cita bibliográfica de dos obras). La parte filosófica de la *Anámnese* insinúa lo suficiente como para mostrar el punto de inserción de esta idea, originariamente filosófica (platónica) en la filosofía cristiana, y en la teología. La parte teológica se subdivide ulteriormente en dos grandes capítulos: inserción teológica del tema, con su concepto y problemática (subdividido todo esto ulteriormente en seis párrafos, con una bibliografía selecta y al día). La parte litúrgica, escrita por Jungmann, es un milagro de brevedad, si se sabe todo lo que él mismo ha escrito del tema en sus obras clásicas; de todo lo cual aquí sólo escribe diecisiete líneas; y no se cita a sí mismo en la bibliografía, sino sólo a otro *léxico* (arqueológico-litúrgico), y un artículo de Dom Casel.

El conjunto de la obra, con la serie de especialidades, y sus responsables (pp. 1-2), la lista de colaboradores (ocho densas columnas, para sólo el primer volumen, que son un repertorio internacional de especialistas), la lista de colecciones, revistas, monografías especializadas, etc. usadas (treinta y dos páginas) necesariamente provocan el respeto y la admiración por el esfuerzo realizado.

Obra de avanzada, porque tiene en cuenta las obras que casi se han publicado al mismo tiempo que ella; y porque de continuo señala la obra que queda por hacer. Véase, por ejemplo, el artículo sobre las *indulgencias* (*Abläss*), sobre todo en su parte teológica y pastoral; y el artículo sobre la *antropología*, sobre todo la teológica, que comienza con una advertencia que caracteriza el tratado teológico que merece ese nombre, más que su objeto mismo (columnas 618-619). Lo mismo se puede decir de la *angelología*, y de otros artículos.

Obra de consulta para todo lo que se refiere a la teología y a la vida de la Iglesia, este *léxico* está al servicio del mensaje de Cristo y su predicación. Podría pensarse que una obra de corte tan científico no puede pretender servir a la predicación de la palabra de Dios. Al contrario, el mejor servicio que se puede prestar a esa Palabra, es tratarla, antes de comunicarla a los demás, con la seriedad que se merece. No en vano, después del gran impulso que dió Pío XI a los estudios, ha podido Pío XII dar el igualmente grande y poderoso impulso a la pastoral de la Iglesia.

Ni se piense que sólo a la teología le interesa este instrumento de trabajo: los filósofos encontrarán artículos que, a pesar (o mejor, por eso mismo) de su orientación teológica, tienen gran valor filosófico. Por ejemplo, el de la *Analogía entis*, escrito casi todo —como era de esperar— por Przywara; y el del *Acto*, escrito, en su parte ontológica y existencial, por Lotz; y el del *Trabajo*, que anuncia el artículo homónimo del *Staatslexikon*; el de *Aristóteles* y el *Aristotelismo*, escritos por Kuhn y Van Steenberghe; el del *Agustinismo* como filosofía, etc. Si hubo un tiempo en que la teología no pudo prescindir de la filosofía, hoy es más bien la filosofía quien no debe prescindir de la teología, si quiere pensar seriamente en su futuro.

Esta obra no sólo prestará buenos servicios a los católicos, sino también a los protestantes, y aun a los incrédulos: estoy seguro de que, si lo consultan, se sentirán atraídos por el espíritu abierto y ecuménico de sus autores¹⁰.

No vaya a pensarse que, en la redacción y edición de esta obra, no se han deslizado errores, ni siquiera tipográficos; y que no se han olvidado sus autores de nada. Aquí y allí podrían hacerse rápidas correcciones; pero sería indigno de la grandeza de esta obra el detenerse en tales pequeñeces, que son de esperar en toda obra humana, y que no disminuyen en nada su extraordinario valor.

En adelante, se podrá juzgar del sensible atraso de la biblioteca en una institución, por el sólo hecho de carecer de esta obra que, por su contenido, equivale (y aún supera, por su dinamismo constructivo), a muchas otras.

* * *

3. — Derecho, Economía, Sociedad.

El título de esta obra, *Staats-lexikon*, marca la continuidad de espíritu que la vincula con las ediciones anteriores; mientras los subtítulos añadidos, *Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, señalan los temas que caracterizan esta nueva edición¹¹.

Cada uno de esos temas tiene su característica: el *Estado* se presenta en su variedad de formas y actividades, en su esencia y en sus límites; el *Derecho*, como fundamento y principio ordenador de las relaciones comunitarias; la *Economía*, en sus aspectos técnicos y jurídicos, y con sus influjos sobre la comunidad; la *Sociedad*, en sus distintas capas y grupos, y con la dinámica de sus intereses y puntos de vista, El *léxico*, como totalidad, relaciona estos cuatro temas entre sí, y los actualiza de acuerdo a las más modernas experiencias y estadísticas.

Los temas sociales tienen preeminencia: *trabajo, profesión, empresa, población*, etc.; pero los hay también ético-religiosos, como *aborto, equidad, iglesias, ateísmo, autoridad*... y otros, más concretos todavía, geográficos o biográficos.

Hay artículos que, con todas sus divisiones, constituyen por sí solos una obra maestra: por ejemplo, el que se refiere al *trabajo (Arbeit)*. Otros, como el que se refiere a la *Argentina*, que concluyen con una bibliografía inesperada —por la abundante y variada— que el autor parece haber manejado.

Me ha llamado la atención la originalidad de la *bibliografía* de cada artículo. Cada una tiene su propia división, que depende del tema tratado. El artículo sobre *Agustín*, por ejemplo, ofrece la siguiente: 1. Obras, traducciones y selecciones; 2. Estudios sobre San Agustín; 3. Bases filosófico-teológicas; 4. Teología de la historia, metafísica de la sociedad, y ética; 5. Situación histórica e influjo; 6. Concepto de Iglesia; 7. Bibliografías e instrumentos de trabajo. El

¹⁰ Cfr. Verb. Car., 12 (1958), pp. 206-207.

¹¹ *Staats-lexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, hrsg. von der Görres-Gesellschaft (Erster Band, Abbe bis Beyerle). Herder, Freiburg, 1957. Es la sexta edición, pero renovada.

artículo sobre el *trabajo (Arbeit)* tiene una bibliografía clasificada paralelamente a las divisiones del desarrollo del tema. En cambio, el siguiente artículo, sobre el *trabajador (Arbeiter)* tiene una única sección bibliográfica, a pesar de que el mismo artículo está subdividido en cuatro secciones: concepto y modo de ser del trabajador, panorama histórico, ideologización, y lugar del trabajador en la sociedad de hoy.

Un detalle tipográfico de todas estas bibliografías, que facilita su rápida consulta: el uso de letras negras (para el nombre del autor) y blancas (para los datos bibliográficos), hace muy descansada y fácil su rápida consulta.

Otro detalle, más importante: se citan libros en todas las lenguas. El hecho de que predominen los títulos —y traducciones— alemanes, no debe extrañarnos: es también un hecho que los estudios sociales están a gran altura en los países de habla alemana. Pero es interesante notar la oportunidad con que se hacen citas de estudios en otras lenguas: por ejemplo, en el artículo sobre *Aristóteles*, se cita a GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica* (Estudios Onienses, Madrid, 1955), con la advertencia adjunta de *darin ausführliche Bibliographie*; y esta sola indicación vale por muchas otras, porque la obra indicada contiene una bibliografía realmente exhaustiva¹².

Podría seguir indefinidamente buscando detalles laudables. Basten los señalados para recomendar esta obra a los estudiosos.

* * *

El conjunto de los tres *léxicos*, *Der Mensch in seiner Welt* (que se apoya en los nueve restantes volúmenes del *Grosse Herder*), el *Lexikon für Theologie und Kirche* (que abarcará diez volúmenes), y el *Staats-lexikon* (que abarcará ocho), constituye un esfuerzo editorial notable por su magnitud y su simultaneidad; y una contribución, igualmente notable, al estudio de los temas señalados en los respectivos títulos.

Si tuviera que caracterizar brevemente y por separado cada uno de estos *léxicos*, diría que el primero, *Der Mensch in seiner Welt*, crea el ambiente mejor para un trabajo serio; mientras los otros ofrecen los mejores instrumentos de trabajo en los respectivos temas; y entre ellos se diferencian en que uno, *Theologie und Kirche*, condensa, en frases vigorosas, lo esencial de cada aspecto del tema, mientras el otro, *Staats-lexikon*, se desplaza más libremente.

Volviendo a una idea expuesta al principio, los tres *léxicos* son una obra de actualidad en todo sentido: por su espíritu, que es una concepción total del hombre, por sus temas, y por la manera de tratarlos, con la mira siempre puesta en el futuro.

Pero lo que más me llama la atención en esta obra de conjunto es la actualidad de la Iglesia, cuyos hijos son capaces de trabajar tan en serio, y sobre temas tan actuales como lo son el hombre, la iglesia y la sociedad.

¹² Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 204-205.

LA PROVIDENCIA DE DIOS EN LA HAGIOGRAFIA

Das Senfkorn von Lisieux, de I. F. Görres¹, es la nueva y ampliada edición, la octava, de una obra antigua, cuyo título, *Das verborgene Antlitz*, ha pasado a ser subtítulo de ésta. Con toda intención llamo a esta edición *ampliada*, no *corregida*: porque su autora acentúa el hecho de que, con la edición de los manuscritos de Santa Teresa del Niño Jesús, no ha tenido que hacer ninguna corrección a su antigua interpretación.

Esta reedición de su interpretación hagiográfica, en su tiempo objeto de diversas críticas², tiene una característica original: en una hoja de propaganda adjunta —que sin duda todos los posibles críticos han recibido— la casa editorial nos pide que, “aunque tengamos poco tiempo disponible, no dejemos por eso —los críticos— de leer al menos las páginas 13, 16-17, 27-28”, que forman parte de los tres párrafos introductorios, que han sido añadidos a esta reedición, y que la caracterizan. En este deseo de la casa editorial hay algo más que un empeño comercial: se trasluce una convicción personal de que la obra reeditada tiene todavía una misión peculiar en la Iglesia de hoy, a pesar de sus contradictores de antes.

La característica hagiográfica de la obra de Görres la ha señalado von Balthazar, precisamente cuando —desde un punto de vista más existencial y teológico— la ha criticado: “un talento de escritor... se puso al servicio de la Santísima con Ida Frederique Görres. También en ésta, radica la importancia y, desde luego, la fuerza capital de la obra, en lo biográfico y psicológico...”³.

Estas críticas que, unos a otros, se hacen los hagiógrafos (véase la que hace Görres de los demás, en general, en su último capítulo, pp. 517-522), pueden tal vez inclinarnos a pensar que la verdadera faz de un santo sólo es conocida plenamente por Dios; y que el expresarla suficientemente sólo puede ser obra de Iglesia. Ningún hombre, por sí solo y con sus propias luces (sean éstas las de una teología, como en el caso de von Balthazar, desde su punto de vista existencial, o las luces de una psicología, más femenina si se quiere, como en Görres) puede pretender expresar plenamente un santo de Iglesia. Tiene que intervenir necesariamente toda la Iglesia: no sólo su Jerarquía —aunque ésta tenga, aún antes de la canonización oficial, y mucho más después, un gran papel en la expresión rigurosa y exacta de una santidad concreta—, sino también sus miembros vivos, los de todos los tiempos. Echando una ojeada a la bibliografía selecta, citada por Görres en sus últimas páginas (sin numeración), se puede

¹ Herder, Freiburg, 1957.

² Véase, como representantes de un ambiente, *Stim. d. Z.*, 139 (1946-1947), pp. 237-238, y *Zeitsch. f. Theol.*, 69 (1947), p. 256; y, como representante de otro ambiente, *Ephem. Carm.*, I (1947), pp. 387-391.

³ U. VON BALTHAZAR, *Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona - Buenos Aires, 1957. Cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), p. 394.

apreciar que esta obra de Iglesia se está realizando, precisamente porque han intervenido en ella diversos puntos de vista⁴. Uno de ellos es el de Görres: diría que es un punto de vista netamente femenino, que tiene su importancia, aún tratándose de interpretar a una Santa que, como hija espiritual de Santa Teresa de Jesús, tenía que ser varonil⁵.

* * *

“Wer war Therese von Jesu-kind in Wirklichkeit” (p. 18): ésta es la cuestión que, hace años, apasiona a Görres. Esta pasión por la *realidad* parece contar hoy, para su plena satisfacción, con una fuente de primera calidad: los manuscritos de la Santa. Görres los llama las *nuevas fuentes* (pp. 20 ss.): la *correspondencia* epistolar (1947, Edición de A. Combes), y los *Manuscritos autobiográficos* (1956, Edición de F. de Sainte Marie). Esta última edición es una obra maestra del *realismo editorial*, con dos cuadernos y algunas hojas sueltas, que parecen reproducir hasta las señales digitales de la Santa. El párrafo que Görres dedica a la historia editorial de los escritos de la Santa (pp. 21 ss), es muy instructivo, también para conocer la personalidad de Görres (por ejemplo, léase la página 25), y apreciar la distancia que —a su entender— media entre una mujer y una monja: quiero decir, poniéndome en el punto de vista de Görres, entre una mentalidad femenina actual, y una mentalidad monjil de fines de siglo.

El juicio de Görres, acerca de las ventajas del manuscrito, hay que tenerlo presente: “Nada ha sido falsificado. Hay que decirlo una vez más, y acentuarlo expresa y netamente; sin embargo...” (p. 511). Porque en esta *adversativa* se oculta tal vez cierto resentimiento para quienes usaron de un derecho (p. 25), pero se dejaron llevar del propio temperamento. Este temperamento le chocó a Görres; no por ser femenino, sino más bien por ser *monjil y de fines del siglo pasado*, como indicábamos hace poco (pp. 25-38).

El *estilo hagiográfico* de Görres manifiesta mucha familiaridad con las fuentes y con los otros estudios sobre Teresa de Lisieux (véase la electa bibliografía del final de su obra, y las siglas de las fuentes).

La *tesis hagiográfica* de Görres, que opone a todas las demás, es: “Leyendo los escritos de la Santa, nada de extraordinario nos ha salido al paso” (p. 519).

Esta obra hagiográfica es seria y actual: la primera que conocemos de esta magnitud, después de la publicación de los *Manuscrits Autobiographiques*⁶; y que tiene la peculiaridad de que éstos parecen haber confirmado su tesis anterior, en muchos años, a tal publicación.

* * *

⁴ *Ibid.*, pp. 29-31, nota, donde von Balthazar recorre, y critica, los diversos puntos de vista hagiográficos posibles.

⁵ “No querría yo, hijas mías, lo parecieseis (mujeres) en nada, ni lo fuieseis, sino varones fuertes; que si ellas (las mujeres) hacen lo que es en sí, el Señor las hará varoniles, que espanten a los hombres”. Santa Teresa de Jesús, *Camino de Perfección*, cap. III, (Biblioteca Mística Carmelitana, III), p. 42.

⁶ *Manuscrits Autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, por el P. Fr. François de Sainte-Marie, Carmel de Lisieux, 1955.

En este momento de nuestro comentario a Görres, nos parece oportuno decir algo de estos *Manuscritos*. El realismo de su edición ha llegado a tal extremo que uno, cuando los toma en sus manos (son reproducciones fototípicas, con los detalles del tamaño igual al original, el color, las rayas del papel, las manchas de humedad...), casi siente la presencia de su autora.

El tomo primero es una introducción que se atiene estrictamente al mismo criterio del realismo objetivo: prescinde de todo juicio de valor y de toda interpretación exegética, para suministrar los elementos de prueba que, en adelante, permitirán juzgar de cualquiera de las interpretaciones en vigencia. Importante es el capítulo IV (pp. 64-70), que trata de los antecedentes de la publicación de los manuscritos teresianos; y el capítulo V (pp. 71-74) sobre la misión confiada a la Madre Agnès de Jesús, y el derecho que ésta tenía a intervenir (quitar, añadir, ordenar) en la redacción definitiva, la que, según expresa voluntad de la Santa, debía ser publicada.

A este propósito, nótese el juicio del Padre François de Sainte-Marie: "Il n'eût, certes, pas été possible de publier textuellement les cahiers de Thérèse. Quiconque aura feuilleté les fac-similés en sera convaincu..." (p. 78), que dice mucho; por más que, enseguida, observa cierto exceso en la intervención de la Madre Agnès de Jesús 7.

Igualmente interesante es la historia de la edición actual (pp. 83-88), así como el estudio crítico de los posibles retoques sufridos por el mismo autógrafo (pp. 99-95).

Este primer tomo termina con la lista de variantes (de importancia desigual) entre el autógrafo y el texto clásico de la *Historia de un alma* (pp. 99-129): cada una de esas variantes puede hacer intervenir a más de un especialista—teólogo, psicólogo, y hasta grafólogo— y hacerle pensar que puede decir algo de nuevo acerca de la Santa de Lisieux. Ante esta posibilidad, ya más de un especialista en la espiritualidad del *Caminito* se ha apresurado a querer asegurarnos: sobre la doctrina misma, no habrá ningún cambio 8.

El tomo segundo, con sus notas e índices; y el tomo tercero, con una concordancia de mil quinientas palabras, completan esta edición crítica, y la hacen un insustituible instrumento de trabajo 9.

* * *

Digamos algo de la más inmediata e inevitable consecuencia que ha tenido la publicación de estos manuscritos: la existencia de un *doble texto*, el *manuscrito* y el *clásico*, como punto de partida de las nuevas investigaciones sobre la Santa de Lisieux.

7 *Ibid.*, p. 78. Cfr. A. COMBES, *Le problème de l'Histoire d'une âme et des œuvres complètes de Sainte Thérèse de Lisieux*, II, Edit. Saint Paul, Paris, 1950, pp. 125-126.

8 Cfr. los testimonios recogidos al respecto, en *Ephem. Carm.*, 7 (1956), pp. 537-538, nota 11.

9 Los detalles, *ibid.*, pp. 528 ss.

Intentaré ponerme en un punto de vista, no específicamente teresiano, porque no soy especialista en esta espiritualidad; sino en un punto de vista, más que histórico, metahistórico 10: o sea, buscaré, en la vida de la Iglesia, otro hecho semejante, para tratar de adivinar las leyes de tales *hechos de Iglesia*. Me referiré, pues, en la historia de San Ignacio, a la existencia del doble texto de sus *Ejercicios Espirituales*: o sea, el llamado *autógrafo*, no porque lo escribiera el mismo San Ignacio, sino porque —escrito a mano por otro— fué usado por el Santo 11; y la *versio* (o traducción *latina*) que a su vez es *doble*, *versio prima*, y *vulgata* 12.

La *versio* (en su doble forma) fué presentada a la censura; y fué aprobada por el Romano Pontífice 13. Mientras el *autógrafo* (con sus copias) corría por España. Cuando en España se suscitó la lucha alrededor del libro de los *Ejercicios*, y se intentó señalar errores teológicos en su *versio* latina, en seguida se notó que tales acusaciones no tenían asidero en el *autógrafo*. Por eso, el representante de la Compañía de Jesús en España, el P. Aráoz, se atuvo a este *autógrafo*, y abandonó a su suerte la *versio* latina. Sabido esto por San Ignacio, lo desaprobó en Roma: "El Padre (Ignacio) lo sintió mucho, condenando mucho a Aráoz por haberlo hecho, pues los de latín habían sido aprobados por el Papa..." 14. Podría talvez explicarse esta actitud de San Ignacio, o aprecio especial del mismo hacia la *versio*, por el mero hecho de ser el texto aprobado por el Papa. O tal vez mejor, como una actitud práctica del Santo en presencia del ataque de sus enemigos: el texto castellano, no tenía que ser defendido, siendo, claro su sentido, especialmente en España; y la *versio* latina, al haber sido aprobada por la Iglesia, tampoco debía ser defendida por él, sino —a lo sumo— por la misma Iglesia 15.

Como vemos, el caso de San Ignacio, respecto de sus *Ejercicios*, y el de Santa Teresa del Niño Jesús, respecto de su mensaje escrito, tienen más de una semejanza. En ambos casos, por encargo del respectivo santo, ha intervenido otra persona: el *traductor* en uno, y el *redactor* en otro. En ambos casos, la Iglesia ha tenido cierta intervención: en uno, al *dar su aprobación*, pedida de propósito por el mismo Santo; y en el otro, al *usar* por tantos años, y bajo la responsabilidad de los Superiores inmediatos de la Santa, al texto clásico 16. En ambos casos, finalmente, y esto es lo que quería hacer notar, la actitud de cada santo, respecto del texto oficial, se justificaría por *cierto inmediatez*: en tiem-

10 Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-36. La metahistoria tiene especial aplicación en el caso de una *santa de Iglesia*, como lo fué la de Lisieux.

11 MHSI, Mon. Ign. series II *Exercitia Spirituality*, pp. 138 ss.

12 *Ibid.*, pp. 160 ss. y 148 ss., respectivamente.

13 C. H. MARÍN, *Exercitia Spirituality secundum Romanorum Pontificum Documenta*, Edit. Librería Religiosa, Barcelona, 1941, p. 12, nota 25.

14 MHSI, Mon. Ign. series II, *Exercitia Spirituality*, p. 156.

15 *Ibid.*, p. 156: "...y dijo que nunca los defendería (los de latín), sino que la Iglesia los defendería de los contradictores". El texto portugués de este testimonio —más claro— en el *Memorial* del P. González de Cámara, MHSI, series IV, I, p. 309.

16 *Manuscrit autobiographiques* (o. c. nota 6), pp. 75-89.

po de San Ignacio, la *versio* latina tenía mayor eficacia, tanto por haber sido aprobada por la Iglesia, cuanto por estar escrita en una lengua más internacional, que aumentaba su radio de acción¹⁷; así como, en tiempo de Santa Teresa —inmediatamente después de su muerte— el texto retocado por su hermana era mucho más aceptable que el manuscrito¹⁸.

Pasada esa primera etapa de los Ejercicios, el texto castellano va prevaleciendo sobre el latino; y en él —en sus matices castellanos— hay que inspirarse para tratar de renovar y profundizar nuestro actual conocimiento de los Ejercicios. En modo semejante, la publicación de los manuscritos autobiográficos de Santa Teresa de Lisieux, significan otra etapa de su mensaje¹⁹; y en ellos hay que buscar una nueva —si fuera posible— inspiración para nosotros, a quien nos cuadra más el estilo espontáneo de la misma Santa, y no el inmediatista de su hermana²⁰.

* * *

Apresurarse a negar o, por el contrario, afirmar sin más la posibilidad de una nueva doctrina sobre el *caminito*, que se base en sus manuscritos autobiográficos²¹, tal vez implique olvidarse de definir —por cierto apasionamiento explicable— qué es lo que hace nueva a una *doctrina*: si para eso es necesario que cambie su contenido; o si basta que —hasta cierto punto— mejore su *expresión*, y se haga más apta para comunicar, en nuestro tiempo, el mismo contenido doctrinal.

Apréciase, por ejemplo, lo que ha significado para la actual concepción de una antigua devoción en la Iglesia, la del Sagrado Corazón Jesús, el descubrimiento de una nueva puntuación en un texto de la Escritura²². El texto de la *Vulgata*, por supuesto, con otra puntuación, todavía tiene su utilidad; pero la nueva puntuación es particularmente apta como para inspirar una concepción más profunda —si cabe— del Corazón de Jesús, y de su relación con la Iglesia, dentro del marco del mismo Credo Apostólico, y en su esquema trinitario²³.

Como se ve, hasta la Palabra de Dios —cuya revelación hace tiempo que está cerrada— puede ser más sugestiva, cuando se la descubre bajo una nueva expresión; y tal descubrimiento puede dar lugar a nueva sistematización del depósito revelado, que nos satisfaga más plenamente que otras sistematizaciones.

¹⁷ MHSI, series II, *Exercitia Spiritualia*, p. 160.

¹⁸ Cfr. nota 7, y el texto citado en ese lugar.

¹⁹ Cfr. RAM., 33 (1957), pp. 99-100.

²⁰ Cfr. M. MORÉ, *La Table des pêcheurs*, Dieu Vivant, 24 (1953), pp. 13-103.

²¹ Cfr. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Actualités Thérésiennes*, Ephém. Carm., 7 (1956), p. 534, nota 7; p. 537, y nota 11.

²² H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi: Die patristische Auslegung von Io., 7, 37-38*, Bibl., 22 (1941), pp. 269-302, 367-403. El tema lo retoma el mismo autor en uno de los capítulos de la obra colectiva, publicada bajo el nombre de J. STIERLI, *Cor Salvatoris* (trad. cast.), Herder, Barcelona - Buenos Aires, 1958, pp. 73-74. Esta nueva puntuación es aceptada por Pio XII, *Haurietis Aquas*, AAS, 48 (1956), p. 310.

²³ Cfr. H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, Herder, Freiburg, 1939, pp. 66-89. Edición castellana, Plantín, Buenos Aires, 1950.

En fin, estos y otros ejemplos de *doble texto* de una misma verdad esencial, pueden hacernos entrever la *novedad* que puede aportar, también en el plano doctrinal, aunque sólo sea desde el punto de vista sistemático, la publicación de los *Manuscrits autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*.

* * *

Volviendo al tema de la hagiografía, diríamos —como lo insinúa el título de este comentario— que Dios tiene su *providencia* especial en ciertos casos, y procede —diríamos— *por etapas*: cuando el ambiente histórico de un santo tiene ciertas exigencias momentáneas, las *respetamos de momento*; pero se *prepara de antemano* para poder —en otro momento— satisfacer las exigencias de otro ambiente.

Así es cómo la providencia de Dios, a la vez que *se encarna* en el tiempo —porque tiene necesidad de los hombres—, *puede trascenderlo* en favor de su Iglesia, que se extiende a todo tiempo, y que tiene la misma misión de maestra respecto de los hombres más diversos.

No es raro pues que esta providencia especial la tenga Dios precisamente para con *santos de Iglesia*, como un San Ignacio y una Santa Teresita, cuya misión magistral debe ser necesariamente *supra-temporal*, por más que ellos mismos estén condicionados a su propio tiempo.

ANALOGIA Y SANTIDAD CRISTIANA

Una de las últimas obras de Przywara, *Ignatianisch*¹, tiene, por de pronto, el interés de dar *forma definitiva* —si tal cosa es posible en un pensador como Przywara— a su concepción de San Ignacio de Loyola: son cuatro conferencias que, partiendo *todas desde fuera* (su ambiente teológico, su liturgia festiva, su obra, y su paralelo con San Agustín), tratan de llegar al *núcleo* de su espiritualidad.

Tal es el objetivo explícito de Przywara, expresado en su título, como él lo explica en su prólogo (pp. 7-8); y lo que sus críticos, en general, tienen en cuenta cuando juzgan su obra, sea desde el punto de vista histórico², sea el de la espiritualidad³.

Pero el objetivo implícito —y típico, diría, en la personalidad de su autor— trasciende la historia de San Ignacio, y también su santidad, y apunta a la santidad de *Cristo eterno*. Porque, como en otras obras similares del mismo autor⁴, en las cuales se contraponen grandes personajes del cristianismo, es la misma persona de Cristo la que, *en y más allá* de todas ellas, atrae la mirada de Przywara. De modo que su método hagiográfico, como el de su filosofía y teología, es la *analogía*: así como en y más allá (*in-über*) de los seres, está el Ser, así también en y más allá de todos los santos, está el Santo de los santos, Cristo nuestro Señor.

Algo de lo que digo se insinúa en las palabras que cierran el prólogo de este libro (pp. 8-9): por ejemplo, cuando dice que el título elegido es un anónimo —uno de tantos—, ya que el único que merece ser nombrado con su propio nombre es Cristo, *Todo en todos*. Y también, al final de la obra, cuando, después de haber contrapuesto a Ignacio y Agustín (pp. 109-129) y haberlos acercado (pp. 129-146), hace un último esfuerzo por elegir entre ambos, y no elige expresamente a ninguno de los dos; no lo dice expresamente, pero se ve que, para Przywara, es Cristo Nuestro Señor *el único que —comprehensor et viator—* ha solucionado perfectamente la alternativa —la última que acecha a todo santo— de la acción y de la contemplación (p. 147).

* * *

Toda la obra teológica de Przywara está dominada por la *Analogía entis*⁵, que caracteriza —a su entender— la filosofía del hombre (es decir, la que el hombre hace); y que, como vemos, también caracteriza su hagiografía. La ana-

¹ Knecht, Frankfurt a/M., 1956.

² Schol., 32 (1957), p. 607.

³ Arch. Hist. S. I., 25 (1956), pp. 629-631; Stim. d. Z., 159 (1956-1957), p. 314; Et. Phil., 12 (1957), p. 260.

⁴ E. PRZYWARA, *Augustinus: dieses Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934.

⁵ E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, München, 1932.

logía es la forma del pensar cristiano⁶ porque es la única manera de disponer al hombre para que piense como cristiano: "Ninguna otra... puede ser la forma de una filosofía verdadera de lo creado, sino sólo aquella que está incluida en el devenir: la *analogía* (como relación al *más allá* del Creador), y la *disposición* (como el continuo *ahora* del dejarse perfeccionar por parte de El). Tal es el verdadero presupuesto del cristianismo..."⁷.

Por tanto, no se puede entender una obra de Przywara, sin atender a su concepción de la analogía. En este esfuerzo previo —porque no es fácil entender a Przywara— prestará una ayuda oportuna el estudio de Alexander Marc, publicado precisamente cuando Przywara dió a conocer su obra: es un estudio claro, comprensivo, y todavía actual⁸. Otro estudio, complementario del primero, sería el de A. Favre, *La Philosophie de Przywara, métaphysique de la créature*⁹: enumera y clasifica las otras obras del mismo Przywara¹⁰, señala su sentido histórico e intuitivo (metahistórico, diría yo)¹¹, y las etapas de su formación; así como la importancia que en su vida intelectual tiene San Agustín. Un tercer estudio, sería el de A. Hayen, *La méthode et l'epistémologie du P. Przywara*¹²: aunque Hayen, como en sus otras críticas, va a lo suyo y, a propósito de Przywara, expone su propio punto de vista sobre la analogía y la metafísica.

Para conocer la concepción teológica de Przywara, hay que tener en cuenta otra de sus obras fundamentales, *Deus semper maior*¹³. Su autor le puso el subtítulo de *Theologie der Exercitien*; y alguien dijo que en realidad, era más bien *su teología, expuesta a propósito de los Ejercicios*. Sea lo que fuere, ya se ve que no se puede prescindir del estudio del *Deus semper maior*, si se quiere entender mejor el *Ignatianisch* del mismo autor.

Además, el *Deus semper maior* de Przywara es complementario de la *Analogía Entis*: si ésta expone, como dije, la filosofía que puede hacer el hombre, aquél desarrolla la *lógica de Dios* en la historia del hombre y, por tanto, el *Logos* —como dice el mismo autor— de los Ejercicios de San Ignacio¹⁴.

Para conocer el *sentido histórico* de Przywara, y apreciarlo mejor en su

⁶ Cfr. E. PRZYWARA, *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, Schol., 15 (1940), pp. 339-362, 508-532.

⁷ E. PRZYWARA, *Essenz-und Existenz-Philosophie, tragische Identität oder Distanz der Geduld*, Schol., 14 (1934), p. 542.

⁸ ALEX. MARC, *Principe et méthode de la métaphysique*, Arch. de Phil., 11 (1935), pp. 303-328.

⁹ Rev. Néosc. de Phil., 37 (1934), pp. 65-87.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65, nota.

¹¹ *Ibid.*, pp. 76-79. Como veremos luego, es muy importante tener en cuenta el sentido histórico —metahistórico, diría yo— de Przywara.

¹² Rev. Neosc. de Phil., 37 (1934), pp. 345-364.

¹³ Freiburg, 1938-1940.

¹⁴ El mismo Przywara publicó un resumen de esta obra tan difícil —por lo densa— en *Zeitsch. f. Asz. und Myst.*, 13 (1939), pp. 81-93. Otro resumen ideológico, limitado a las ideas antropológicas de Przywara, lo hizo CHASTONAY, en *Stim. d. Zeit*, 134 (1938), pp. 270-272.

actual *Ignatianisch*, hay que tener en cuenta su otra obra fundamental, *Augustinus*¹⁵: ambas se parecen en más de un aspecto.

* * *

Hasta aquí me he limitado a señalar lo esencial de la obra escrita de Przywara, que hay que tener en cuenta en cualquier lectura del mismo.

Para una lectura más profunda, convendría atender a sus otras obras sobre el hombre: *Humanitas*¹⁶, y la que ya se anuncia como de inminente publicación, con el título de *Mench*; y también sus antiguos artículos, publicados — antes de la última guerra— en *Stimmen der Zeit*¹⁷.

En la línea teológica, habría que tener en cuenta su última obra exegética, *Alter und Neuer Bund*¹⁸.

Y en la línea filosófica, su última obra *In und Gegen*¹⁹, a la que pronto se añadirá otra, anunciada con el título de *Abendland*, y con el sugestivo subtítulo de *Eine Metaphysik*.

Lo esencial de Przywara se encontrará en cualquiera de sus obras, aún tomadas por separado, porque él no sabe callarlo, ni quiere ocultarlo. Pero hay matices que no siempre sabe concretar con la misma precisión, y que se pueden encontrar mejor expresados en una obra, y no en otra.

* * *

Lo esencial de Przywara, como ya lo dije, es la analogía. No cualquiera, sino la que él quiere expresar con su tan repetido estribillo: *in-über...* en y más allá de todo lo que vamos encontrando, está el *Todo*.

Es la expresión —si no me equivoco— de la *insatisfacción total* en una creatura, y el *deseo absoluto* de Dios. Tal vez de esta manera de concebir el ideal del pensamiento humano, se origina la insuficiencia de cualquier palabra humana; y la necesidad —que parece sentir especialmente Przywara— de escribir cada día más acerca del mismo tema.

También de aquí podría nacer la necesidad de ir recorriendo, una a una, todas las creaturas, para poder sentir, cada vez más fuerte, el impulso hacia Dios que las trasciende a todas. Y, tratándose de buscar la santidad cristiana, la conveniencia de fijarse en tipos de santos más totales —como lo serían Agustín, e Ignacio— para, en y más allá de ellos, encontrar a Cristo nuestro Señor.

Este sería el valor humano de la analogía, en la hagiografía cristiana.

¹⁵ Cfr. nota 4. La traducción castellana, *San Agustín: Trayectoria de su genio y textura de su espíritu* (trad. de L. Cilleruello, Rev. de Occid., Buenos Aires, 1949), es un modelo de traducción, que sabrá apreciar quien conozca, en el original, el estilo literario de Przywara.

¹⁶ Glock und Lutz, Nürnberg, 1952. Cfr. *Razón y Fe*, 154 (1956), pp. 77-91.

¹⁷ *Tragischer, analogischer und symbolischer Mensch*, *Stim. d. Z.*, 129 (1935), pp. 338-341; *Mensch als Transzendens*, *ibid.*, 130 (1936), pp. 448-457; *Mensch als Mitte oder Entscheidung*, *ibid.*, 133 (1937), pp. 191-194.

¹⁸ Herold, Wien, 1956.

¹⁹ Glock und Lutz, Nürnberg, 1955.

ANALOGIA: BUSQUEDA Y CONDESCENDENCIA DE DIOS

La obra de Moré-Pontgibau, *Du fini à l'Infini*¹, título más bien solemne, tiene un subtítulo más modesto, *Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, y que señala el alcance de esta obra: no es una obra completa y definitiva, sino una introducción; ni trata del tema de Dios en toda su amplitud, sino sólo su conocimiento por parte del hombre.

Dentro de estas limitaciones, que su mismo autor le ha puesto, la obra es clara, ordenada y bien trabada en todas sus partes, de lectura fácil e interesante. Abundan las *introducciones* parciales, y los *resúmenes* o recapitulaciones de lo anteriormente explicado con más amplitud: la conclusión del capítulo tercero, resume muy bien el pensamiento del autor acerca de la analogía natural (pp. 92-97); y toda la primera parte del último capítulo, resume el libro entero (pp. 171-193); así como el panorama del ateísmo en el mundo moderno y de sus causas, que cierra el libro, es una buena diagnosis de un aspecto importante de nuestra época (pp. 194-202). Un apéndice, de dos páginas (pp. 203-204), quiere ser un juicio definitivo y comprensivo al máximo, de un autor de tanta importancia en el tema como Le Roy.

* * *

Me referiré primero a las limitaciones que yo he podido notar en esta obra (y que no se justifican enteramente, ni siquiera en una introducción); y luego indicaré las *pistas de trabajo* que creo encontrar en ella.

La *bibliografía* es casi exclusivamente francesa: se mencionan nombres de autores españoles (tomistas clásicos); y alguno que otro alemán (tal vez sólo dos, von Balthazar y Dom Vornier), pero siempre en traducciones francesas. Nunca se menciona a Przywara, cuya obra, *Analogia entis*, podrá ser tal vez difícil de leer, pero que es importante conocer para el tema del libro. De los autores españoles, cita a Ramírez, pero no tiene en cuenta su último estudio sobre la analogía de atribución en Santo Tomás².

De Moré-Pontgibaud sigue a Cayetano; y, aunque le pone sus reparos (pp. 41-42, 84) no menciona el reparo fundamental que, por ejemplo, le hace Gilson en *Cajétan et l'existence*³. Y aunque estudia a Suárez detenidamente, y hasta con benevolencia (pp. 83 ss.), los suarecianos que cita son autores clásicos de *manuales* (Delmas, Descoqs...), y no modernos investigadores del pensamiento

¹ Aubier, Paris, 1957.

² El artículo citado de Ramírez es de 1922. Pero no se cita el del mismo autor, *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, *Sapientia* (La Plata - Argentina), 29 (1953), pp. 166-192. Este artículo tiene especial importancia en la historia del tomismo contemporáneo.

³ E. GILSON, *Cajétan et l'existence*, *Tijdsch. v. Phil.*, 15. (1953), pp. 267-286.

de Suárez que, como Iturriz, lo hacen con el aparato crítico y los métodos históricos que dan cierta objetividad a nuestra interpretación de los autores clásicos. Por ejemplo, de Iturriz, habría que conocer y citar sus *Estudios sobre la Metafísica de Fco. Suárez* 4.

Finalmente, si se quiere hacer obra de introducción, no conviene aseverar con demasiado seguridad tesis discutibles: como por ejemplo, que la analogía de atribución *no puede ser intrínseca* 5.

* * *

Pasemos a lo bueno del libro: lo mejor del mismo es su parte teológica. El autor insiste en el cambio de perspectiva que importa el paso de la analogía filosófica a la teológica: en la primera, hay una *ascensión*, que implica una *abstracción*, que se domina a medias en un esfuerzo constante de síntesis con la realidad; en la segunda analogía, la teológica, hay un *descenso*, o más bien una *condescendencia* (personal y concreta) que nos pone en el centro de nuestro objetivo, y no sólo hace que lo conozcamos, sino que lo vivamos (p. 122, y *passim*). El autor insiste mucho en esta contraposición; y su insistencia es legítima, porque es una de las expresiones posibles de la relación entre la razón y la fe 6.

A este respecto, podría tal vez desarrollarse más la idea de Rousselot, tan discutida en su tiempo, de la inteligencia como facultad de lo divino. Moré-Pontgibau lo cita y lo aprueba (pp. 76-77, y *passim*), pero no lo sigue hasta el fin de su pensamiento, y por eso tal vez separa demasiado la analogía filosófica de la teológica, como un crítico se lo ha notado 7.

Como interpretación del tomismo, la de Moré-Pontgibau es tradicional. Por eso, sin tocarla en lo positivo que tiene, tal vez se la podría completar teniendo en cuenta un texto de Santo Tomás poco citado: el del capítulo III *De Ente et Essentia* 8. En este texto, Santo Tomás considera tres estados de una esencia o naturaleza: el uno *abstracto*, el otro *concreto* (los dos únicos estados o consideraciones de los comentaristas clásicos), y el tercero (que es el más importante para Santo Tomás), que el Doctor Común llama *absoluto*. La importancia de esta triple distinción es grande, porque ella no se adecúa con ninguna de las

4 J. ITURRIZ, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, Estudios Onienses, 1949. Estas deficiencias en la bibliografía pudieron haberse evitado con la colaboración de alguno de los muchos discípulos que tiene de Moré-Pontgibau.

5 Cfr. O. VARANGÓT, *Analogía de atribución intrínseca en Santo Tomás*, Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 299 ss.

6 Cfr. U. VON BALTHAZAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, según el comentario que de él hacemos algunas páginas más abajo. Y, del mismo autor, *La esencia de la verdad*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1955, cuando distingue, por ejemplo, entre la verdad que *lleva a Dios*, y la verdad que *viene de Dios* (p. 18).

7 Cfr. Nouv. Rev. Théol., 80 (1958), p. 309.

8 Cfr. M-D.ROLAND-GOSSELIN, *Le de Ente et Essentia* (texte, introduction, notes et études historiques), Vrin, Paris, 1948. Otras ediciones, como la de Mandonnet, lo ponen como capítulo IV.

interpretaciones clásicas de los tres grados de abstracción, sino que las trasciende a todas.

Por ejemplo, cuando Moré-Pontgibau, refiriéndose a Santo Tomás, dice que éste "quiere eliminar cualquier forma secundaria de analogía que no se pueda aplicar correctamente a Dios: por ejemplo, toda atribución que refiriera a Dios y a la creatura a un término lógicamente anterior —multa ad unum—. . ." (p. 93), tiene razón desde su punto de vista, que considera solamente el plano *abstracto*; pero se olvida el punto de vista *absoluto* de Santo Tomás (en el texto mencionado en *De Ente et Essentia*, cap. III), y por eso no lo interpreta adecuadamente. En *absoluto*, hay algo común entre Dios y la creatura; pero no lo hay en *abstracto* ni, mucho menos, en concreto. Y se podrían citar textos de la *Summa Theologica* que explícitamente hablan en esta forma.

El libro, pues, de Moré-Pontgibau es una buena introducción a un problema que ha cobrado tanta actualidad como el de la analogía. Y el planteo que hace de la cuestión, al mostrar la convergencia de las dos líneas, la una que *va del hombre a Dios* y orienta su *búsqueda*, y la otra que *viene de Dios*, y marca su *condescendencia*, es un buen comienzo.

TEOLOGIA DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO IGNACIANO

La última obra en francés de Urs von Balthazar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*¹, tiene un título algo más sugestivo en su original alemán: *Gottesfrage des heutigen Menschen*²; y que representa mejor la personalidad de su autor, cuestionador eterno de la verdad, aún de la ya poseída, para poseerla mejor³.

Es de notar la variedad de lenguas en que se editan sus obras: quiere decir que von Balthazar es un autor interesante en cualquier lengua. Pero también es notable la variedad de sus obras: mejor sería decir, la variedad de títulos de sus obras, porque todas ellas apuntan a un único tema fundamental, el cristológico, que es el principio teológico ordenador de sus más variados escritos⁴; mientras la oración es el principio práctico fundamental de su investigación teológica⁵.

Parecerá raro que, tratando de juzgar el libro de un teólogo o de un filósofo, hable yo de su vida de oración. Puede ser que hoy parezca raro. No lo era en el pasado, cuando los teólogos y filósofos de mayor influjo en su tiempo, eran santos: los Santos Padres, los grandes Doctores escolásticos. Entonces se decía de ellos que, no sólo eran hombres de oración, sino oraciones vivientes⁶. De modo que no debo temer insinuar algo semejante de un contemporáneo que, como von Balthazar, no se recata de hablar continuamente, en medio de sus disquisiciones especulativas, del tema de la oración⁷; y que dedica a este tema un libro especial, el último que le conozco, publicado en alemán, *Das betrachtende Gebet*⁸.

* * *

Hecha esta rápida presentación del autor, no pretendo a continuación estudiar su obra, sino indicar *pistas de trabajo*. Ante todo, un dato importante: von Balthazar no está entero en ninguna de sus obras por separado, porque quiere estar presente en todas ellas a la vez: "no todos los teólogos están obligados a escribir un tratado completo de teología. Pero todos deben tener constantemente ante sus ojos la totalidad... de la verdad, e implicarla en cual-

¹ Desclée, Paris-Brugges, 1958.

² Herold, Wien, 1956.

³ Cfr. U. VON BALTHAZAR, *La esencia de la verdad*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1955, pp. 10 ss.

⁴ Cfr. A. BEGUIN, préface à *La Théologie de l'histoire*, Plon, Paris, 1955, pp. 17 ss.

⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁶ Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *In I Reg. XIII, 2*: "Praedicator veritatis tantae caritatis esse debet ut instanti desiderio non petitor, sed petitio esse sentiat" (Migne, P. L., 79, col. 338).

⁷ *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (o. c. nota 1), pp. 64, 113-114, 116-118, 120-121, 126, 211, 292-294, 304, etc.

⁸ Johannes Verlag, Einsiedeln, 1955. Cfr. *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 79 (1957), pp. 251-252.

quier expresión de su pensamiento"⁹. Como dije, es un perpetuo cuestionador de la totalidad de la verdad que posee, que nunca pierde de vista el ideal global de su vida intelectual: la unidad de la filosofía y de la teología, la visión unitaria del mundo filosófico-teológico¹⁰. Por eso, aunque a veces parte en dos la publicación de una obra —como lo ha hecho en *La esencia de la verdad*—, no quiere que su lector se contente con una sola de esas partes¹¹. Y cuando, antes de hacer la teología de un tema, hace su filosofía, él mismo nos advierte que su filosofía dice más cuando se la lee a la luz de su teología¹².

Otro dato, necesario para su estudio, es que sus traducciones siempre pueden aportar algún elemento interesante, que no estaba en el original. Por ejemplo, el prefacio de A. Beguin en la traducción francesa, *La théologie de l'histoire*¹³, que nos presenta al autor en plena actividad literaria y personal (pp. 9-13); nos señala la formación que recibió en su juventud (pp. 13-14); y su doble actitud, de atención a la palabra de Dios, y de oración, que manifiesta en todos sus escritos (pp. 14-16); y termina señalando, dentro del cristocentrismo de von Balthazar, sus tres temas fundamentales, el cristiano en la Iglesia, una escatología caracterizada por el infierno y, finalmente, el drama de la existencia, la historia y la verdad (pp. 17-22). Recomiendo este prefacio de Beguin, porque me parece exacta su interpretación del principio unificador de la obra de von Balthazar: su cristocentrismo, y su vida de oración¹⁴.

Es interesante notar, a este mismo respecto, que la vida interior de von Balthazar se expresa mejor en las vidas ajenas que escribe: quiero decir que él busca expresarse en ellas; y como no logra agotarse en ninguna, no cesa de escribir vidas de otros¹⁵.

Tal vez fuera mejor decir que von Balthazar no trata de expresarse tanto a sí mismo, cuanto expresar el misterio de Cristo, Hombre-Dios, en quien la naturaleza humana está en su verdadero sitio. Porque el problema de von Balthazar es, en realidad, el de la naturaleza y la gracia¹⁶. Y entre esos dos términos, no busca una síntesis abstracta, algo que sea como el término común a ambos¹⁷, porque la única síntesis admisible entre la naturaleza y la Gracia es,

⁹ Cfr. *La Théologie de l'histoire* (o. c. nota 4), p. 155. La frase está tomada de un capítulo añadido a esta edición francesa, y que tiene por sugestivo título, *La tâche de la théologie* (pp. 141-162).

¹⁰ Cfr. *La esencia de la verdad* (o. c. nota 3), p. 17.

¹¹ *Ibid.*, pp. 18-20.

¹² *Ibid.*, pp. 20-21.

¹³ O. c. nota 4.

¹⁴ Como nos advierte Beguin (p. 16), y quiero insistir en ello porque, tratándose de un especulativo tan profundo, resulta un dato muy curioso, en von Balthazar hay algo que no se explica desde un punto de vista meramente intelectual, algo interior, espiritual, que brota de las sombras fecundantes de la oración.

¹⁵ Cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), p. 389.

¹⁶ Cfr. E. GUTWENGER, *Natur und Übernatur: Gedanken zu Balthazars Werk über Barthsche Theologie*, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 75 (1953), pp. 82-97.

¹⁷ Cfr. *Théologie de l'histoire* (o. c. nota 4), p. 195: "Ce n'est pas par une vague et indéfinie synthèse de la nature et de la surnature... d'où sortirait quelque troisième terme, commun avec les deux autres".

para este autor, la que se manifiesta en concreto: en Cristo, en el Verbo del Padre, presente en la carne... El es la *analogía entis* hecha concreta¹⁸. Para von Balthazar, la Encarnación es pues el hecho fundamental, no sólo en la historia de la salvación, sino también en la historia del pensamiento humano: después que Dios ha tomado una naturaleza humana, "en adelante, allí solamente se podrá descifrar qué es en verdad ser hombre a los ojos de Dios"¹⁹.

Como se ve, estas ideas de von Balthazar, son fundamentalmente las mismas que hemos encontrado más arriba en Przywara: las frases típicas de este autor, como *in tanta similitudine, maior dissimilitudo*, y *Deus semper maior*, recurren con frecuencia en los escritos de von Balthazar, casi en el mismo contexto doctrinal, pero, si se quiere, con mayor claridad²⁰.

Naturaleza y gracia, libertad y providencia, acción y contemplación, trascendencia e imanencia, razón y fe, tradición y actualidad, verdad que nos conduce a Dios y verdad que nos viene de Dios: en todas estas antinomias y en otras —pues abundan en la obra de von Balthazar— la solución no es un término común y abstracto respecto de los extremos en cuestión, sino un hecho concreto, que recoge uno de los términos (el puramente humano), para iluminarlo y enriquecerlo con el otro término (el divino)²¹.

La teología no es, pues, para von Balthazar, una simple mezcla de razón y de fe, sino la mediación (y no un término medio abstracto) entre la adoración inmediata de la Palabra divina en la palabra humana; y la obediencia inmediata al Verbo en la existencia cristiana²². En la teología, del dato de razón adquiere un *sentido de fe*, diferente del que tenía en la religión natural²³. Por eso, en la teología, se da un progreso en profundidad vital, de asimilación personal, y no en extensión meramente lógica, por deducción racional²⁴. Y su actualización no es propiamente una nueva interpretación, ni una nueva formulación, sino volver siempre a su plenitud concreta original²⁵, buscando, en las fuentes tradicionales, la fuente original y viva que salta hasta la vida eterna²⁶.

Estas pinceladas de su teología, tienen sus reflejos en el *hombre* de von

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 195: "En dernier lieu et en définitive il n'y a qu'une seule synthèse dans laquelle Dieu a fixé son rapport avec le monde: le Christ, le Verbe du Père, présent dans la chair. C'est Lui qui est la mesure de toute proximité et de toute distance. Il est l'*analogía entis* devenue concrète..." Estas últimas frases nos recuerdan a Przywara, y su concepción de la santidad cristiana, de la cual hemos hablado en el comentario anterior, titulado *Analogía y santidad cristiana*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 196.

²⁰ *Ibid.*, pp. 170, 189, etc.

²¹ También la teoría tradicional de la analogía sabe que el abstracto es sólo una etapa en la búsqueda de la verdadera solución. Lo demuestra el hecho de haber dado dos definiciones al término análogo: la una —partim idem, partim diversum—, en la cual lo abstracto parece prevalecer; y la otra —simpliciter diversum, secundum quid idem—, en la cual lo concreto vuelve por sus fueros. Véase un poco más adelante, nota 29.

²² *Théologie de l'histoire* (o. c. nota 4), pp. 147-148.

²³ *Ibid.*, pp. 197-199.

²⁴ *Ibid.*, p. 186.

²⁵ *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (o. c. nota 1), p. 279.

²⁶ *Théologie de l'histoire* (o. c. nota 4), p. 161.

Balthazar: el cristiano no es una mezcla de naturaleza y gracia, sino una nueva creatura, en la cual no se niega el aspecto natural, pero se sabe que está muy por debajo de su verdadero estado actual²⁷. La gracia no anula el discurso natural, pero lo hace partir de otro punto, que no es ya una indigencia, sino una plenitud²⁸.

Estas frases de von Balthazar tienen su sentido exacto en un planteo concreto de la relación entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe; por eso, quienes estén acostumbrados a un planteo abstracto, tal vez se puedan escandalizar²⁹.

* * *

Una última palabra, sobre el valor espiritual de la última obra que hemos recibido de von Balthazar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*.

Alguien dijo que es una meditación teológica³⁰. Más exacto sería decir que es el fundamento teológico de cualquier oración mental. Más exactamente hablando, sería el Principio y Fundamento de unos Ejercicios espirituales, los de San Ignacio³¹.

El tema del *hombre y Dios*, o mejor, del hombre visto desde el punto de vista de Dios, que resume el Principio y Fundamento de San Ignacio, es también el resumen (y el título de la edición francesa) de este libro de von Balthazar. El *hombre* es el centro del universo, pero —en el sentido exacto del Principio y Fundamento— como siervo de Dios (p. 69). El *cosmos* no es solamente su reinado, sino su cuerpo místico natural (p. 89), del cual no puede desprenderse, ni siquiera por amor de Dios.

Tal es la visión del hombre que nos ofrece von Balthazar: es el tema del capítulo segundo de esta obra (en su primera parte), subdividido en tres partes: el hombre, que da sentido a todo lo que encuentra; el hombre solidario —por su cuerpo— con el cosmos; y el hombre abierto —por su espíritu— a Dios.

El tema de *Dios*, esencial en esta concepción cósmica del hombre, se des-

²⁷ *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, pp. 148-149.

²⁸ *Théologie de l'histoire*, pp. 174, 197.

²⁹ Usando la palabra *escándalo* en su sentido literal de *tropiezo*. Para no tropezar en estas frases de von Balthazar, hay que levantar la mirada a un planteo que ni es abstracto ni concreto, sino absoluto: el planteo de Santo Tomás en su maravillosa obra *De Ente et Essentia* (cfr. la edición crítica de M. D. ROLAND-GOSSELIN, Vrin, Paris, 1948, pp. 24-29). Me refiero al capítulo III (en otras ediciones, IV). Nótese que, aunque S. Tomás comience con un doble planteo, el absoluto y el abstracto, luego le agrega el tercer planteo posible, el concreto. Nótese que, aunque tiene en cuenta el planteo abstracto, no le da la preeminencia, ni se detiene especialmente en él; ni pasa, en definitiva, al planteo concreto, sino que su objetivo es siempre el planteo absoluto. Nótese finalmente que este triple planteo —y no el que parece más tradicional, meramente dual, entre lo abstracto y lo concreto— es el preferido por Santo Tomás en todas sus obras.

³⁰ RSP.T., 41 (1957), pp. 529-530.

³¹ No puedo decir —me faltan datos explícitos— que tal haya sido la intención de von Balthazar en este libro. Pero se puede asegurar que —por la formación espiritual recibida en su juventud— los Ejercicios espirituales de San Ignacio han influido profundamente en sus ideas actuales, y que los conoce y estima profundamente. Cfr. U. VON BALTHAZAR, *Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957, pp. 311-312.

arrolla sobre todo en el capítulo primero de la segunda parte, donde trata del *Deus semper maior* (pp. 196-208), que le inspira páginas llenas de fervor, que son una verdadera oración (pp. 228-235); y que se resumen en *el misterio de la distancia cada vez mayor*, que llena la obra de Przywara, y que también está presente en esta obra de von Balthazar (p. 235).

Hasta aquí lo que este libro tiene de parecido con el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios espirituales. A lo que se podría añadir que el tema del *hombre*, que constituye la primera parte de este libro, coincide fundamentalmente con la primera parte de su obra fundamental, *La esencia de la verdad*, ya publicada³²; mientras el tema de *Dios*, objeto de la segunda parte, podría coincidir con la segunda parte, aún no publicada, de la misma *Esencia de la verdad*³³.

Lo que sigue de *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, igualmente interesante y con el mismo valor espiritual, excedería los términos del *Principio y Fundamento*, pero quedaría dentro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Me han llamado la atención, sobre todo, dos ideas, objeto de sendos capítulos: *Perdition*, centrado en el problema teológico del infierno (pp. 239-280); y *Le sacrement du frère*, sobre el amor al prójimo (pp. 281-306).

El *infierno* de que nos habla von Balthazar, no es precisamente el que cuadraría dentro de la *Primera semana* de los Ejercicios, sino otro —igualmente teológico— que es el infierno del cual nos habla el *Credo*, en la frase “descendió a los infiernos”, aplicada a Cristo nuestro Señor; y que, por tanto, pertenecería al tránsito entre la *Tercera* y la *Cuarta semana* de los mismos Ejercicios³⁴.

Acerca del *amor al prójimo* —que sería un tema de *Segunda semana*— me parece notable la manera cómo von Balthazar explica su sentido concreto y personal (pp. 296-297), y cómo se hace Dios presente en él. De ahí el título del capítulo, *El sacramento del hermano*: “Ese encuentro que hace del hermano un prójimo (nótese que, en esta forma, von Balthazar quiere decirnos —con mucha agudeza— que ser *prójimo es más* que ser hermano), proyecta sobre él un haz de luz que lo distingue de los demás seres que lo rodean, y que pudieran ser objeto de nuestro amor; y hace de él alguien que, por su sola presencia, exige imperiosamente ser amado. Ese encuentro hace de él el *portador de un llamado* de Dios a mi respecto, *sacramento de una palabra* que Dios, en ese momento, me dirige en persona” (p. 297).

Con lo dicho, creo haber justificado el título dado a estas mis observaciones al *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*: esta obra de von Balthazar es realmente un comentario, teológico y moderno, del *Principio y Fundamento* ignaciano.

³² O. c. nota 3. La edición francesa se ha publicado con el título de *Phénoménologie de la vérité*, Beauchesne, Paris, 1952. El original alemán es *Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln.

³³ *Ibid.*, pp. 18-22 de la edición castellana.

³⁴ El mismo sentido profundo de este descendimiento de Cristo a los *infiernos*, como típico de la obra redentora de Cristo, y como característico en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, lo hemos encontrado en G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace*, Aubier, Paris, 1956. Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 342, 346.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARD WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*. (282 págs.). Desclée, Paris, 1958.

Este libro, que conocíamos en su original alemán, como parte del *Symposion* (Jahrbuch für Philosophie, Band II, 1949), y en tirada aparte *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* (Alber, Freiburg, 1949), nos llega ahora en su traducción francesa. Como dije en otra ocasión (Cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958), pp. 95, 99), es uno de los mejores comentarios de *Jaspers* que conozco. Es también una profunda interpretación de *Santo Tomás*, que trata de explicitar su concepción del hombre, del mundo, y de Dios. Pero, sobre todo, es una admirable exposición de la *filosofía perenne*: y en este aspecto quisiera ahora detenerme, dejando para otra ocasión el tratar más específicamente del aspecto jasperiano y del tomista.

La *realidad metahistórica*, diría yo, de la filosofía perenne, es uno de los objetivos más importantes de esta obra de Welte (pp. 268-169). Y lo logra, porque su método de interpretación es precisamente el que caracteriza a la filosofía perenne: buscar la *intención* (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 360-362) y no meramente la doctrina de los autores que se suceden en la historia del pensamiento humano (p. 20); escuchar a cada uno por separado, en sus propias categorías, prestando atención al espíritu que los trasciende metahistóricamente (pp. 15, 109), y que, como origen común a todos ellos, los antecede (pp. 109-110); no contentarse con ver las importantes diferencias que median entre algunos personajes excepcionales que caracterizan a ciertas y determinadas épocas de la historia humana, sino también proponerse —como tarea más importante— descubrir sus parentescos profundos (p. 124); seguir paso a paso a un autor, para poder asimilarlo, transformando su pensamiento en el propio, para entenderlo mejor sin deformarlo (pp. 16, 110-111, 247).

El *principio de interpretación* de los grandes maestros debe deducirse del principio pedagógico de su magisterio, porque un intérprete fiel es aquel que primero se hace discípulo del maestro que debe interpretar. Ahora bien, un maestro no pretende comunicar meramente un sistema, sino sobre todo un espíritu (cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 95-101). De modo que su interpretación debe ser una *interiorización en su espíritu* o intuición fundamental, y no solamente una aceptación externa de su sistema doctrinal (pp. 263-264).

La *actitud* de Welte, no sólo respecto de Santo Tomás, sino también de *Jaspers*, es la misma que el Doctor común tomaba respecto de todos los filósofos que lo precedieron: una *benevolencia esencial* respecto de cualquier pensador, también cuando es un adversario; y el *deseo de colaborar* con el mismo en todo