

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

lo que diga de verdad (cfr. Santo Tomás, In II Met., lect. I, n. 275. Cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), p. 101, nota 20).

En su *introducción*, Welte expone los principios de su método de interpretación (pp. 11-18): aquí se aprecia la coincidencia de espíritu entre nuestro autor y el Doctor común de la Iglesia, tal cual éste se manifiesta en los textos antes mencionados. Este espíritu campea en todo el libro de Welte, desde la primera página hasta la última, tanto en la primera parte, consagrada al *Proceso trascendental, según la filosofía de Karl Jaspers* (pp. 19-107); como en la segunda parte, consagrada al mismo *Proceso trascendental, en la antropología de Santo Tomás* (pp. 109-261). Cierra el libro una magnífica conclusión, en la cual Welte presenta la *fe filosófica* bajo un aspecto que trasciende el sentido jasperiano, y que encaja perfectamente con el sentido tomista; o sea, con el sentido que tendría en el tema del conocimiento de Dios, dentro de la filosofía perenne; y como introducción a la fe cristiana (pp. 261-278).

La *tesis histórica* de Welte es que, también en este asunto del conocimiento de Dios, como en otros fundamentales del hombre, la filosofía perenne se ha transparentado en *dos experiencias* distintas, la jasperiana y la tomista (p. 152); o mejor, en *dos expresiones* igualmente fundamentales —como diremos después— la, una *más metafísica*, y la otra *más fenomenológica*. Esta filosofía perenne, que no se identifica totalmente con ninguna de sus manifestaciones históricas (p. 268), reconoce el valor representativo de algunas de sus formulaciones concretas (p. 260); y facilita la comunicación esencial entre ellas, sea que se parta de la forma medieval para entender la moderna, sea que se marche en sentido contrario, con tal que siempre se superen las diferencias —inevitables— de expresión, y se atienda a la verdad única y universal (p. 152).

En este asunto del conocimiento de Dios, continúa asegurándonos Welte, Santo Tomás habría expresado los *principios estructurales* del proceso trascendente, fundándolos directamente en la relación del hombre al ser, sin llegar a expresarlos plenamente también en su realización concreta (p. 179); mientras que Jaspers habría precisamente descrito *la misma realización* de ese proceso trascendental (pp. 153-154, 167, 171, 235 nota, 267, *passim*).

Diría, resumiendo la tesis metahistórica de Welte, que Santo Tomás se ha expresado en *categorías metafísicas*, al razonar las pruebas de Dios; mientras que Jaspers se ha mantenido en *las categorías fenomenológicas* al describir su experiencia trascendental, y definirla como una fe filosófica. Esta última expresión, como otras de Jaspers, tiene sus aspectos criticables (p. 264); pero también los tiene, para un moderno no iniciado, algunas de las expresiones, demasiado abstractas, de Santo Tomás. Y así como para entender mejor, hoy en día, a Santo Tomás, hay que explicitar los *elementos implicados* en su metafísica (pp. 233-234), así también, para entender benévolamente a Jaspers, basta completar sus descripciones puramente fenomenológicas con ciertos *elementos presupuestos* necesariamente en las mismas (p. 97).

Lo dicho basta para dar a entender la riqueza de esta obra magistral de Welte. La redacción de la misma respeta inteligentemente las frases-claves de los autores estudiados, porque los glosa de continuo. Véase, por ejemplo, el es-

udio de los textos de Santo Tomás *In De Anima* (completado con los textos paralelos de *De Veritate*) acerca del hombre y su mundo (pp. 110 ss.): es una notable asimilación del pensamiento tomista, traspuesto en lenguaje moderno, como primera aproximación de Santo Tomás a Jaspers (pp. 123-124, 150, 151).

Pero, además, Welte se muestra muy hábil en buscar los elementos implicados —fenomenológicamente— en la concepción tomista, de por sí más bien metafísica: véase, por ejemplo, cuando trata de descubrir la intervención de la voluntad en todos los actos de la inteligencia, siendo así que Santo Tomás expresamente la admite solamente a propósito de los juicios no-evidentes (pp. 230-ss., 234-235). En esta posibilidad, tan sutilmente descubierta en las expresiones tomistas, se insertará luego una interpretación benigna de la fe filosófica jasperiana (pp. 235-238).

En cuanto a Jaspers, Welte demuestra su habilidad de intérprete en saber descubrir el sentido positivo —metafísico— de muchas de sus negaciones, tan propias —por lo demás— del lenguaje fenomenológico humano (pp. 136, *passim*).

La traducción francesa, para respetar mejor el sentido de ciertas palabras del original, indica (entre paréntesis) las palabras alemanas más difíciles de traducir.

La bibliografía del comienzo, selecta, dividida en cinco grupos, comprende: 1. *obras filosóficas* de K. Jaspers, hasta 1938; 2. *traducciones francesas* hasta 1957; 3. *estudios* sobre K. Jaspers; 4. *obras y ediciones* de Santo Tomás; 5. *estudios* neotomistas más importantes.

Lo único que he echado de menos en este libro, desde el punto de vista metodológico, es un índice de tecnicismos, modernos y medievales, que habría facilitado mucho la consulta de este rico libro. No podía formar parte de la publicación original (que era parte de un *Symposium*, como dije al principio); pero sí pudo haberse realizado, con ocasión de su traducción al francés. Podemos esperar que tal cosa se realice en una edición ulterior, como esta obra se lo merece. Y no dejamos de desear una buena traducción castellana.

* * *

El tema de este libro es el del conocimiento de la existencia de Dios; pero, tal cual lo trata Welte y teniendo en cuenta su objetivo de interpretar la fe filosófica de Jaspers y ver hasta qué punto es asimilable dentro de la filosofía tomista, *el verdadero problema* se halla en el plano antropológico, y consiste en las relaciones de la inteligencia con la voluntad. Y la *tesis* de Welte es que la voluntad trasciende a la inteligencia, precisamente en el caso de Dios, completándola en su obrar (pp. 236-237, 239). Y la *razón* sería que, mientras la voluntad puede tender directamente a lo espiritual, la inteligencia —como encarnada— sólo puede referirse a su objeto espiritual a través de lo sensible (pp. 237-238). En otras palabras, el amor de la voluntad respeta lo positivo del ser espiritual amado, tendiendo directamente a él; mientras la inteligencia, al querer hablar del mismo, tiene que valerse de negaciones (pp. 238-239).

Hasta aquí, no tengo ninguna dificultad. Pero para seguir profundizando en las relaciones entre la voluntad y la inteligencia, sería necesario distinguir me-

por entre el *plano antropológico* (en sentido filosófico moderno), y el *plano psicológico*. En realidad, por los textos de Santo Tomás que cita, Welte se mantiene más bien en este segundo plano, y no penetra enteramente en el otro.

En este mismo *plano psicológico*, Welte debiera definir con mayor precisión qué entiende por libertad. A momentos me parece que la identifica, sin más, con la voluntad como naturaleza dinámica (p. 240). Hoy en día se proponen nuevas o, al menos, distintas— concepciones de la libertad humana (cfr. L.B. GEIGER, *Philosophie réaliste et libéré*, RSP, 39 (1955), pp. 387-407; *De la libéré*, ibid., 41 (1957), pp. 601-631), y se habla de una libertad, menos psicológica y más antropológica, que no excluye la necesidad, sino que, en su forma más perfecta —la divina, y la de los espíritus bienaventurados— es una necesidad del propio ser; por tanto, no hay más remedio que precisar mejor el sentido que cada cual le da a la palabra *libertad*, aún hablando entre escolásticos. Tal vez en este punto el libro de Welte se resiente de haber sido escrito en 1949, y de haber sido traducido —sin más— en 1958: hubiera sido mejor retocarlo en todo lo que se refería al estudio directo de la voluntad —como facultad libre, particularmente—, dejándolo tal cual en lo que se refería directamente a la inteligencia.

Porque —digámoslo una vez más— en el plano metafísico de la inteligencia de los primeros principios, Welte ha tenido un acierto definitivo: su interpretación del principio de casualidad, es un acierto en toda la línea, como interpretación del pensamiento de Santo Tomás y como interpretación de la experiencia humana fundamental (pp. 202, 207-209, 211, 213-214, *passim*). Pero volveremos sobre este tema más largamente en otra ocasión. Por el momento, no se me ocurre otra cosa que recomendar el libro calurosamente.

M. A. Fiorito, S. I.

JACQUES DELESALLE, *Cet étrange secret: Poésie et Philosophie à la recherche de Dieu*. (314 págs.). Etudes Carmélitaines, Desclée, Bruges, 1957.

El tema del libro, como lo indica el subtítulo, es el del conocimiento de Dios por parte del hombre, Delesalle lo sigue por dos vertientes: la de los *novelistas* (Dostoievski, Kafka, Bernanos, Graham Greene, Gide-Giraudoux-Anouilh, Romain-Malraux-Koestler), y la de los *filósofos* (filosofía cristiana, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, G. Marcel).

Se trata de la búsqueda de Dios: su aceptación primera, y su rechazo, luego, por parte de la razón; y su reconquista, finalmente, por parte de la fe. Porque, hasta Hegel, el racionalismo, definido en general como una opción en favor de la razón, se halla tan próximo del ateísmo que, a partir de Kierkegaard, el pensamiento religioso trata de reconquistar a Dios pasando por encima de la razón (pp. 206-207), o sea, recurriendo directa y primariamente a la fe.

Delesalle cree ver una convergencia entre lo que los filósofos enseñan, y lo que los novelistas describen en sus personajes: "Diferentes en su estilo, los meta-

físicos y los literatos hablan, en el fondo, de lo mismo; y están absorbidos por las mismas preocupaciones". Y la actitud de los novelistas tiene su origen en una indecisión intelectual, que siglos de reflexión filosófica han tratado de superar (p. 10), pero no lo han conseguido.

La *parte primera* del libro, se detiene en el análisis de obras literarias bien características de nuestro tiempo. Mientras la *segunda parte* se limita a dar una visión sintética de la filosofía, que ha sido el clima de la novela anteriormente estudiada: el punto de partida es el cristianismo (pp. 209-217) que, a través de las filosofías clásicas (pp. 218-277), desemboca en el existencialismo (pp. 278-313). Es interesante la exposición que Delesalle nos hace, en pocas páginas, de este existencialismo (pp. 290-294) al que debe tanto su pensamiento: es una rápida presentación de sus principales representantes, entre los cuales sólo faltan —como Delesalle lo advierte expresamente— Sartre y Heidegger.

El proceso intelectual del clasicismo filosófico se caracteriza por la presentación sucesiva de tres ideas: la crítica de lo sensible, o planteo de la metafísica; el planteo del problema del mal; y la prevalencia del tema del tiempo (p. 206). Estas tres ideas, metafísica, mal y tiempo, estaban en germen en el Nuevo Testamento; pero su elaboración filosófica ha sido la tarea de un racionalismo mucho más próximo al ateísmo.

* * *

El aspecto discutible de esta obra de Delesalle es —me parece— su actitud fundamental *voluntarista*, aunque no totalmente anti-intelectualista, que expresamente toma en el tema de la existencia de Dios y su conocimiento por parte del hombre (cfr. Ami du Clergé, 68 (1958), p. 360).

"La preuve de Dieu suppose donc la foi en Dieu" (p. 212). El mismo autor, al estampar esta afirmación rotunda, se siente constreñido a explicarla de inmediato; y remite a su lector a una larga nota ulterior, escrita a propósito de otra frase igualmente rotunda: "Si les preuves de Dieu ont quelque valeur, c'est qu'elles peuvent aider au réaffermissement intérieur de celui qui, para ailleurs, croit déjà en Dieu" (p. 310).

La nota explicativa aludida, dice así: "Para la conciencia religiosa, que ya cree, la prueba de Dios significa un nivel superado, y algo así como una formalidad inútil. No deja de implicar una cierta desventura frente a Dios, porque supone la posibilidad de su ausencia, o lo pone "entre paréntesis". Lo confirma el hecho de que, cuando la prueba es lograda, actualiza una presencia eterna e indefectible: "Oh belleza siempre antigua y siempre nueva! Estabas allí, y yo lo ignoraba!" Como se ve, no quiere decir que la razón sea incapaz de demostrar la existencia de Dios. Pero, ¿por qué será que esta capacidad pareciera evidente a un filósofo medieval, mientras que un moderno la consideraría discutible? La segunda parte de esta obra —continúa diciendo Delesalle— propone al menos una respuesta: la razón, a partir de Kant, ha sido apropiada por el racionalismo, que hemos definido (cfr. p. 206) como una opción en favor del hombre. Para que la razón vuelva a ser capaz de probar a Dios, hay que reconquistarla del racionalismo. Pero tal cosa no es posible sino después de

una conversión de la voluntad. Así que toda prueba de Dios se desarrollaría en el intervalo que separa la voluntad de la inteligencia: *voluntas quaerens intellectum*, pero *in Deo*. Es decir, la razón debe ser definida como siendo a la vez immanente y trascendente, perteneciente al hombre y a Dios, libertad y don, como hemos intentado mostrarlo —Delesalle se cita a sí mismo— en *Essai sur le Dialogue*” (pp. 310-311, nota 3).

Esta larga nota pone a plena luz la tendencia voluntarista, no necesariamente anti-intelectualista, de nuestro autor que, al menos bajo este respecto, no coincide enteramente con el intelectualismo de un Santo Tomás. Aquí tal vez se encuentra la razón del juicio, hasta cierto punto peyorativo, que el Doctor Común merece a los ojos de Delesalle: “Bajo más de un aspecto, el tomismo es una transacción (con el aristotelismo). Si exalta ciertos valores cristianos, no los salva a todos” (p. 213); mientras que el agustinismo le merece —al mismo Delesalle— un juicio más benévolo (ibid. nota 3).

El punto de vista de Delesalle no es extremista, pues dice expresamente: “El existencialismo (al menos, cierta forma del mismo) va más lejos: rechaza la razón. Pensamos que se engaña, y que no se debe confundir la razón con el racionalismo, que tanto ha contribuido a desacreditarla. Si la voluntad es, como nosotros creemos —dice todavía Delesalle— lo más profundo del hombre, no puede independizarse de la inteligencia. Pero es libre de buscarla en Dios, o en el mundo...” (pp. 313-314).

Santo Tomás, en mi opinión, diría precisamente al revés: lo más profundo y primitivo del hombre es la inteligencia (cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 12, ad 2um. y *Summa Theologica*, I, q. 82, a. 4, ad. lum.: “Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo”. Cfr. M. A. Fiorito, *Deseo natural de ver a Dios*, Ciencia y Fe, VIII-29 (1952), pp. 60-67). Y por eso la voluntad, tanto como naturaleza —necesaria—, cuanto como facultad —libre—, no puede contradecirla, ni tampoco pasar por encima de ella.

Delesalle, que distingue muy claramente la razón humana, del uso que el racionalismo hace de ella, no alcanza con todo a distinguirla de la *inteligencia*: aquí radica su error, diríamos, antropológico. En cambio Santo Tomás, además de supeditar el dinamismo de la voluntad a la inteligencia (cfr. supra), distingue a ésta de la razón: ésta no es sino una forma transitoria del conocer humano, mientras que su ideal es lo que Santo Tomás llama *intelligentia*, o *intellectus principiorum* (cfr. *De Veritate*, q. 16, a. 1, in c.).

Precisamente respecto de las cosas de Dios, Santo Tomás ha distinguido muy bien dos maneras de conocer: el uno, *per quamdam connaturalitatem*, y el otro *per racionio* (cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 45, a. 2, in c.). Hay quienes le han dado al primer modo de conocer, un sentido más voluntarista —por ejemplo, Maritain—; mientras otros han mantenido, también aquí, la interpretación intelectualista (cfr. J. DE FINANCE, *Etre et agir*, Beauchesne, Paris, 1955, p. 328, nota 4). Yo también me inclino por esta interpretación intelectualista, que responde mejor al mismo texto en cuestión, y que encaja perfectamente en el conjunto del sistema, con la mentalidad, y hasta con el espíritu tomista.

Supuesta pues la distinción entre *voluntad e inteligencia*, con la primacía dinámica de esta última; y supuesta también la distinción entre *razón e inteligencia*, siempre con la primacía de ésta, ya se puede ver qué es para mí —y, según creo, para Santo Tomás— la prueba de la existencia de Dios: es un caso particular de esta *intelligentia o intellectus principiorum*, que sólo en su expresión verbal puede presentarse —sin serlo en el fondo— como un razonamiento o discurso.

* * *

A Delesalle parece haberse escapado el lugar que, en el hombre, tiene la *inteligencia*; y, no distinguiéndola de la *razón*, se ha visto obligado —para no caer en el racionalismo— a tirarse un poco demasiado hacia la parte de la voluntad.

En este sentido, hubiera sido ventajoso para nuestro autor el haber leído a fondo la interpretación intelectualista de Welte, en su obra (que comentamos más arriba) *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin* (cuya edición alemana es anterior al actual libro de Delesalle); porque en esta obra habría tal vez descubierto el verdadero sentido —metafísico— de la prueba tradicional de Dios (o. c. pp. 202, 207-209, 211, 213-214).

La filosofía, en el libro de Delesalle, es un complemento —el clima intelectual, como él dice— de la novela que estudia más de propósito. Por eso tal vez es más fácil descubrir en ella sus defectos. Y sería más equitativo, para poder juzgarla con mayor conocimiento de causa, tener en cuenta sus anteriores obras (y las repercusiones, muy ilustrativas por lo demás, que tuvieron entre los críticos): *Liberté et Valeur* (Nauwelaerts, Louvain, 1950) y *Essai sur le Dialogue* (Tequi, Paris, 1953).

El diálogo de la razón y la fe, que Delesalle estudia en el mundo de la novela moderna, y que otros han historiado en otras épocas y en otros climas intelectuales (cfr. J. Leclerq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, du Cerf, Paris, 1957), resultará interminable, por las mutuas acusaciones, mientras no se explicita un tercer personaje: la inteligencia de los primeros principios, o *intellectus principiorum*.

M. A. Fiorito, S. I.

ROGER VERNEAUX, *Histoire de la Philosophie moderne* (Cours de la Philosophie thomiste). (202 págs.). Beauchesne, Paris, 1958.

Su autor nos advierte que su obra es parte de un conjunto que se titula *Cours de Philosophie thomiste*. Y, añado yo, parte de una obra, un estudio, y un magisterio de su autor, que trasciende el auditorio a quien dedica este libro, y al cual se adapta.

Todas las limitaciones de este libro han sido señaladas sinceramente por su autor en el *Advertissement* (pp. 5-6). La única limitación que no admite su autor es la de un historicismo, forma larvada de escepticismo, que se limitara a hacer historia, sin tener ninguna filosofía.

Verneaux lleva su sinceridad hasta admitir dos prejuicios (así los llama él mismo, sin duda con cierta ironía): el uno histórico, que consiste en atribuir excepcional importancia —para el estudio precisamente de los filósofos modernos— a la correspondiente teoría del conocimiento de cada uno de ellos; y el otro prejuicio, dogmático dice (nueva ironía) que consiste en estar seguro, de antemano, que la teoría tomista no lleva las de perder en una confrontación leal con las filosofías modernas.

Por mi parte, la única limitación que lamento en este libro, es la que el autor defiende al final de su obra, cuando niega la posibilidad de una filosofía de la misma historia (p. 201); siendo así que al principio, él mismo, al rechazar el historicismo como forma larvada de escepticismo, está ya esbozando una suerte de *meta-historia* de la filosofía humana.

* * *

La *introducción* sitúa el verdadero comienzo de la filosofía moderna en el renacimiento. Lo demuestra sumariamente, primero en el plano infrafilosófico (científico), luego en el supra-filosófico (teológico) y, finalmente, en la misma filosofía.

El *capítulo primero* comienza, por convención —dice irónicamente Verneaux— con Descartes, ya que todos dicen que es el primer filósofo moderno. Y el último capítulo termina con Hegel.

Es característico de este libro el esquema de cada capítulo, pues retrata el temperamento pedagógico de su autor. Comienza siempre con una *bibliografía*, escogida, de modo que sean libros al alcance de los bolsillos y de las inteligencias de los supuestos lectores. Como *introducción* en el caso del Descartes, por tratarse del padre de la filosofía moderna, se hace un ramillete de máximas ponderativas a su propósito. Luego, una *biografía*, que se deja leer con gusto, porque nunca faltan detalles pequeños en los grandes hombres. Sigue el estudio del *sistema* (todos los modernos los tienen; y, tal vez, se podría señalar el fin de la filosofía moderna por la presencia de los que niegan todos estos sistemas, sin sustituirlos por otros). Cada capítulo termina con una *crítica* objetiva.

* * *

El valor máximo de este libro es el *pedagógico*. No voy a decir que sea el mejor de todos los que conozco en este tema, porque no tiene sentido tal frase, habiendo tantos libros de historia de la filosofía que pueden prestar un buen servicio. Pero diré que éste es, pedagógicamente considerando, muy bueno; y que no desentona con las otras obras de Verneaux, todas ellas pedagógicas.

M. A. Fiorito, S. I.

MARTÍN GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, III. (X-479 págs.). Hueber, München, 1956.

Obra póstuma, deseada y planeada por el mismo Grabmann, que contiene los estudios que el autor publicó, en diversas revistas y colecciones especializadas,

entre los años 1938, y el de su muerte, 1949. Como en los otros dos volúmenes de *Mittelalterliches Geistesleben*, la reedición de cada estudio comporta ciertos retoques que, en este tercer volumen, se deben a L. Ott, a pedido del mismo Grabmann en su última enfermedad.

El carácter de la obra es *biográfico-literario*, y no directamente doctrinal. Sus veinte capítulos, de extensión desigual, giran alrededor de dos grandes temas, a los que Grabmann consagró toda su investigación: el *Aristotelismo medioeval*, y la *Escuela Tomista*. Predomina un poco el tema aristotélico, por la importancia que el mismo Grabmann le daba, tanto para el conocimiento del mismo Aristóteles, cuanto para el mayor conocimiento de una de las fuentes más importantes del tomismo.

El estilo, característico de toda la obra de Grabmann, es apacible: los análisis y las citas textuales se mezclan con los datos históricos y con las reflexiones personales. No hay estridencias de ninguna clase; y las ideas ajenas se citan siempre con aprecio, y hasta demostrando gratitud por el trabajo de los demás.

Dos ideas resaltan, y son como el *leit-motiv* de toda la obra, como lo fueron de la vida del mismo Grabmann: el gran conocimiento que la Edad Media tuvo de Aristóteles (*prehistoria* del Aristotelismo tomista), y la continuidad de la Escuela Tomista (yo lo llamaría el influjo providencial, *meta-histórico*, de Santo Tomás). Ambas ideas han resultado fecundas, porque han orientado los trabajos de otros investigadores: a la primera idea se puede decir que debemos la actual edición del *Aristóteles-latinus*; y a la segunda, una serie incesante de estudios que van llenando las lagunas históricas que todavía existen entre Santo Tomás y nosotros.

En algunos puntos, Grabmann ha continuado estudios ajenos (cap. IV, sobre la ética Aristotélica en la Facultad de Artes de París, en la primera mitad del siglo XII, continuación de uno semejante de Lottin). En otros puntos, ha sido a su vez continuado y perfeccionado desde el punto de vista doctrinal (cap. XVIII, sobre Capreolo; cfr. K. FOSTER, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch J. Capreolus*. Zink, München, 1955).

Es algo típico de Grabmann esta continuidad de su trabajo de investigador infatigable, y los imitadores que suscita. Su autoridad ha sido tal que hasta un error suyo tipográfico (alguien ha dicho que nunca faltan en sus obras, cfr. *Collect. Franc.*, 27 (1957), p. 332) ha dado lugar a un persistente error en la computación cronológica de una de las obras de Santa Tomás (cfr. *Rev. Théol. Anc. et Méd.*, 18 (1951), p. 68, nota 7).

* * *

Esta obra póstuma de Grabmann tiene detalles interesantes. Por ejemplo, la noticia autobiográfica, redactada por el mismo Grabmann, con ocasión de su ingreso en la *Österreichische Akademie der Wissenschaften*, de Viena (pp. 1-9). En esta noticia personal, llama la atención la humildad con que Grabmann confiesa ser un autodidacta (p. 2) en el estudio de los manuscritos medioevales; y al citar a otros estudiosos de su misma generación, que se hallan en las mismas circunstancias, manifiesta implícitamente una ley de la Providencia, según la

cual Dios va suscitando los hombres que la Iglesia necesita, para luego dejar que la misma Iglesia forme sus continuadores. Porque hoy en día, ha pasado la generación de los autodidactas; y estamos en plena generación de formación y conquista. Pero no podemos olvidarnos que, gracias a aquéllos, hoy podemos tener el valor de hacernos oír en todos los campos del saber humano, profano o eclesiástico.

El mejor homenaje que podemos rendir a la memoria de Grabmann es animarnos a tomar sus investigaciones como punto de partida (y no de llegada) de las nuestras propias. Entonces podremos decir, como Bernardo de Chartres, que "somos como enanos sentados en los hombros de gigantes. Vemos pues más cosas que los antiguos y cosas más lejanas, no por el mayor alcance de nuestra mirada, ni por la elevación de nuestra propia talla, sino porque ellos nos elevan y nos colocan aun más alto que su gigantesca altura" (cfr. E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, Paris, 1944, p. 402).

Esta obra póstuma de Grabmann, que comento, tiene todos los detalles que hacen de ella un instrumento de trabajo en manos de otros investigadores: un índice de manuscritos, otro de materias (muy bien detallado), y un tercero de autores (alfabéticos). Ott, en *notas* señaladas con asteriscos, ha añadido los resultados de los últimos estudios, posteriores a la muerte de Grabmann; o, al menos, los ha citado bibliográficamente.

M. A. FIORITO, S. I.

FRIEDRICH HEER, *Hegel*, Auswahl und Einleitung. (243 págs.). Fischer, Frankfurt am Main, 1957.

FRANZ BORKENAU, *Marx*, Auswahl und Einleitung. (224 págs.). Fischer, Frankfurt am Main, 1957.

La esmerada presentación de estos extractos de las obras de Hegel y Marx, es una clara expresión del contenido. Los textos escogidos concurren eficazmente a darnos una visión de la obra de dichos autores; y la introducción, confiada a los mismos especialistas que hicieron la selección de textos, tiene un eminente valor de síntesis y de crítica. Se trata en efecto de una verdadera iniciación al modo de pensar de los Filósofos juntamente con una apreciación de sus riquezas y deficiencias.

Friedrich Heer se ha encargado de hacernos asequible la obra de Hegel. Su intento no es ciertamente el de sustituir una lectura directa de las obras completas pero sí el de familiarizarnos con un pensamiento cuya dificultad es de todos conocida. Su introducción logra el aparentemente imposible objetivo de condensar en 60 páginas una obra inmensa, y procura no sólo situar históricamente a Hegel sino hacernos penetrar en la perspectiva especial del gran filósofo germano. Y Hegel surge de esas páginas con toda su genialidad a través de la mirada de un autor que lo expone con simpatía sin dejar por ello de criticarlo. Nutridas páginas son dedicadas a establecer los contactos de Hegel con el pensamiento de la tradición europea. Su figura adquiere así carácter de resumen y

culmen. Igualmente penetrantes son las consideraciones que Heer hace sobre los influjos de los grandes amigos de Hegel: Schelling y Hölderlin. Nada pierde con esto la legítima originalidad de Hegel y al contrario, muchos de sus defectos nos aparecen como explicables por la sombra de esas influencias de que no pudo liberarse. El método Hegeliano, la dialéctica, adquiere su sentido de doctrina de vida en contraposición con el rígido esquema a que muchas veces se lo ha reducido y que no hacía sino deformar la realidad en lugar de permitirle presentarse como era la aspiración de Hegel. "Las soluciones dialécticas consisten precisamente en el admitir (Geltenlassen) la contradicción de la situación real". Porque nos hallamos en otro plano que el de los conceptos abstractos (que para Hegel son pensamientos) (Gedanke) vale decir en el plano del concepto Hegeliano (Begriff) donde la totalidad misma se hace presente. "Cada categoría particular tiene su única posible y suficiente definición en la totalidad de sus relaciones con todas las otras". Heer nos muestra que el joven Hegel se hallaba animado por esa gran paciencia por lo negativo, esa capacidad de dar albergue a lo contradictorio. La concepción fundamental de Hegel consiste precisamente en eso: el dejarse poseer por el "Todo", por la vida, por el hombre, por la historia, por todos los contrastes y contradicciones y enemistades, resolverlas pacientemente y soportarlas, hasta el punto de introducirse en ellas, entregarse en su reconocimiento, sacrificarse, hasta que la realidad se deje concebir como momento necesario y por ello saludable del proceso histórico. Y por ello para Hegel la Historia es el presente que resume el pasado y engendra el futuro. Presente cargado de un optimismo que es esperanza porque no se ve obligado a edulcorar la realidad para percibir en ella un gesto de Dios. "La reconciliación del espíritu con la historia universal y la actualidad (wirklichkeit) sólo puede realizarla el reconocimiento de que lo ocurrido y que ocurre todos los días no sólo viene de Dios y no sin El sino que esencialmente es obra del mismo Dios". Con estas palabras cierra Hegel sus lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Pero Heer hace notar que esta aspiración de Hegel a recibir la realidad total en su movimiento mismo, aspiración que pedía tanta paciencia con lo negativo, se pierde un poco en la falta de paciencia del Hegel viejo. En sus esfuerzos de pensamiento llega Hegel a olvidar su punto de partida. Partió buscando el dejarse poseer por la dialéctica de Dios y describir su esencia y su vida en conceptos muchas veces ambivalentes y ambiguos. Su intención era abrirse de tal suerte que Dios pudiera pensarse en él. Pero terminó por apropiarse la dialéctica de Dios para hacerla propia y manejarla como medio creador. El Filósofo prescribe así al mundo y a la humanidad los rieles y los horarios de marcha para sus movimientos. Y es en esta herida donde se injerta el pensamiento de la izquierda Hegeliana como nos lo muestra el otro libro que consideramos.

Franz Borkenau en sólo 36 páginas nos introduce al pensamiento y la obra de Marx. El Marxismo no es simplemente una doctrina para arrebatarse el poder en la revolución, ni siquiera una teoría de la evolución capitalista y su cambio en el socialismo, ni siquiera ambas cosas. Sus raíces se ahondan en el pensamiento clásico germano que a su vez radica en la totalidad del pensamiento

occidental. Marx emprendió como Fichte, Schelling y Hegel (de quien fué discípulo) el intento titánico para dar una respuesta al problema total de la existencia humana. Y esta respuesta no tiene nada que hacer con la fórmula escueta de "materialismo dialéctico" a que Lenin redujo más tarde la Filosofía de Marx. Hegel había terminado por prescribir al mundo y a los hombres el camino a seguir. Pero esa prescripción se mantiene en el campo de la teoría. En la Tesis undécima sobre Feuerbach dice Marx: "Los Filósofos no han hecho sino interpretar diversamente el mundo; es necesario transformarlo". Los Hege- lianos de izquierda habían comenzado a aplicar una corrección a la pura teoría Hegeliana (al menos así lo entendieron ellos) pero se quedaban en "principios" revolucionarios, y permanecen así en el campo de la Filosofía. Haciendo ésto, construyen un sistema que abandona la dialéctica sin allegarse a la Praxis, es decir, a los problemas político-sociales del tiempo. Marx, en cambio, no abandona la dialéctica sino que pretende completarla. No busca nuevos principios filosó- ficos sino las raíces de donde nacen las oposiciones entre el hombre y la realidad exterior. Y estas raíces se hallan en los profundos cambios sociales que se producen desde los comienzos de la época moderna. Estos cambios han degradado el hombre a la categoría de objeto o de cosa en la actualidad social, antes de constituirlo como tal en el pensamiento. La Praxis habrá de ser pues el punto central de perspectiva para una solución total a todos los problemas del hombre. Pero Marx ha delimitado el concepto de la Praxis a no ser sino la Praxis socia- lista proletaria y revolucionaria. Y entonces su explicación que pretendía abrirse a la realidad total se convierte en una sistematización filosófica ajena a las verdaderas líneas de fuerza operantes en la realidad. Y Borkenau nos muestra las fallas del profetismo Marxista como producto de esa sistematización extraña a la realidad. Finalmente se nos presenta el viejo Marx recurriendo a las utopías que el joven Marx había tanto ridiculizado en los socialistas que describían la sociedad del futuro hasta en sus mínimas pequeñeces. Su teoría de la desaparición del Estado es una de estas utopías. El hombre nuevo mar- xista, el hombre de la sociedad comunista futura que se adapta sin roces y sin estructuras que lo constriñan a la nueva sociedad técnica y que se adapta espon- tánea y libremente, es otra utopía. Sueños de paraíso terrenal espejean aquí como una indicación de las fuentes de donde bebe Marx estas postreras aspira- ciones. Y Borkenau nos muestra las raíces religiosas judeo-cristianas que animan inconscientemente a Marx. Esto causaría horror a Marx, pero Borkenau nos da esquemas de Fichte y aún Rousseau, de indole netamente religiosa, y que pre- ludian aquellos actos en que Engels, con la aprobación de Marx, dividía la historia de la humanidad.

Quizá habría que hacer una crítica, que no es posible desarrollar aquí, al sentido que da Borkenau de la Praxis. "Praxis ist aber nichts anderes als im Handeln erfahrene und hervorgebrachte Wirklichkeit". "La Praxis no es otra cosa que la actualidad (en sentido de realidad operante) experimentada y pro- ducida en el obrar". Y ésto lo entiende Borkenau en un sentido objetivo que no parece corresponder al "sinnlich menschliche Tätigkeit" (actividad sensitiva hu- mana) que Marx da en su primera tesis. De ahí que Borkenau acusa a Marx

de haber descuidado las verdaderas corrientes que en su tiempo concurrían a cambiar el orden existente, para no quedarse sino con la actividad proletaria revolucionaria. Pero Marx no pensaba que su doctrina de la Praxis consistía solamente en el abrirse a las corrientes operantes, sino más bien, como dice en la Tesis 3, que uno de los elementos esenciales es la autotransformación del hombre (*selbstveränderung*). No se cambian las condiciones exteriores sino cambiando los hombres mismos y recíprocamente no se cambian los hombres mismos sino cambiando las condiciones del propio vivir, dice Marx en la misma tesis 3. Este cambio del hombre puede ser considerado como utópico pero en- tonces la utopía se halla presente ya en el joven Marx, sin que debamos esperar al viejo Marx, como sostiene Borkenau, para verla surgir.

Nos hemos detenido ampliamente en estos pequeños libros por el singular valor de iniciación que poseen. Sería de desear una traducción de estos libros que por su carácter manual podrían estar al alcance de todos y comunicar lo esencial a quienes no pueden allegarse a la obra completa.

M. VIRASORO S. I.

KANT UND DIE SCHOLASTIK HEUTE, hrsg. von J. B. Lotz. (VIII, 279 págs.).
Borchmans-Kolleg, Pullach bei München, 1955.

La Facultad de Filosofía del Borchmanskolleg en Pullach inicia con el pre- sente volumen una serie de estudios sobre la Filosofía y su historia, bajo el título de *Pullacher Philosophische Forschungen*. Se pretende servir a un filosofar esco- lástico vitalmente enraizado en la situación actual y confrontado con orientaciones filosóficas no escolásticas así como con las correspondientes adquisiciones de las ciencias particulares. El presente volumen es un ejemplo del modo en que dicho programa ha sido planeado. La intención de los colaboradores es la de realizar una confrontación entre el filosofar Kantiano y el Escolástico. Las intenciones confesadas son las de hacer justicia al carácter fundamental del primero y enri- quecer el segundo con sus aportes positivos. En verdad nos parece que no se trata tanto de hacer justicia cuanto de explicitar una justicia que ya ha sido hecha. La concepción de un determinado ordenamiento de la subjetividad y su influjo en el filosofar, como descubrimiento del Ser, está a la base de las distintas tendencias filosóficas actuales y por ende de la misma escolástica. Es un hecho que Kant no ha pasado en vano y que por el contrario la distancia que de él nos separa ha permitido superar las limitaciones que circunstancias históricas impu- sieron a su pensamiento para mejor valorar la genialidad de su revolución copernicana. Hasta no hace mucho su influjo dentro de la escolástica se hacía sentir, casi exclusivamente, en el campo de la Teoría del conocimiento con el convencimiento práctico de que una adecuada solución del problema crítico debía ensamblarse con la autoconciencia del hombre y sus facticidades íntimas. Pero si tal empresa podía aun pecar de mera táctica hoy en día son numerosos los filósofos que prolongando a Santo Tomás y en una explicitación de sus concep- ciones fundamentales han llegado a aceptar una comunidad de punto de partida

y planteo problemático entre él y Kant, sin desconocer la profunda oposición en la solución de los problemas y en los resultados. Es Joseph de Vries S. I. quien nos hace notar este hecho en su estudio inicial, dedicado precisamente a destacar en grandes líneas lo común y lo diferente en el Kantismo y el Escolasticismo, tomado el primero, de modo general, en su *Crítica de la Razón Pura*.

Johann B. Lotz S. I. nos hace descubrir todo el sentido de aquella frase de Bergson: "Le rôle de la philosophie ne serait pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention?... Cette conversion de l'attention serait la philosophie même". Su estudio sobre el método transcendental en la *Crítica de la Razón Pura* es doblemente magistral; primeramente por el rigor con que es llevado a cabo y luego por la claridad eminentemente didáctica con que, sin temer las repeticiones, señala los resortes que van guiando sus pasos. La escolástica no había valorado hasta ahora el elemento subjetivo en Santo Tomás. Y Lotz no teme el lanzarse tras las huellas de Kant en busca de las condiciones que hacen posible la constitución del objeto de conocimiento. La oposición insalvable en Kant entre el método objetivo y el método subjetivo o transcendental surge únicamente porque Kant no ha penetrado hasta el íntimo fundamento del sujeto cognoscente. El método objetivo que es camino hacia el objeto y el método subjetivo que es camino hacia el sujeto, no se oponen finalmente porque en el descenso hasta la última condición a priori del sujeto se halla precisamente la ordenación de éste al Ser, y con ello a todo objeto posible de conocimiento. Es indudable que para obtener el conocimiento ha de realizarse una asimilación del objeto al sujeto en un descenso hasta las condiciones a priori de éste, pero esta asimilación del objeto al sujeto se consuma en la asimilación del sujeto al objeto como condición última posibilitante. Al rechazar los escolásticos a Kant con su método subjetivo no vieron que las consecuencias perniciosas que éste sacaba de dicho método no provenían sino de las limitaciones a que Kant lo sometía. La Metafísica es imposible para Kant porque no ha sabido descender hasta aquel fondo del sujeto en que éste se revela ordenado al Ser. Pero allí donde el Ser se revela no sólo explica al sujeto y la aparición del objeto, sino que superando sujeto y objeto libera éste en su ser propio o "en sí" (an sich) y la Metafísica es posible. Lotz desarrolla el método subjetivo en Kant y en la Escolástica en una fidelidad total a ambas Filosofías. Y en su clara presentación de la última llega al través de las etapas de su psicología hasta el juicio como lugar de la aparición del Ser. Su estudio se limita mayormente a sacar las consecuencias de la Estética y Analítica transcendental, que desembocan, una vez abiertas al Ser, en una deducción transcendental del objeto y del Absoluto.

Walter Brugger S. I. se enfrenta con Kant en su *Dialéctica Transcendental*, no ciertamente para hacer una exégesis del mismo ni para estudiarlo históricamente, sino para hallar especulativamente las razones últimas que lo determinan a considerar el "incondicionado" (das Unbedingte) como existiendo sólo en idea. Con la misma tenacidad y claridad que en el estudio de Lotz, se plantean los problemas del incondicionado en el Sujeto transcendental, en la idea cosmológica y en el Ideal transcendental. Sus análisis del texto mismo de Kant lo llevan a

afirmar el carácter existencial del "yo pienso" y así al yo como objeto substancial e inteligible. Con esto se supera el nivel de las meras apariencias. La idea cosmológica no se detiene en cambio en el interior del mundo ni en éste como totalidad sino que conduce a plantearse el problema del Ideal Transcendental. Pero una vez superadas las meras apariencias el carácter existencial de éste no puede menos de ser afirmado en virtud de los principios mismos Kantianos. Muy bien hace notar Brugger que no se llega así al Absoluto mismo como si éste entrara en la experiencia. Lo que la experiencia encierra es su ordenación al Absoluto; y es esta ordenación, que se hace presente mediatizada por las categorías, la que constituye y funda últimamente la experiencia. No se pasa, para llegar al Absoluto, de la idea de éste a su existencia (lo que sería la prueba ontológica) sino que se realiza una deducción transcendental (y la prueba es entonces trascendental-lógica) a partir de la naturaleza misma del entendimiento, manifestada, como queda dicho, por la idea, como tendencia al Absoluto. Nos hallamos con un modo de llegar al Absoluto, digámoslo claramente: a Dios, en todo punto semejante al adoptado por J. Defever en su libro *La preuve réelle de Dieu, Etude critique* (Bruxelles-Paris, 1953) y en un artículo posterior de la *Revue Philosophique de Louvain, Idée de Dieu et existence de Dieu*. Y Defever a su vez no hace sino seguir y explicitar a Marechal. "Nous voyons par intuition reflexive —dice Defever— que dans l'objet-autre (existant comme autre) mon activité affirmatrice se trouve à la fois actualisée et positivement refrenée par cette actualisation même, en termes plus brefs, que je transcende l'objet cependant un certain effet de Dieu, qui est l'objet pour autant qu'il bride et actue mon acte d'affirmer. Nous voyons l'existence active de Dieu, non telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle se manifeste dans son effet qui est mon affirmation objective"... "De cette intuition en devenir —qui se conceptualise comme toutes nos intuitions— naîtra, se développera et s'acheverá le raisonnement qui conclut à la transcendence de l'Existence ultime unique"; (R. Ph. L. 1957, p. 53). Se trata también aquí de una deducción de la existencia de Dios (p. 54) a partir de la experiencia de mi actividad intelectual trascendiendo el objeto que la tematiza. Pero por deducción no hay que entender razonamiento abstracto sino penetración reflexiva en las condiciones implicadas por la afirmación como forma de la actividad afirmante. En nuestro país, Ismael Quiles S. I. sostiene una posición emparentada y quizá idéntica en el fondo con la que aquí se nos presenta. En un artículo del *Giornale di Metafisica* (1954, págs. 624-45) dice Quiles, es cierto, contrariamente a lo afirmado por los autores mencionados, que la "experiencia" del Absoluto se halla implicada en el fondo último de la experiencia humana (p. 630). Parecería como que se diera una experiencia del Absoluto mismo y no ya de nuestra dirección al Absoluto. En verdad se trata más bien de un modo de hablar, porque Quiles sostiene "que desde el fondo mismo de su yo, encuentra el hombre una *apertura hacia el Infinito*, un apoyo total en el Infinito". Pero esta *apertura hacia* y *este apoyo en* no son el Infinito sino un efecto del mismo. De allí que sostenga que la experiencia del Absoluto se halla "implicada". Por otra parte dice: "El yo se encuentra, de esta manera,

abierto a un fundamento *ulterior* de sí mismo, en el que *se* siente apoyado" (los subrayados son míos para indicar lo que es directa y explícitamente "experimentado" en la reflexión). Por ello, corrigiendo un poco su lenguaje diríamos que a través de y en la "in-sistencia" (la reflexión sobre sí) descubre el hombre su "in-Sistentiam" (y no "in-Sistentia") vale decir al Absoluto como constitutivo final de su tendencia radical. Y no se entienda como un diferir para un más allá la presencia del Absoluto en el hombre, puesto que es precisamente en su fondo último que el hombre es "in-Sistentiam". "El hombre *se* encuentra en *El*, íntimamente apoyado en *El*, y toda su realidad humana fundada en *El*" (Quiles, loc. cit. p. 630).

Joseph Schmucker asume, en su estudio sobre "El formalismo y los principios prácticos materiales en la Ética de Kant", la tarea de presentarnos a un Kant distinto de aquel que Scheler había hecho corriente. Como resultado de su trabajo Kant nos aparece en una nueva luz, distante de la Ética de los Valores de Scheler o Hartmann y próximo a la línea tradicional de la Ética de las Virtudes. Las leyes morales son leyes del ser, leyes del ser personal espiritual, de la causalidad o actividad personal espiritual y el bien moral es el ser de la personalidad misma que se actualiza en esta actividad.

El volumen se termina con la confrontación que entre Kant y Heidegger nos hace Emerich Coreth S. I. Heidegger ha superado a Kant en cuanto que ha salido de la subjetividad para abrirse al ser, pero ha caído detrás de Kant puesto que el ser al que se abre está marcado con la temporalidad y finitud del ser del hombre. Porque Kant, aun admitiendo el ser y el conocer del hombre como esencialmente limitados, reconoce un ser trascendente y absoluto aunque esta transcendencia se una con un agnosticismo de la razón teórica. Pero en Heidegger el ser se ve absorbido por la limitación sin dejar espacio para una transcendencia metafísica.

Hagamos notar la esmerada presentación y la claridad tipográfica de este primer volumen, y la valiosa bibliografía que Walter Brugger ha reunido al final, abarcando toda la literatura escolástica sobre Kant desde 1920.

M. VIRASORO S. I.

JOHANNES B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*. (X, 218 págs.). Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1957.

En este segundo volumen de las *Pullacher Philosophischen Forschungen* (cfr. la presentación que del primero hacemos en este mismo número) nos llega propiamente la segunda edición, modificada y aumentada, de la obra de Lotz *Sein und Wert*, publicada en 1938. Los casi 20 años transcurridos no han quitado nada a la actualidad de la presente edición, pero sí han permitido una nueva elaboración. Hay páginas enteramente recompuestas y otras han sido añadidas, siempre, sin embargo, manteniéndose en la misma línea de pensamiento. Se ha creado quizá un núcleo de interés que antes no aparecía tan nítidamente. El problema de los transcendentales, vale decir, de las determinaciones ligadas inse-

parablemente al ser y sus participaciones, continúa figurando como articulación fundamental, pero todo se orienta a una fundamentación de la Metafísica. No sabemos por qué el subtítulo de *Eine Grundlegung der Metaphysik* no figura en la tapa del libro, pero la intención confesada de Lotz mira hacia ese punto. El autor ha tomado cuenta de las críticas que se le han dirigido de los medios escolásticos, y prueba de ello es la serena confrontación que realiza con ellas en las 50 páginas finales. Allí figuran también dos confrontaciones tendientes a elucidar la doctrina del juicio, una con Heidegger, y la otra con De Vries.

Lo que en verdad Lotz pretende es revitalizar nuestro concepto mismo del ser. Este concepto no es un mero nombre, ni la expresión de algo estático. Nuestra mente conceptual no puede tratarlo como cosa propia sin caer en innumerables dificultades. Y es que, en verdad, en la dualidad misma de sus elementos —el algo y el "esse", algo que tiene "esse" o algo que participa el esse— el concepto del ser está refiriendo a una operación diferente del concepto y a un componente de la realidad que escapa a la conceptualización. Para descubrir la tensión que anima al concepto del ser, Lotz va a centrar su investigación en el lugar mismo en que el ser se hace presente de manera original. Y este lugar privilegiado es el juicio, tribuna mental escogida por el ser para proclamar su mensaje de posición absoluta y actualidad.

Se ha dicho (cfr. Geiger, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 34 (1950), pp. 333-335) que Lotz no ha optado entre una filosofía de la esencia y una filosofía de la existencia. Por nuestra parte, no podemos darnos perfectamente cuenta de las razones que han motivado tal acusación. ¿Será quizá por hablar del ser como de un concepto, o por explicitar conceptualmente las riquezas infinitas del "esse"? ¿Será por esa anfibología de la noción misma de *ser* (*Sein* en alemán) que como el *être* francés puede significar tanto el concepto de ser —propriamente el *ente*— como el mismo *esse* o perfección de todas las perfecciones? ¿Será quizá porque Lotz declara en una nota (114) que el problema sobre la clase de distinción que media entre la esencia y la existencia en el ser limitado, no entra en el marco asignado a su tema? Pero es un hecho que, aún lamentando nosotros mismos no se haya expresado claramente la necesaria distinción real, tal cual entiende el auténtico tomismo (y como se desprende del presente libro), Lotz tiende en todos sus análisis a destacar la absoluta importancia y primacía del "esse" como *actus essendi* y perfección de toda perfección. Gilson mismo, que tanto ha luchado por un tomismo existencial, dice que lo que caracteriza la ontología tomista no es tanto la distinción de esencia y existencia, cuanto el primado del existir (cfr. Gilson, *El Tomismo*, trad. española, 1951, p. 516) y esto, manteniendo fuertemente la distinción real. Por otra parte se alejaría aun más del tomismo quien mantuviera una distinción real entre la esencia y existencia que llegara a hacer de esta última una cosa confrontada con otra. Ya notaba Hocedez S. I. en la introducción a los *Theoremata de esse et essentia* de Aegidio Romano (p. 55), que la distinción entre *rem et rem* (usada por Aegidio) equivaldría a hacer de la distinción de *essentia* y existencia, una distinción *inter essentiam et essentiam*. Pero Lotz presenta al "esse" como actuar, como actualidad actuante y señala (p. 158) el error de considerar a dicho acto

únicamente como posición (en el caso de los seres limitados) y no también como plenificación. Ese párrafo concuerda admirablemente con lo que Gilson afirma: "no basta decir que el concepto de todo ser connota su *esse* y que este *esse* debe ser afirmado como un acto (Lotz diría aquí "posición", "Setzung"); hay que añadir que este *esse* es el acto mismo del ser cuyo concepto lo connota (Lotz diría "plenitud", "Fülle")" (cfr. *El Tomismo*, p. 516). En otras palabras, cuanto hay de ser en el ente proviene de su actuación por el *esse*.

Lotz, como decíamos, desentraña el mensaje del ser en el movimiento mismo judicativo que conduce a la posición absoluta. El ente se revela ante nosotros en su posición absoluta en el acto mismo en que nosotros lo ponemos absolutamente. Nuestra posición no es ciertamente una creación sino un descubrimiento. Y los pasos que llevan a nuestra posición develante del ser son aquellos en que el ser mismo revela su estructuración positiva. Las deducciones de Lotz tienen amplio sabor Kantiano, pero de un Kant superado y prolongado hasta su encuentro con el ser y el Ser subsistente. En el juicio se realiza esa sistole y diástole del análisis y la síntesis explicitada por la estructuración misma de nuestros juicios predicativos. La cópula establece la unidad del análisis conceptual que ya en sí manifestaba la transcendencia categorial de una forma por sobre el sujeto que de ella participa. Pero la cópula o el verbo "es" por encima de su función unitiva se lanza a la función positiva de la unidad afirmada. El objeto se revela como puesto en la realidad del ser en general cuando lo descubrimos como siendo, cuando le decimos que "es". Una nueva transcendencia se nos ha manifestado; aquella del ser en general por sobre las categorías que no son otra cosa que modos de ser, o de estar puestos en la realidad del ser. Pero aún por encima de esta transcendencia que no es más que intramundana, se revela la transcendencia por antonomasia. Sólo al llegarse al absoluto del ser descansa el movimiento judicativo y sólo cuando nos hemos llegado a él, nos revela el ser descubierto el fundamento último de su posición absoluta.

No hemos hecho sino resumir, temiendo traicionar, los pasos por los que Lotz persigue implacablemente el mensaje del ser. Su marcha es un descenso hasta los orígenes mismos del movimiento judicativo, allí donde se halla la apertura al Ser absoluto, animando su estructuración predicativa y su posición absoluta. El Ser absoluto, el *esse* subsistente, se nos revela así fundando toda la estructura del ente que descubrimos. Y en él nos hallamos con la plenitud del *esse* en toda su pureza, sin los límites a que lo someten sus diversas participaciones. El *esse* subsistente es plenitud de perfección y plenitud de posición. Y es esta última porque es aquella. El *esse* subsistente es el actuar (*Wirken*) puro, y participar del *esse* es participar del actuar. Dador de toda perfección es dador de toda verdad. El ente limitado, que recibe del *esse* subsistente toda su participación a la verdad, está trabajado desde su interior por ese actuar del ser, depositado en sus entrañas. Su posición en la verdad es sólo una etapa en el camino hacia una plenificación total en la medida de su quiddidad. Y lo bueno o el valor se presenta así como fundado en el ser y no siendo otra cosa que éste llegado a su plenitud.

Lotz ha debido confrontarse con Hegel en su búsqueda de un fundamento absoluto para la posición judicativa. El infinito hegeliano se revelaría incapaz para tal función puesto que al absorber los momentos limitados se declararía inauténtico, vale decir, constituido por momentos finitos y, por ende, él mismo finito. De Raeymaeker, piensa (*Revue Néoscholastique de Philosophie*, 41, 1938, p. 612-615) que la crítica a Hegel no ha sido llevada suficientemente lejos; se trataría de mostrar, más bien, que la totalidad de los seres limitados es limitada y que por ello no puede identificarse con el infinito. En verdad Lotz dice substancialmente lo mismo. Pero la facilidad con que ambos echan por tierra el infinito hegeliano parecería indicar que Hegel no se reconocería él mismo en esa interpretación.

Si Hegel rechaza como parcial el "es" judicativo del *Verstand* es sólo porque dicho "es" queda totalmente absorbido por el concepto parcial que, mediante él, es afirmado. Este concepto parcial es propiamente un universal del entendimiento y no se totaliza como debe totalizarse todo lo que se pone en la realidad. El "es" del entendimiento queda al servicio de un pensamiento (*Gedanke*, como llama Hegel al universal del entendimiento) y no de un verdadero concepto. Para que este último se dé, es necesario un *Begriff* de la razón y esto sólo se logra cuando el "es" judicativo retiene su carácter de totalizante, como expresión de la totalidad infinita. La oposición de pensamientos parcializantes se transforma así en estrecha vinculación orgánica. Las cosas del mundo aparecen como momentos o miembros de un todo orgánico. Este todo orgánico, este universal concreto no es otra cosa que la realidad infinita. Es cierto que esta totalidad infinita es dialéctica y, como dice Lotz: "el infinito recibe su plenificación en el desarrollo de sus momentos finitos" (n. 112). Pero ¿podemos de allí concluir a la finitud del infinito como hace Lotz?

No podemos olvidar que el infinito hegeliano no es un producto de la mente, el resultado de una abstracción, sino la realidad en su existencia total. El infinito es para Hegel, Dios creando, Dios manifestándose en la creación. Alguien podría decir que no es "Dios creando" sino "la creación de Dios" y no habría inconveniente siempre que Dios retuviera en esa expresión un sentido activo y no meramente pasivo, que Dios fuera el motor y animador y no meramente el producto de la creación. Y la lógica de Hegel pretende ser una auto-exposición, una auto-manifestación del proceso del Dios creante, con el acento en esta última palabra. De allí que el "esse" puro infinito no se disuelva en la relatividad de sus momentos limitados, porque éstos no constituyen su plenitud íntima sino la plenitud de su manifestación. No son Dios sino la exteriorización de Dios.

Parecería por ello que el infinito hegeliano puede fundar una posición absoluta del juicio, porque el *Esse* está allí sin disolverse en la multitud de seres a los que comunica el *esse*. No se pierde el *Esse* cuando se dan más seres sino que la misma pluralidad de seres reclama la presencia creante del *Esse* infinito. Por esta misma razón, al ponerse el "es" del sujeto limitado al servicio de un "es" del infinito no se disuelve aquél sino que se gana como expresión de la totalidad. Lotz establece la diferencia entre "momento" y "creatura" como si ésta tuviera un "es" propio y no aquél. Nosotros diríamos que al expresarse el "es" del

momento en la totalidad orgánica de "Dios creando seres" no se pierde sino que se gana como ser. La relativización de los momentos opuestos y contradictorios no significa la anulación de los mismos sino su absorción y conservación en la reciprocidad de relaciones entabladas en el todo. El mismo "Esse" al que Lotz nos conduce no es ciertamente un más allá añadido a las cosas ya constituidas y autosuficientes. En ella se halla "intimior intimo earum", no como parte sino como condición en su sentido pleno de "condere", fundar. Y es por su perfección infinita que no se pierde en el mundo de las cosas, sino que la misma distancia que de ellas lo separa infinitamente lo hace el más interior a cada una de ellas.

Señalemos para terminar el interés de la confrontación con Heidegger que no sólo sirve para clarificar la concepción del juicio como lugar de la manifestación del ser, sino asimismo para hacernos asequible la posición del mismo Heidegger. Con todo esta confrontación debería ser completada con el artículo del mismo Lotz en los Archives de Philosophie (XIX, cahier 2, p. 3-24). Allí se trata de los límites impuestos a la transcendencia del ser y por ello lleva el título de *Heidegger et l'être*.

Este volumen, como el anterior, se destaca por su excelente impresión y ausencia de erratas. Con todo nos permitimos notar que en el índice, los títulos de capítulos se pierden ante los caracteres más notables de las secciones que los forman. Esto complica un poco la búsqueda. Esperamos presentar en el próximo número el tercer volumen de esta colección que acaba de llegarnos.

M. VIRASORO S. I.

LOUIS DE RAEYMAECKER, *Riflessioni su Temi filosofici fondamentali*. (96 págs.). Marzorati, Milano, 1957.

La Facultad de Letras y Filosofía y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Génova han tenido el acierto de presentarnos en un pequeño volumen cuatro conferencias del profesor L. De Raeymaecker. El conocido filósofo de la Universidad Católica de Lovaina pronunció dichas conferencias en Génova en 1956, y ellas habían sido parcial o totalmente publicadas por separado en diversas revistas. Los temas escogidos tienden a destacar elementos esenciales de la Filosofía de Santo Tomás, y han sido tratados tanto desde el punto de vista histórico como puramente filosófico. Ellos son los siguientes (el libro está traducido en italiano):

- 1) Las transformaciones de la ontología antigua y la metafísica del ser en Santo Tomás.
- 2) La experiencia del ser y la comprensión de su significación metafísica.
- 3) El problema metafísico de la causalidad.
- 4) Tomismo, Neotomismo y el problema de la multiplicidad de las doctrinas.

Para el conferencista la contribución propia de Santo Tomás a la historia de la metafísica se halla en el carácter primordial que adquiere el *esse*, el *actus essendi*, la *perfectio omnium perfectionum*. El *esse* es el punto de vista formal

de la metafísica y a él se llega por el análisis del juicio como *posición absoluta*. Es en el juicio donde el ser se descubre con su carácter de absoluto pero para plantear el verdadero problema metafísico: el problema de la unidad y multiplicidad, de lo absoluto y relativo, el problema de la participación en el plano del ser. En verdad Raeymaecker expone ideas que le son muy familiares, como puede verse en sus diversas obras, y lo hace con amenidad y claridad unidas a la profundidad. Pero no podemos menos de percibir cierta contradicción en la manera en que piensa resolver el problema de la participación en el ser, el problema del uno y lo múltiple. Porque, en efecto, el modo por el que dicho problema será resuelto es el de superar la región de lo limitado y relativo por medio del principio metafísico de causalidad que nos lo hace percibir como participando el ser gracias a la actividad creadora del Ser infinito y absoluto. Sin esta relación de participación al Ser absoluto no puede el ser limitado dar cuenta de sí a la inteligencia, se presenta como ininteligible y carente de razón última. Pero ¿no llega esta necesidad del ser infinito y absoluto demasiado tarde? ¿No ha descubierto ya Raeymaecker el absoluto del ser en la posición absoluta realizada por el juicio? Se dirá sin duda que en el juicio el absoluto que se presenta es el del ser indeterminado y no el del ser infinito, vale decir, la totalidad de lo real y no ya el Absoluto con mayúscula. Pero es el caso que esa totalidad de lo real se presenta cargada de elementos relativos ¿cómo puede por lo tanto fundar una posición absoluta del juicio? Es el mismo Raeymaecker quien afirma esto cuando en la página 74 se pregunta: "Come può la partecipazione (che implica una relatività) essere concepibile sul piano dell'assoluto valore di essere?". Y él mismo responde: "La risposta si trova nella dottrina della causalità assoluta, interamente indipendente, creatrice: se tutte le cose dipendono nella loro totalità da uno stesso atto creatore, non stupisce che esse manifestino tutte, da quelle che sono, l'assoluta solidità dell'unico atto onnipotente che le pone e le mantiene nell'essere". Lejos de nosotros el negar este razonamiento tan exacto, pero precisamente porque es exacto debe hacernos pensar que hay una inexactitud en sostener que pueda ponerse por el juicio un asentimiento de valor absoluto sin que exista una referencia, al menos implícita, al Absoluto por antonomasia. La contradicción que descubrimos es precisamente la de admitir para el juicio, sin referencia alguna al Absoluto por antonomasia, un carácter de absoluto: "la più futile realtà si impone come essere, in modo altrettanto categorico di una realtà nobile ed eterna" (p. 51); y luego sostener que dicha realidad no puede ser entendida como absoluta sin referencia al Absoluto creador (p. 74). Debemos decir por lo tanto que a Raeymaecker le ha faltado percibir en el acto mismo de juzgar la referencia implícita al Absoluto por antonomasia. Sólo ella explica el carácter absoluto de la posición judicativa. Y, aunque dicha referencia no está temática y explícitamente presente, en la forma animadora de la posición temática absoluta en el juicio. Pero admitir esto es admitir que en el juicio no sólo se plantea el problema metafísico sino que se resuelve asimismo en lo implícito; que toda la metafísica está encerrada en germen en ese lugar privilegiado donde el ser se hace presente.

M. VIRASORO S. I.

HANS MÜLLER-ECKHARD, *Grundlagen der Geschlechts-Erziehung*. (295 págs.). Klett Verlag, Stuttgart, 1957.

La obra que comentamos es, en la intención del autor, la 2ª parte de su libro *Das unverstandene Kind*.

La materia del libro no nos es desconocida. Sin embargo, desde la lectura de las primeras páginas, se advierte que no es un libro más de los tantos que hoy se escriben sobre un tema que interesa sobremanera a todo educador.

Ya en la introducción (p. 9) critica el autor el que lo sexual, en nuestra época, sea tratado como algo puramente zoológico, sin relacionarlo con la real esencia del hombre.

Los fundamentos de una recta educación sexual se encuentran —el autor afirma seguir en esto las enseñanzas de los pensadores de la Iglesia oriental Dostojevskij, Solowjow y Berdjajew— tomando al ser humano no como un ente aislado e independiente, sino en su esencial dependencia (p. 10) de Dios.

La dificultad no pequeña al tratar del amor sexual del hombre, reside en que no puede estudiarse separado del orden en que ha sido colocado por Dios. Tal separación llevaría a fatales consecuencias. Sacar a un pez del agua dejándolo abandonado sobre un terreno seco, es matarlo. Sucede exactamente lo mismo, afirma el autor, si separamos al hombre de su gran Tu: Dios. Pero el camino para llegar al gran Tu, es conocer y amar al pequeño Tu: los demás hombres. Todo amor lleva consigo algo de santo y de grande: Dios es amor (p. 16).

En pocas pero sugestivas líneas (pp. 16-18) indica el autor el dignísimo papel que el cuerpo del hombre desempeña en el amor. El olvido de esto último, lleva consigo a una falsa y peyorativa concepción del amor. Hay que tener presente, como lo indicaba San Pablo a los Corintios, que nuestros cuerpos son miembros de Cristo.

En capítulos sucesivos, a la luz de ese planteamiento general, el autor trata del amor sexual, de la sexualidad, de la ley moral natural, etc. Con ejemplos concretos va exponiendo la doctrina. Algunas páginas están directamente consagradas a la pastoral de los desórdenes sexuales. El capítulo décimo trata magníficamente de la esencia de la pureza.

Todos los temas —pudor instintivo, sublimación, psicopatía sexual, coeducación, celibato, la confesión y lo sexual, etc.—, relacionados con la educación sexual, van desfilando ante el lector tratados con maestría, claridad, delicadeza.

En el último capítulo Müller Eckart nos ofrece sugestivas consideraciones acerca de la pérdida, en el alma humana, de su característica mariana.

Todo educador encontrará en las páginas del libro que comentamos, abundante materia para su reflexión personal y para el mejor cumplimiento de su misión.

Resta desear una pronta y correcta traducción a fin de que los que no pueden gozar del libro en su idioma original, no se vean privados de lo mucho y bueno que en él se contiene.

O. VARANGOT, S. I.

HEINZ HÄFNER, *Schulderleben und Gewissen*. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie. (182 páginas). Klett Verlag, Stuttgart, 1956.

Frente al psicoanálisis, que —como anota LÓPEZ IBOR (cfr. Rev. de Espirit., 1957, p. 328)— ha sido el iniciador de la psicología profunda, el cristianismo no pudo permanecer indiferente. Para Freud lo religioso no era más que una sublimación. Además el psicoanálisis, oponiéndose a la represión del instinto genético que sería el origen de las neurosis, propugnaba cierto laxismo en la conducta sexual. Por estos dos motivos, entre otros, no fué de extrañar que en un principio muchos psicólogos cristianos lo rechazaran de plano. Y aún hoy (cfr. A. COMBES, *Psychanalyse et spiritualité*. Prefacio del Dr. Charles Grimbert (72 páginas). Editions universitaires, Paris-Bruxelles, 1955) hay quienes se oponen totalmente a la obra de Freud. Refiriéndose a la distinción de Dalbiez, de la que hablaremos a continuación, Combes niega que se pueda distinguir en Freud el método y la doctrina. Afirma (o. c., pág. 46) que es “científicamente imposible separar un método de una doctrina que lo domina en todos sus pasos y que determina su finalidad”.

Hace apenas un poco más de veinte años (cfr. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, 2e. éd., 1949) que en el campo cristiano se abrió paso la idea de que no todo en el freudismo era repudiable. Dalbiez distinguió la parte filosófica del método psicoterapéutico, admitiendo a éste y rechazando a aquella. Tal idea, como señala L. BEIRNAERT (cfr. *Psychanalyse et foi chrétienne*, À propos d'un article du Dr. Nodet, en *Études*, 288, (1956), pág. 219) fué muy bien recibida por muchos psicoterapeutas cristianos. Así podían conciliar su fe con el uso del psicoanálisis. Además había un punto común que permitiría el diálogo con los psiquiatras no cristianos. Tal solución, sin embargo, estaba lejos de satisfacer a todos. Una especie de psicoanálisis nuestro, carente de todo contenido doctrinal, es prácticamente imposible. Todo ser humano —y el enfermo psíquico lo es— ha de poseer un orden de valores, un modelo de normalidad hacia el cual referirse. Y eso no se puede lograr si nos quedamos meramente con el método de Freud.

Por eso apareció una tercera actitud. Es la de aquellos psiquiatras como CARUSO (cfr. *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder, Freiburg, 1953), DAHM (cfr. *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Vienne, 1954) y otros a los que podríamos denominar *dinamistas espirituales*. Pretenden que toda neurosis sería el resultado de un conflicto entre la tendencia natural del alma a Dios y la elección de un criatura elevada al rango de ídolo. En realidad dicha concepción se aparta de Freud de tal modo que equivale a su rechazo.

No creo que podamos encasillar a Häfner en ninguno de estos tres grupos. Es fiel al método freudiano, pero su contenido doctrinal es diferente. Sin llegar a la profundidad metafísica de otros autores (cfr. v. fr. W. VON SIEBENTHAL, *Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen*, Rascher, Zürich, 1956) Heinz Häfner fundamenta su ensayo acerca de *La experiencia de culpabilidad y con-*

ciencia en una antropología filosófica inspirada en el existencialismo. Es su aplicación al campo del psicoanálisis. Así cada angustia neurótica sería una expresión de la angustia existencial (p. 64). Hace un análisis de la conciencia (pp. 130 ss.) en el que se advierte claramente una gran influencia de HEIDEGGER, lo cual no le impide apartarse de él (p. 135) al tratar de la buena conciencia. Une estrechamente la conciencia (p. 134) con el problema metafísico del orden de los valores, etc.

Interesantísimo trabajo que, en algunos de sus puntos, indudablemente, no logrará el asenso unánime de los entendidos. Porque según Häfner el hombre sería responsable de la limitación de su propia responsabilidad. En otras palabras: parece sostener que toda neurosis es culpable. ¿De qué culpabilidad habla? ¿De una culpabilidad *in causa*? Si así fuera la diferencia con Santo Tomás no sería muy grande. Pues el Doctor Común en muchos pasajes de sus obras (cfr. v. gr. 1, 2, q. 77, a. 7, in c.; q. 20, a. 5, in c.; 2, 2, q. 43, a. 3, in c.; q. 46 a. 2, ad 2; q. 64, a. 7 et 8, in c.; q. 79, a. 3, ad 3; q. 150, a. 4, in c.) nos habla de tal pecado. Con todo no se ve cómo Häfner pueda sostener absolutamente de todas las neurosis que son culpables, por lo menos, *in causa*. Indudablemente que también se refiere (p. 65) al hablar de culpa, *sensu saltem assertivo*, a una culpabilidad existencial. No aparece tan claro hasta qué punto el neurótico es responsable de esa culpabilidad. Esta falta de precisión se manifiesta también en el hecho que no distingue claramente entre culpa, conciencia de culpa y culpabilidad en el sentido de conciencia de la propia responsabilidad. La noción de conciencia de responsabilidad es muy importante ya que fundamenta la posibilidad de poder llegar a ser culpable. A no ser que se trate de lo que FR. VICTOR WHITE, O. P. (cfr. *La culpabilité en théologie et en psychologie*, en *Supplément de la Vie Spirit.*, 1957, p. 332) en un interesantísimo artículo llama *pecado inconciente*. Según White las faltas inconcientes contra la integridad de la psiquis son más capaces de producir el sentimiento de culpabilidad, que es incumbencia del psicólogo, que las faltas concientes, que competen al confesor. El que peca deliberadamente obra de un modo humano, *actus humanus*, mientras quien obra sin conciencia ni responsabilidad, lo hace infrahumanamente, *actus hominis*. Y White cita, en favor de su opinión, varios textos de Santo Tomás sumamente sugerentes. Muy oportuna, así mismo, es la advertencia de que el insistir exclusivamente en considerar el pecado mortal como un obrar positivo, deliberado, contra la voluntad de Dios, en materia grave, puede hacernos perder de vista aquel otro pecado del que ya hablaba Santo Tomás (cfr. 1, 2, q. 74, a. 3) y que se da cuando la inteligencia y la voluntad deberían intervenir y no lo hacen.

En la noción de culpabilidad existencial, Häfner revelaría cierto influjo protestante en lo referente a la concepción del pecado original. La naturaleza del hombre aparece como esencialmente dañada. Sería un trabajo muy interesante, que según creo aún está por hacerse, estudiar detenidamente la influencia de la teología protestante en los filósofos existencialistas.

Ciertamente que el ensayo de Häfner es de gran valor y es una reacción sana, tal vez algo imprecisa o exagerada, contra la tendencia, bastante en boga,

de eximir de culpa y responsabilidad a toda clase de neuróticos. A propósito de esto, no estará de más recordar, aunque sólo sea brevemente, la obra del Dr. Hesnard, *El universo mórbido de la falta*. La tesis del autor es que muchos individuos carecen del equilibrio anímico suficiente como para soportar sin trastornos psíquicos, la sensación de ser culpables pecadores. Suprimiendo esa sensación de culpabilidad, desaparecerían las neurosis. Para evitar las desviaciones de orden moral que tal doctrina podría traer consigo, el mismo Dr. Hesnard escribió una segunda obra que, como la anterior, tuvo amplias resonancias: *Moral sin pecado*. Ambas obras de Hesnard —fueron incluidas en el Índice a principios del año 1956— aún con las reservas que merecen, ofrecen elementos útiles para la consideración del psiquiatra y del pastor de almas.

Al tema del título del libro, Häfner, directamente, le ha dedicado sólo las primeras y últimas páginas. Lo restante de la obra, en la que describe detalladamente cinco casos clínicos, está dedicado a desarrollar sus ideas acerca del Yo y la neurosis. La esencia de la neurosis —así se intitula la primera parte del libro— no se limita meramente a lo biológico y social, sino que incluye también una concepción antropológica. Por eso el fin de la psicoterapia —segunda parte de la obra— es no sólo dejar al enfermo sin síntomas neuróticos, tranquilo y capaz de trabajar, sino que ha de proporcionarle un orden de valores que lo asegure. Y en ese proceso de completa curación tienen preponderante importancia el sentimiento de culpabilidad y la conciencia.

La obra de Häfner, como aparece de todo lo dicho, es de gran transcendencia para la pastoral. Y su tema está de moda. Basta hojear las revistas para encontrar frecuentemente desarrollados los temas de la culpabilidad, psicoanálisis y religión, etc.

Quisiéramos hacer una última advertencia: al leer el índice de autores, citado por Häfner, llama la atención no encontrar casi ningún nombre francés, siendo así que mucho y bueno se ha escrito en Francia sobre el tema que hemos tratado.

O. VARANGOT, S. I.

OTTO WILLMANN, *Didaktik als Bildungs-Lehre*. (XXXVI, 667 págs.). Herder, Freiburg, 1957.

FRANZ X. EGGERSDORFER, *Otto Willmann: Leben und Werk, 1839-1920*. (32 págs.). Herder, Freiburg, 1957.

La *Didaktik* que presento, es la sexta edición de una obra capital del gran pedagogo, alemán y católico, Otto Willmann. Respecto de la quinta edición, sólo añade la *introducción*, escrita por Eggersdorfer y publicada aparte por la misma editorial, sobre su vida y su obra.

Esta introducción pretende darnos a conocer la personalidad de Willmann, en lo que ésta puede tener de trascendente y valedera para el futuro de la pedagogía.

La vida de Willmann marcha unida a su obra; y ésta, como lo advierte Pohl (pp. 30-31 en la separata; XXXII-XXXIII de la obra), se desarrolla orgánica,

vitalmente; de modo que, en sus primeros escritos, ya se encuentran los gérmenes de sus escritos de madurez, y por eso es conveniente tener siempre ante los ojos, cuando se estudia la obra de Willmann, su *curriculum vitae*.

La pedagogía de Willmann descansa sobre su filosofía (p. 24): a ambas dedica Eggersdorfer sendos párrafos, los más interesantes de su introducción, *Philosophische-religiöse Tiefblicke und Wandlungen, Wien-Prag 1871/79* (pp. 14-20), y *Schöpferische Systembildung - Didaktik - Geschichte des Idealismus, 1879-1903, Prag* (pp. 20-28). Con esto, queda a plena luz el aspecto filosófico de la pedagogía de Willmann; para otros aspectos, igualmente importantes, como el sociológico, recomendaría la obra de F. de HOVRE, *Ensayo de filosofía pedagógica* (Fax, Madrid, 1945, pp. 224-241), quien titula este capítulo de su obra, *Otto Willmann, un didáctico social*. El mismo Hovre, en *Pedagogos y pedagogía del catolicismo* (Fax, Madrid-Buenos Aires, 1945, pp. 354-472), lo estudia a Willmann como filósofo y pensador alemán.

Las dos páginas finales de la introducción de Eggersdorfer, tomadas literalmente de un escrito de W. Pohl (pp. 30-31), densas y claras, resumen muy bien las ideas fundamentales de Willmann: su didáctica, como doctrina de formación, y su idealismo cristiano; ideas que llegan a su completo desarrollo en sus dos obras capitales, *Didaktik*, y *Geschichte des Idealismus*.

"Según este idealismo (cristiano), la realidad se halla fundada y sustentada por las ideas divinas, formada según los eternos ejemplares de las esencias; y por esta ejemplaridad, las cosas participan de la existencia, y el espíritu humano de la verdad y de la rectitud moral" (p. 30).

Hic iacet

OTTO WILLMANN

Doctor olim philosophiae idemque professor

Doctus ab ecclesia eamque professor

Esta lápida sepulcral es la expresión perfecta del *humanismo cristiano*, tal cual lo vivió Willmann: doctor y maestro en la ciencia del hombre, discípulo de la Iglesia y confesor de la ciencia de Dios.

M. A. FIORITO, S. I.

EBERHARD WELTY, *Herders Sozial-Katechismus, III: Arbeit und Eigentum*. (XIII, 483 págs.). Herder, Freiburg 1958.

La misma realización del plan ha obligado al autor a ampliarlo; y su tercer volumen, que iba a ser el último, se ha subdividido en dos, de los cuales éste es el primero, consagrado al tema del trabajo y la propiedad.

Con más razón en éste que en los anteriores volúmenes, el autor insiste en el *criterio ético-social* que lo guía (p. V), así como la importancia de los documentos pontificios (p. VI).

Una novedad de este volumen: el *índice de tecnicismos*, y de palabras de origen extranjero, inevitables en un tema tan internacional como el trabajo (pp. 393-483).

El subtítulo de este libro es sintomático: propiedad y trabajo son las dos líneas de fuerza de la sociedad actual. Acerca del trabajo, el mismo autor nos remite al *Staats-Lexicon*, que contiene un estudio completo de este tema (cc. 396-546); pero, por su parte, nos ofrece un buen enfoque del mismo, al insistir sobre todo en su *dignidad*, y en el *derecho* de trabajo (los clásicos trataban casi únicamente de su obligación). No faltan los temas modernos de la automatización, la semana de trabajo, etc.

La *bibliografía*, como en los otros volúmenes, es preferentemente alemana. Para el estudioso, esto no tiene mayor inconveniente, porque en ella figuran libros que tienen en cuenta estudios escritos en otras lenguas. Con todo, para el uso de esta obra en nuestro ambiente, podemos esperar que la edición castellana, en preparación, amplíe —como lo ha hecho en los tomos anteriores— este panorama bibliográfico, haciendo mención de las otras lenguas.

M. A. FIORITO, S. I.

CHARLES DE KONINCK, *La Piété du Fils. Études sur l'Assomption*. (XII, 232 págs.). Les Presses Universitaires Laval, Québec, 1954.

Reune el Autor, después de haberlos revisado, varios artículos que aparecieron en diversas revistas.

Teniendo en cuenta que, después de la definición solemne de la Asunción, se han intensificado los ataques contra la Santa Sede y sobre todo contra la infalibilidad de su Magisterio, le pareció oportuno al Autor reproducir en el primer capítulo el artículo que apareció en la *Revue Dominicaine*, de Montréal, *La perfección de la Encarnación y la autoridad del Soberano Pontífice*, donde indica las razones por las cuales Cristo nos ha dejado un Vicario que confirmase a sus hermanos en la fe.

Dice el Autor que "es del todo natural al hombre no entender los principios más ciertos para él sin la dependencia del sentido externo. Por esta causa precisamente Cristo nos ha dejado como regla próxima de la fe un hombre de entre nosotros, una persona visible".

En el capítulo II reproduce la *Comunicación* presentada en las Jornadas de la Sociedad canadiense de los Estudios mariales, en Ottawa el 19 de febrero de 1949 y publicada en *Laval théologique et philosophique*. Trata de *La persona de María en el culto de la Iglesia*.

Es una contribución para orientar el problema de la definibilidad de la Asunción. Se basa en la fe constante de la Iglesia, expresada en su culto, que tiene por objeto la "presente" maternidad de María y la "presente" filiación de Jesús. Hay una diferencia radical entre "María es Madre de Dios" y "San Pedro es un apóstol de Cristo". Ya que María actualmente es una persona física, mientras que San Pedro lo fué y lo será después de la resurrección; en el presente sólo existe su alma.

El argumento que sutilmente desarrolla es más bien filosófico. Se apoya en la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás.

La piedad del Hijo es el título también de un capítulo, el tercero, que contiene la Comunicación presentada en agosto de 1951 a la reunión de la Sociedad canadiense de Estudios mariales.

El Autor estudia en la Constitución Dogmática sobre la Asunción el tema de la piedad que aparece frecuentemente en la misma. Esta piedad es múltiple: la de los fieles hacia la Virgen; la de Cristo hacia su Madre y, en tercer lugar, la piedad de los fieles que se verá acrecentada por la definición.

Desarrolla principalmente la piedad del Hijo. La Asunción es obra de la piedad de Jesús, como hijo de María, que además le está íntimamente unida en la Redención y con la Asunción, por fin, se complementa el parecido de Madre e Hijo.

Este tema está tratado con vigor, quizá no exento de sutileza.

En el capítulo IV trata de *La certeza de la Asunción antes y después de la definición*.

Estudia diversas certezas: la natural, la de fe, la del magisterio ordinario y solemne, en teología.

El Autor sostiene que antes de la definición ya era de fe la Asunción de la Virgen por el Magisterio ordinario, pero que la definición solemne la hace más evidente y accesible a todos.

Lo que dice de la autoridad de Santo Tomás nos parece, por lo menos, que es ambiguo y que puede inducir a error.

En el siguiente capítulo, el V, hace un estudio sobre *La muerte de la Virgen según la bula de la Asunción*.

Como es sabido, en estos últimos años se discute si la Virgen murió. La Constitución de la Asunción no ha puesto fin a esto, ya que se dan las más diversas opiniones. Así, mientras unos ven en ella la afirmación de la muerte, otros creen que de propósito no se toca el tema. No falta quien asegura que la sentencia que propugna la muerte de la Virgen ha quedado debilitada.

El Autor estudia detenidamente y con profundidad el documento pontificio recorriendo lo que enseña el mismo Pontífice, la tradición, la liturgia, los autores que aduce, los argumentos que propone. De todo esto concluye que el Magisterio ordinario enseña como cierta la muerte de la Sma. Virgen.

Nos satisface el estudio y la conclusión del Autor, aunque algunos razonamientos nos parecen discutibles. En seguida estudia el texto mismo de la definición y se fija principalmente en la expresión: "expleto terrestri vitae cursu", que parece ofrecer dificultad. El Autor cree poder deducir que en la misma definición se afirma la muerte de la Virgen. Las razones alegadas tienen en conjunto gran fuerza, pero no vemos que se pueda afirmar con toda certeza lo que el Autor sostiene. Piensa que la expresión empleada: "expleto terrestri vitae cursu", en vez de, por ejemplo: "post mortem", que hubiera acabado con las discusiones, sirve para fijar la atención sobre el problema, no si murió la Virgen, sino en qué consistió la muerte de María.

A este tema dedica el último capítulo del libro, el VI: *La "muerte gloriosa" de la Sma. Virgen*.

Propone modestamente el Autor una hipótesis con todas las reservas posibles.

Caso que ella en abstracto no repugne, no se sigue que se haya dado de hecho en nuestro caso.

Busca el Autor conciliar las posiciones antagónicas de los teólogos.

Supone como base firme de su investigación que la Constitución apostólica enseña ciertamente estas dos cosas: la muerte de la Virgen y la perfecta integridad de su cuerpo.

Hay que buscar la solución de la aparente contradicción entre las dos verdades.

Investiga ampliamente si la muerte y la resurrección pueden darse sin un intervalo de tiempo. Le parece que la respuesta afirmativa no es contradictoria y cree que probablemente San Agustín, San Alberto Magno y Santo Tomás son de la misma opinión.

Estudia el tema con amplitud y se adentra profundamente en cuestiones filosóficas muy sutiles y difíciles, como el "fieri et factum esse simul", el tiempo, la duración, el instante. Su guía principal es Santo Tomás, cuyas doctrinas admite, aunque bien sabe que otros autores sostienen a veces lo contrario.

El Autor insiste que después de la concepción de la Sma. Virgen, "no hubo jamás ningún instante en que la persona misma de María o de la Madre de Dios haya dejado de existir como persona y como madre. En otras palabras, la Virgen santa nunca conoció la muerte común; nunca ha pasado por el estado de muerte y por consiguiente su cuerpo nunca ha estado sujeto a la disolución. Nunca hubo un "tiempo" en que ella estaba muerta. [...] La Madre de Dios no ha estado, pues, nunca separada de su Hijo, porque la muerte no se verificó sino en el mismo primer instante de su visión en el Verbo. La gloria no ha pertenecido primero al alma y luego al cuerpo, si no es solamente según el orden de naturaleza; al contrario, la persona misma es glorificada después del "primum non esse" de su condición de vida terrestre". Afirma más todavía, que la muerte común es incompatible con la inmaculada concepción. Cree además encontrar su opinión en San Juan Damasceno y en San Amadeo de Lausana y en un texto de Cornelio Alávide.

Es digno de alabanza el esfuerzo teológico y mucho más filosófico del Autor, lleno de sugerencias; pero se nos hace difícil admitir que se da verdadera muerte, si no se da por lo menos un momento en que se pueda afirmar que el alma está separada del cuerpo, y que por lo tanto no existe entonces la persona en el sentido del Autor. Sentido, que por otra parte, les parecerá sorprendente a no pocos fieles.

Tiene el libro tres apéndices. El primero se refiere a los diversos sentidos de la palabra "muerte" según San Agustín. Contiene un trozo largo en latín y francés del libro XIII "De Civitate Dei".

El segundo titulado: "Nolite sanctum dare canibus", recuerda la enseñanza de los Santos Padres y Doctores sobre este texto.

El tercero, por mucho el más extenso de todos, trata de San José.

Habiendo hablado de la piedad del Hijo no se puede ignorar a su padre nutricio, nos dice el Autor. Y así pone delante de nuestros ojos algunos textos

fundamentales de San Agustín, San Bernardo, Santo Tomás, Suárez y otros sobre el carácter y dignidad del glorioso Patriarca.

Encabeza la obra una Carta-Prefacio del arzobispo de Quebec.

Además del Índice de materia, tiene uno de nombres propios.

La presentación material es óptima y lujosa.

La obra está escrita con amor. En ella encontramos dedicatorias a sus siete hijos, a sus cinco hijas, a su mujer, a su padre artesano. A este último está dedicado el Apéndice consagrado a San José.

El libro, como se habrá podido comprobar, no está escrito para el común de los fieles. Exige una cultura teológica y principalmente filosófica para gustar su contenido y apreciar sus valores.

J. SILY, S. I.

CHARLES JOURNET. *Théologie de l'Église*. (445 págs.). Desclée, Brugges, 1958.

Hace más de treinta años que el Autor, Profesor en el Seminario Mayor de Friburgo, empezó a ser conocido por sus estudios eclesiólogos. Sus amplias y profundas investigaciones le han movido a escribir una obra completa sobre la Iglesia.

Las preocupaciones apoloéticas han reducido, cree el Autor, el tratado de Ecclesia casi a su organización jerárquica, dejando de lado la vida profunda de sus miembros, separando de esta manera la Iglesia del Cuerpo Místico. La parte del Espíritu Santo en la santificación del mundo, otro elemento primordial, también ha sido descuidado.

La Iglesia es todo eso: fruto de la Jerarquía, cuerpo de Cristo, lugar de habitación del Espíritu Santo. Ubi Petrus... ubi Christus... ubi Spiritus... ibi Ecclesia.

Explicar la Iglesia por las cuatro causas de las que depende esencialmente, hará imposible esas fallas. Es el método que adopta el Autor en su monumental obra *L'Église du Verbe Incarné*.

De la misma han aparecido dos libros o volúmenes.

El primero (I. *La Hiérarchie Apostolique*, 1942) trata de la causa eficiente inmediata que produce la Iglesia en este mundo, es decir, del poder sacramental y del poder jurisdiccional, que por su unión constituyen la jerarquía apostólica.

El segundo (II. *Sa Structure interne et son unité catholique*, 1951) se ocupa de la naturaleza de la Iglesia, compuesta de un elemento espiritual, de suyo invisible, causa formal o alma de la Iglesia, y de un elemento material, de suyo visible, causa material o el cuerpo de la Iglesia. Del alma de la Iglesia procede la unidad, y de su cuerpo la catolicidad.

El tercer libro hablará del fin de la Iglesia, es decir, de Dios en cuanto que es para ella un Bien común "separado"; luego de su orden interior, que es Bien común "inmanente" y de donde resulta su santidad.

Finalmente el cuarto libro evocará lo que fué la Iglesia en su "preparación" antes de Cristo y lo que será en su "consumación" en el purgatorio y en el cielo.

La obra tiene por subtítulo: *Essai de Théologie Spéculative*.

Los dos imponentes libros fueron recibidos en general con elogio. (Cfr. Bulletin Thomiste, VI (1940-1942), 45-53; VIII (1947-1953), 746-756; 1211s.)

Se trataba de un esfuerzo intelectual gigante, raro en nuestros tiempos. De una obra monumental de gran complejidad y riqueza, de una profundidad y precisión difícilmente superables. Tampoco podían faltar críticas tratándose de un trabajo tan vasto, donde se ventilan innumerables cuestiones.

Con mucho acierto se pidió al Autor un resumen de su obra; pues hay tantos hermanos cristianos "pobres de tiempo libre y aún pobres de dinero", como se dice en el prólogo de la obra resumida *Théologie de l'Église*. Nosotros añadiríamos que muchos también no tienen el vigor mental, la constancia y la formación escolástica para abordar la voluminosa y profunda obra y adentrarse en ella.

El presente libro es, pues, una especie de compendio de los dos primeros volúmenes de *L'Église du Verbe Incarné*. El inmenso contenido se ha reducido enormemente, quizá a una sexta parte. Se han suprimido muchos textos de Padres, del Magisterio y algunos de la Escritura. Se han conservado, sin embargo, "las estructuras y las perspectivas que permiten a los textos de los Padres, del Magisterio, de la Escritura, tomar sus verdaderas dimensiones y revelar por sí mismas el misterio de su profundidad: lo cual es la razón de ser y todo el fin de la teología". El Autor transcribe textualmente muchas páginas. Otras están resumidas. Numerosos temas secundarios están omitidos. Se han conservado con todo los elementos esenciales. El Autor ha querido hacer "más accesible su doctrina, no empobrecerla; divulgarla, no vulgarizarla".

El orden del conjunto ha sido en parte modificado.

El primer capítulo hace la primera presentación de la Iglesia. Habla de su naturaleza, de los diversos estados de la Iglesia en el curso de los tiempos.

Tres miradas pueden darse sobre la Iglesia: una del observador superficial, del estadístico, del historiador de las religiones; otra del observador reflexivo que verá algo extraordinario en ella; y la tercera, del creyente que verá en ella el Cuerpo de Cristo, habitado por el Espíritu Santo.

La Iglesia se nos aparece como una realidad a la vez misteriosa y visible. Misteriosa por la vida divina que la anima. Visible por la irradiación hacia fuera de esta vida y por los medios a través de los cuales la misma es anunciada y comunicada a los hombres.

El Espíritu Santo es el Alma increada de la Iglesia. Sus dones, que son también de toda la Trinidad, son una expansión de las riquezas del sacerdocio, de la santidad y de la realeza depositadas en la humanidad de Cristo, Cabeza de la Iglesia. Estos dones son el alma creada y están comprendidos en la *caridad* cuando es *sacramental*, es decir: conferida por los sacramentos, y *orientada*, a saber: iluminada en su obra por las directivas de un magisterio divinamente asistido y libremente aceptado por la fe y la obediencia.

La misión visible del Verbo perfecciona la Iglesia en su Cabeza; la del Espíritu Santo hace desbordar la plenitud de la gracia de Cristo en los hombres.

El capítulo II trata de Cristo, Cabeza de la Iglesia.

Dios se hace hombre para divinizar la naturaleza humana. La pasión de Cristo redime la Iglesia y su gracia de Cabeza sacerdotal, regia y santa, la modela. La riqueza suprema de la Iglesia es la santidad. La gracia de la redención es mejor que la gracia del estado de inocencia.

El capítulo III habla del Espíritu Santo, Alma increada de la Iglesia.

En la Trinidad están las fuentes de la vida de la Iglesia. Ella es propiamente la Causa eficiente suprema de la Iglesia; el Espíritu Santo lo es por apropiación. También el Espíritu Santo es el huésped de la Iglesia por su presencia de inhabitación.

El capítulo IV está dedicado a la Virgen, que es la suprema realización de la Iglesia.

El capítulo V se ocupa de la Jerarquía Apostólica por la cual Cristo sigue tocándonos para formar en el mundo la Iglesia en acto terminado. Jesús en su vida obraba o a distancia o por contacto sensible. Esta acción de contacto, que tiene sus ventajas especiales, continúa ejercitándose por medio de la Jerarquía. Esta tiene dos poderes ministeriales: de orden para transmitir la gracia, y de jurisdicción para transmitir la verdad.

La apostolicidad es una propiedad misteriosa y una nota milagrosa de la Iglesia.

La Jerarquía está al servicio de la Iglesia militante, del exilio. En la Patria habrá otra jerarquía, la cual se forma aquí, la de la santidad, de la visión y del amor.

El capítulo VI trata del alma creada de la Iglesia, que es la caridad en cuanto que es expansión de la de Cristo y que lleva las señales de su sacerdocio, de su santidad y de su realeza. Es la caridad agrupada alrededor del *culto*, es decir, de la perpetuación del sacrificio de la cruz y de la dispensación de los sacramentos; dirigida y orientada por los poderes jurisdiccionales. En resumen es la caridad cultural, sacramental y orientada. Esta caridad es principio de unión.

El capítulo VII estudia la santidad como realizada en la Iglesia o santidad formal, como tendencial en los poderes sacramentales y jurisdiccionales o santidad virtual o instrumental y, finalmente, como propiedad y nota de la Iglesia. Esta, que no existe sin pecadores, es con todo sin pecado. Todo lo que hay de verdadera santidad en el mundo depende de la Iglesia.

En el capítulo VIII se trata del Cuerpo de la Iglesia.

Esta es un compuesto de alma y de cuerpo. Donde está el alma de la Iglesia, allí está su cuerpo. Por éste toda la Iglesia es visible.

Dedica especial atención a los laicos, a la Acción Católica, a la acción cívica y a las otras actividades profanas.

Largamente habla de la ciudad de Dios y de la del mundo.

En esta parte se inspira en Maritain o más bien le cede con frecuencia la palabra. Es grande su aprecio hacia este autor. Basta indicar que al final de su larga Introducción al libro II de su obra grande dice: "¿...y cómo no expresar aquí nuestro reconocimiento a aquel hacia el cual nuestra deuda es inmensa, Jacques Maritain?"

El capítulo IX se ocupa de la pertenencia a la Iglesia.

Es inevitable encontrarse con la Iglesia en el mismo despertar de la vida moral. El primer acto libre termina en la fe que justifica o en el pecado mortal.

Ampliamente habla de las diversas formaciones religiosas con respecto a la Iglesia.

Al tratar del origen de las desviaciones religiosas, el Autor, después de repensar el asunto, modifica su primera opinión que sostenía que "en el origen de las separaciones de la verdadera religión, hay un pecado contra la luz, porque Dios no abandona, sino a aquellos que le abandonan", (libro II, pág. XXV), pues en la presente obra admite que no siempre hay necesariamente culpa y que puede darse un simple error.

Ha sufrido reformas también la presentación del Islam, apoyándose en publicaciones que aparecieron después de su obra grande.

Estudia con delicada justicia y gran caridad el tema de los acatólicos, de los disidentes. No aprueba que se empleen los términos "infieles, herejes cismáticos" para esas multitudes que han heredado, no la culpabilidad, sino los errores de sus lejanos antepasados. La tradición entendió los términos mencionados como incluyendo verdadero pecado. La residencia del Autor en Suiza, donde repercute de una manera especial el Movimiento Ecueménico de los disidentes, le hace más sensible y perspicaz al problema.

Estudia detenidamente el axioma: "Fuera de la Iglesia no hay salvación". Omite los varios textos del Magisterio que utilizó en su obra grande y sólo trae uno nuevo, completamente claro, publicado después. Se trata de la carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston del año 1949.

La Iglesia es más *vasta* de lo que parece. "Ella sabe que, del fondo del espacio y del tiempo, se unen a ella por el deseo, de una manera inicial y latente, millones de hombres que una ignorancia invencible impide conocerla, pero que no han rechazado en el seno de los errores en que viven, la gracia de la fe viva, que les ofrece en el secreto del corazón, el Dios que quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad."

El capítulo X se ocupa de la Unidad católica. Ella es esencialmente una unidad de caridad que ya está realizada en su esencia, pero que siempre se está actuando por su dinamismo.

Consagra varias páginas a la Misiología. Aquí cede fácilmente la palabra a P.-J. Menasce O. P., de cuyos estudios sobre misiones dice en la obra grande que "son de una calidad teológica excepcional." (Libro II, pág. 112-27, n. 1). Una de las definiciones que da es la siguiente: "Las misiones extranjeras son el movimiento expansional de la Iglesia (género) considerado en el esfuerzo que tiende a la creación de una jerarquía indígena (diferencia)."

El último capítulo, el XI, lo dedica a definir la Iglesia, que es el objeto de su obra. Pone muchas definiciones. Daremos sólo una en que aparecen las cuatro causas: "La Iglesia es: 1º la comunidad, 2º que Cristo, por la jerarquía, 3º une en la caridad plenamente crística, 4º en vista de reunir el universo, primero en la sangre de su cruz y luego en la gloria de su parusia."

La "Conclusión", que es la transcripción íntegra de la que se encuentra al final del libro II de la obra grande, estudia la realización de la oración del Salvador "para que todos sean uno". Sólo en el cielo será plenamente oída.

* * *

En esta rápida hojeada han quedado en la sombra muchas riquezas del libro, que es una obra de teología especulativa.

El principal guía del Autor es Santo Tomás. Utiliza los grandes teólogos tomistas: Cayetano, Juan de Santo Tomás... Acude también a teólogos de otras tendencias. Tiene presente los problemas actuales y sus principales representantes tanto católicos como acatólicos. Entre los Padres, S. Agustín ocupa un lugar de privilegio. Reproduce con frecuencia textos de los místicos: S. Juan de la Cruz, Tauler, Santa Catalina de Sena, Santa Teresa, Santa Teresita...

Abundan los textos del nuevo Testamento, que no siempre parecen desempeñar el papel de fuentes, sino de ilustración o confirmación de explicaciones teológicas. Raras veces se da el valor teológico o censura de las proposiciones. Al lado de afirmaciones de fe, se encuentran enunciadas otras discutibles, que no pasan de probables, sin que se haga advertencia alguna.

La lectura del presente compendio es agradable y mucho más fácil que la de la obra grande. Palpita en él un gran amor a Dios, a la Iglesia y a los hombres. Tiene páginas densas de belleza y de emoción, como las que tratan del milagro de la santidad de la Iglesia.

El Autor ha hecho una obra que puede beneficiar a amplios círculos de cristianos y aun de no creyentes.

Su libro, a pesar de los reparos que se le puedan hacer, es magnífico. Es un fruto sazonado y sabroso.

J. SILY, S. I.

JOSEPH LECLER, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, I-II. (403 y 459 págs.). Aubier, Paris, 1955.

El libro de J. Lecler es una contribución histórico-doctrinal a un tema de tanta actualidad como el de la tolerancia. Y, en el campo de la historia, es sin duda el trabajo más serio que poseemos en la actualidad, y el que supera ampliamente a las obras similares con las que contábamos: la de Paulus (1911), escrita con criterio católico; y la de Felker (1912), escrita desde el punto de vista protestante.

El marco histórico del libro es una época, la Reforma, con sus antecedentes inmediatos, con sus circunstancias históricas, y con sus consecuencias, que llegan hasta nosotros y aún avanzan hacia el futuro. Cada capítulo de este libro podríamos decir que se sitúa, geográficamente, en un solo país; pero de tal manera lo observa, en esa época en que se formaban las naciones actuales, que nunca pierde vista el plano internacional en que ya entonces vivían las incipientes nacionalidades. Es un acierto de Lecler el estudiar de tal manera los casos

particulares, como Alemania, Francia, Polonia, Países Bajos, Suiza e Inglaterra, que de continuo los trasciende, apuntando siempre a la sociedad internacional (al menos, la europea) de la que hablan muchos estadistas actuales, y que es el factor más importante de la tolerancia del futuro (cfr. Pío XII a los Juristas Italianos, 6 Diciembre 1953).

* * *

El *punto de vista* histórico del autor ha sido bien definido: ha escogido el hecho del pluralismo religioso, característico de la reforma, como factor concreto que plantea el problema doctrinal de la tolerancia religiosa. Por eso, ha prescindido de países como España, Italia y los países nórdicos, donde tal pluralismo no tuvo lugar: en los dos primeros países, porque no lo permitieron sus gobernantes; y en los otros, porque el protestantismo se implantó, uniforme y único (sin siquiera tener sectas), desde el comienzo de la reforma.

El *plan de trabajo* es claro: hechos, controversias verbales, y escritos, a fin de captar mejor las doctrinas, las realizaciones, y los principios de tolerancia que podrán tener vigencia en el futuro.

El *método* es el analítico, porque se analizan los hechos y documentos en su contexto histórico; pero la intención es una síntesis de principios de tolerancia, que hayan hecho sus pruebas en la historia, y que puedan tener todavía cierta eficacia para nosotros.

Lecler no es un polemista, ni un apologista: es simplemente un historiador, que quiere contribuir, con su ciencia, a la solución de un problema vital de nuestro tiempo. Por eso, su estilo es sereno: diríamos que él mismo es un ejemplo de tolerancia, en la manera como trata sus adversarios. Y su libro tiene un aparato científico que lo hace un instrumento de trabajo en el tema: una *bibliografía* completa, al día, y bien seleccionada (pp. 11-40); tres *índices*, el de textos escriturísticos (pp. 438-441), el de nombres citados y estudiados (pp. 442-450), y el de doctrinas (pp. 451-453).

El *tema del libro* es el que su título expresa: La Historia de la tolerancia en siglo de la reforma; pero, junto con esa historia, el lector encontrará, hasta cierto punto, una teología de la tolerancia y de la intolerancia, y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Lecler no ha pretendido hacer una suma doctrinal de la tolerancia (pp. 428 ss., argumentos en favor de la tolerancia); pero sí hacer que resalten, en el flujo de la historia, las ideas que tuvieron vigencia en el pasado, y que todavía parecen tener cierto derecho a conservarla en el futuro.

Creemos que esta atención constante de Lecler hacia el futuro, es uno de los aspectos más trascendentes de su personalidad de historiador; porque la memoria del pasado es, para todo hombre inteligente, la manera de evadirse del tiempo, y comenzar a vivir para el futuro.

* * *

Otros críticos se han detenido más en la parte estrictamente histórica del libro (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pág. 414). En general, todos están de acuerdo en alabarlo, sabiendo —como saben— que esta obra es el fruto de muchos años

de intenso trabajo especializado. En particular, algún crítico ha echado de menos, en esta historia del siglo de la Reforma, a la España y a la Italia de aquellos tiempos. Sin embargo, el mismo autor explica esta prescindencia, porque en esos países no se ha dado el hecho del *pluralismo religioso*, que es el origen histórico de la idea de la tolerancia. Con todo, se podría decir que España tenía entonces el problema de la *evangelización de los indios*; y que, a ese propósito, teólogos como Victoria elaboraban una teoría de la evangelización, basada en la libertad del acto de fe, y en la dignidad de la persona humana (a propósito de la esclavitud) que especulativamente se asemeja a la teoría de la tolerancia que busca Lecler. De modo que tal vez hubiera sido mejor que, al menos en un apéndice, nuestro autor hubiera tenido en cuenta el caso español.

Estas críticas significan que el libro puede ser mejorado; pero también significan que todo trabajo ulterior tendrá que tomarlo como punto de partida.

* * *

Nos ha llamado la atención la conclusión del libro: son cerca de treinta páginas; y se leen con gran interés, porque ofrecen una visión panorámica de la Europa de entonces —reforma y épocas subsiguientes—, y permiten entrever la Europa del futuro. Este punto de vista, que yo llamaría metahistórico (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-30), y que consiste en buscar en el pasado las líneas de fuerzas que no sólo tuvieron vigencia, sino que parecen la seguirán teniendo, porque brotan de la naturaleza de las cosas, y son además como leyes de la Providencia ordinaria de Dios, es característica de toda la obra de Lecler, y se nota sobre todo en su *conclusión*.

Los análisis históricos de los textos, realizados a lo largo del libro, iban poco a poco parcialmente inculcando una síntesis, esa línea de pensamiento de la cristiandad, que ha experimentado un progreso —no tal vez dialéctico, pero no por eso menos inevitable— en su concepción teórico-práctica— de la tolerancia. La *conclusión* no hace sino darnos esa misma síntesis, señalando los grupos que tienen una teoría de la tolerancia y la defienden; sus realizaciones históricas más características; y, finalmente, los principios generales que, después de muchas discusiones y experiencias distintas, se pueden considerar como el patrimonio común de la cristiandad.

Los grupos más importantes estudiados son: 1. — Los *humanistas*, que defienden una tolerancia provisoria; concepción nacida, no del indiferentismo o del individualismo (como en el laicismo de nuestros días) sino de un cristianismo profundo, que no encuentra otra solución al problema —que espera sea provisoria— de la diversidad religiosa. Fracasada esta tentativa, los *humanistas* se inclinan por la tolerancia eclesiástica parcial (doctrinal, respecto de los dogmas menos importantes), hasta que el Concilio de Trento cierra definitivamente este camino.

2. — Los *místicos-espirituales* del protestantismo, que insisten en la libertad del espíritu: desembocan, o en una intolerancia civil extrema, o en una separación absoluta del Estado y la Iglesia.

3. — Los *políticos*, que ponen como ideal (bien mayor) el interés nacional; y distinguen entre la lealtad al príncipe, y la propia religión. En Francia fué, por la incapacidad de sus realizadores, mera teoría; pero en Polonia fué un hecho.

Al principio se trató en este grupo, de la tolerancia civil; pero luego se pasó a la tolerancia eclesiástica (en lo dogmático accesorio), y se llegó al teísmo, o religión natural; y, por este camino, al indiferentismo y al laicismo actual.

4. — Los *teólogos católicos* atendieron solamente a la tolerancia civil. En este grupo, hay que distinguir entre antes y después de Trento. Ni siquiera después de Trento, se puede decir que haya un estancamiento de la teología en el pensamiento medieval; al contrario, la teología supo trascender ese pensamiento, aplicando los principios medievales a las circunstancias de la reforma, descubriendo la equivalencia entre el caso medieval del judío y el caso moderno del hereje (p. 417).

Se podría hablar de una complementación entre el grupo de los teólogos, con el de los políticos: porque mientras éstos consideraban, como bien mayor, un bien meramente natural, el interés nacional, los primeros siempre atendieron al bien espiritual de las almas.

5. — Los *teólogos protestantes*, que fueron, en general, más intolerantes (p. 417).

6. — Las *sectas*, nacidas dentro del mismo protestantismo, tuvieron diversas actitudes, que dependieron de la situación concreta de cada una de ellas, de la teoría eclesiológica que suponían, y de la experiencia, que algunos tuvieron en su mano, del poder civil. En general, su presencia, entre los protestantes, fué poco a poco inclinándolos hacia la tolerancia (p. 418).

7. — Los *soberanos temporales* tomaron, en general, actitudes muy ambiguas (p. 419): aunque se aconsejaron por los grupos antes mencionados, carecieron, en general, de una personalidad definida, que era necesaria para realizar cualquiera de las teorías propuestas. Por eso, la misma teoría de la tolerancia civil, que fué un éxito en Polonia por la autoridad moral de su rey, fué un fracaso en Francia, por la versatilidad del respectivo gobierno.

Respecto de todos estos grupos, nos han llamado la atención dos juicios de Lecler: el juicio benévolo que le merecen los *humanistas* (Erasmus, en particular), y la trascendencia providencial que ve en ellos, para el futuro de la tolerancia (p. 416); y, respecto de los *protestantes* (en particular, los de Inglaterra), la impresión general de intolerancia que le causan (p. 420).

En cuanto a las realizaciones de la tolerancia, Lecler llama la atención sobre tres casos típicos:

1. — La *Polonia católica*, en que la tolerancia civil tuvo óptimos resultados desde el primer momento. El éxito se debió también a las circunstancias históricas: era la nobleza quien la exigía, mientras el pueblo no la necesitaba; y era muy grande la personalidad de su rey, que permitía que se realizara con justicia por ambas partes.

2. — La *Francia católica*, donde se llegó, poco a poco y por necesidad, a la tolerancia civil; pero donde no pudo dar sus frutos, por la debilidad y versatilidad de su gobierno (exceptuando a Enrique IV).

3. — La *Inglaterra protestante*, donde la intolerancia llegó al máximo; y que siempre se mantuvo en retraso respecto de la tolerancia. Un factor político que justificó atacar al católico, al verlo siempre unido a un poder civil extranjero, hizo más dura esta situación intolerante. Y una situación parecida por parte de los católicos (Reinado de María Tudor), nos permite ahora una útil comparación entre la intolerancia católica y la intolerancia protestante (p. 426).

* * *

En esta rápida síntesis, nos faltaría enumerar los principios de la verdadera tolerancia, que pueden considerarse todavía en vigor.

Ante todo, conviene notar que el problema era entonces el de la *tolerancia*, mientras que ahora más bien es el de la *libertad religiosa* (p. 428). Además, puede decirse que en el pasado se han dado todos los extremismos imaginables: tolerancia eclesiástica en sus tres formas, doctrinal, moral, y espiritual; libre concurrencia de religiones, demasiado optimista y utópica; la separación absoluta, nacida de una falsa noción de la Iglesia y del Estado; y la tolerancia de los cultos, que nace de la indiferencia religiosa. Pero, aún en estos extremismos, hay una parte de verdad, que es precisamente la que Lecler llama principios duraderos de la verdadera tolerancia (p. 432-433), y que enumeraremos así:

1. — La pasión por la verdad debe ir a la par con las exigencias de la caridad: *veritatem facientes in charitate* (Efesios, 4, 15).

2. — No hacer a otro lo que no quieres que te hagan a ti (Tobías, 4, 16; Mateo, 7, 12).

3. — El *respeto de la conciencia ajena*: argumento de San Pablo en un caso particular, el de las carnes prohibidas, que la teología medioeval extendió a todos los casos de la moral; y la teología moderna lo aplicó a las cuestiones de fe. Es éste un principio de interioridad y de personalidad, que sin embargo tiene sus consecuencias respecto del culto externo, porque la persona humana es un alma en un cuerpo.

4. — La clara *concepción de la Iglesia y del Estado*: difieren por el orden, por el origen, y por la misión que tienen entre los hombres.

Lecler concluye su magnífica obra con unas sabias sugerencias (pp. 437-438), que son una visión sintética de las tesis enunciadas, y de los hechos observados.

Junto con la obra de A. Hartmann, *Toleranz und christliche Glaube* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 112-115), que la completa desde el punto de vista especulativo; y junto con W. Heinen, *Fehlformen des Liebestrebens*, (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 229-234), que la completa del punto de vista psicológico, la *Histoire de la Tolerance au siècle de la Reforme* es la mejor contribución histórica al estudio actual de la tolerancia.

M. A. FIORITO, S. I.

JOSEPH BONSRIVEN, S. I., *Le Règne de Dieu*. (230 págs.). Aubier, Paris, 1956.

Dos elementos confluyen para hacer muy interesante el libro del P. Bonsirven: la importancia del tema tratado, y la competencia del autor.

El reino de Dios, escribe el autor, es el objeto ordinario de la predicación de Jesús. Los evangelistas nos refieren que desde su primera manifestación en Galilea predicaba *el evangelio del reino de Dios*. Cuando envía a los doce a misionar, les encarga *predicar el reino de Dios*. En el Padrenuestro nos hace pedir que *tu reino venga*. Las últimas parábolas que Jesús propone tratan de los destinos del reino. También del reino les habla después de la resurrección. El diácono Felipe evangeliza el reino de Dios, y San Pablo llama a sus discípulos más fieles, sus *colaboradores en la obra del reino de Dios*. El reino de Dios es, por consiguiente la síntesis del mensaje y de la actividad de Cristo. Vale la pena entonces, conocer a fondo el significado de esta expresión tan fundamental.

Esta conveniencia se convierte en una verdadera necesidad, cuando recorramos la literatura existente sobre el tema, no sólo la pasada sino sobre todo la contemporánea. En 1957 aparecieron dos libros que tratan el tema directa o indirectamente. Uno de ellos es la traducción inglesa de una obra alemana *Verheissung und Erfüllung*, escrita por W. G. Kümmel. El otro es una tesis doctoral, dirigida por el mismo Kümmel. Su autor es E. Gräser y su título *Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. Ambos autores representan la tendencia de la escuela escatológica. Para ella, el fin del mundo, la parusía y el advenimiento del reino de Dios (en sentido supraterráneo) es el único dato de la enseñanza de Cristo. El P. Bonsirven en su libro, ha emprendido un trabajo que las dos obras mencionadas hacen indispensable: un estudio directo del tema *el reino de Dios*.

Por otro lado, el autor conoce a fondo este tema. En su libro *Les enseignements de Jésus-Christ*, cuya octava edición apareció en 1950, le dedicó los capítulos II y del IV al IX, es decir siete de los once capítulos. En la *Théologie du Nouveau Testament*, publicada en 1951, encontramos seis capítulos consagrados al mismo tema. El año 1956 volvió a ocuparse de él en dos artículos de la *Revue d'ascétique et mystique* (1956, p. 3-39; 257-283). Si a esto añadimos los cursos dictados en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, podríamos decir que *el reino de Dios* es el tema *predilecto* del P. Bonsirven, el que mejor conoce.

Si la materia de la presente obra es la misma que la de otras obras del mismo autor, la disposición varía en más de un punto. Su pensamiento aparece maduro, elaborado. El plan es más lógico y más simple. Con esto la materia gana en cohesión y claridad.

* * *

El contenido del libro se vuelca en los siguientes capítulos.

Los dos primeros examinan los antecedentes de la expresión *reino de Dios* en el antiguo testamento y en el judaísmo.

El tercero nos muestra cómo el objeto ordinario de la predicación de Cristo era el reino de Dios. Este reino aparece como la realización de la era mesiánica. Pero esta realización predicada por Jesús difiere no poco de las concepciones tradicionales. Ella lleva consigo una serie de modificaciones en la antigua economía, modificaciones que formaban parte del plan de Dios. Todo nacionalismo es eliminado, los privilegios de la nación elegida son comunicados a los hombres de todas las razas: universalismo absoluto, étnico, religioso y moral. Todos los

fermentos de particularismo son eliminados. Las leyes y tradiciones que encerraban a Israel dentro de un muro infranqueable, son abolidas. Estas variantes no habían sido comprendidas o habían sido rechazadas por el judaísmo oficial.

En seguida trata el autor una cuestión especialmente importante para determinar la naturaleza del reino: el tiempo de su realización. Cuestión espinosa, que es el punto de partida de la célebre escuela escatológica. Bonsirven distingue tres estadios. El primero es la inauguración del reino que se inicia con la vida pública de Jesús. La muerte y resurrección de Cristo dan comienzo al segundo estadio; es el período de la nueva alianza, que abre una economía nueva, una situación especial del reino de Dios. El tercero y último período es el de la consumación, y dará comienzo a la segunda venida de Cristo. La expresión *reino de Dios* tiene para Jesús un doble sentido: el de un reino terreno, la Iglesia; y el de un reino escatológico, la consumación final.

El reino de Dios tiene su constitución, y en toda constitución o regla podemos señalar ciertos principios que inspiran los sentimientos y sostienen la conducta. Con frecuencia estos principios presentan dos aspectos: positivo y negativo. Este doble aspecto lo encontramos también en el reino de Dios, y el autor los estudia en el capítulo quinto.

También ocupan un lugar importante las actitudes de los miembros del reino. Frente a Dios se les pide una disponibilidad absoluta, espíritu de sacrificio y desprendimiento unido a una serie de disposiciones personales. Frente a los demás se impone el primado de la caridad, verdadero pivote de toda la actitud social cristiana.

Los capítulos VI-VIII desarrollan el tema con amplitud y acierto.

Viene, por fin, el carácter social del reino —cap. IX-X. El comporta la existencia de una institución visible —la Iglesia— que abraza a todos los miembros del reino. La pertenencia a la Iglesia crea en sus miembros una solidaridad, una unión misteriosa, que tiene su expresión más acabada en la participación en los sacramentos, la plegaria común, etc.

En el último capítulo —el XI— se esfuerza el autor por dar una definición del reino. No una definición clásica por el género y la diferencia, sino más bien algo que sea una síntesis de todo lo dicho en los capítulos precedentes.

* * *

El mérito principal de la obra no radica en la materia. Pocas son las cosas nuevas que dice el autor si comparamos este libro con su producción anterior; más aún algunos puntos están más desarrollados en otras obras (vgr., la exposición de las escuelas escatológicas). En cambio, nos llama la atención la claridad y cohesión. El plan nos parece en este libro más lógico y más simple; las secciones bien determinadas. Cada una de ellas nos ofrece algo así como una monografía.

La bibliografía utilizada por el P. Bonsirven en sus obras anteriores es abundante. En ésta ha sido ampliada con publicaciones recientes como las de Black, Percy, Spicq...

También se acomoda Bonsirven a las exigencias de una sana crítica. Conoce

bien las dificultades con que tropieza un exegeta para establecer el texto primitivo y el sentido genuino de las palabras de Jesús. Los hechos y dichos de Jesús deben pasar muchas veces por un triple filtro que los purifique de las tendencias de una época posterior, de las deformaciones introducidas por el idioma y de las variaciones consiguientes y las distintas formulaciones. Estas dificultades, dice el autor, nos obligan a someter las palabras del evangelio —una vez establecido su texto genuino— a una crítica rigurosa y respetuosa. Estas palabras nos muestran que el autor conoce el problema exegético y se propone resolverlo; pero no siempre lo tiene presente o por lo menos no siempre fundamenta de modo satisfactorio sus afirmaciones en este terreno.

Un solo reproche tendríamos que hacer al autor: no haber utilizado para nada los manuscritos del desierto de Judá.

Hay un viejo problema que aún no ha recibido una respuesta satisfactoria: ¿por qué empleó Jesús la expresión *reino de Dios*? No basta decir que la expresión, sin estar materialmente en la tradición bíblica, anima todo el antiguo testamento a través de otras nociones como *Dios rey de Israel*... Esta explicación no basta. Si Jesús eligió esta expresión con preferencia a cualquier otra, es porque ella debía tener una resonancia especial en el alma de sus contemporáneos.

Creemos que la literatura del Qumran podría decirnos cosas muy interesantes sobre el uso de la expresión *reino de Dios*, en el mundo palestino contemporáneo de Jesús.

Volviendo al libro que comentamos, digamos que el reino de Dios ha sido uno de los temas predilectos del P. Bonsirven, quien en esta obra nos entrega su pensamiento plenamente maduro. Ella es su testamento espiritual, y, al presentarla hoy a los lectores de nuestra revista, deseamos rendir un respetuoso homenaje a la memoria del que fué querido profesor en el Pontificio Instituto Bíblico.

J. IG. VICENTINI, S. I.

JOHN M. ALLEGRO, *Die Botschaft vom Toten Meer: das Geheimnis der Schriftrollen*. (181 págs.). Fischer, Frankfurt am Main, 1957.

En su última entrega, esta misma revista (cfr. pp. 91, 121, 130 ss.) se ha venido ocupando de esta *colección de bolsillo*, que busca los temas de más actualidad, y encomienda su desarrollo a los autores más calificados, con el fin de brindar al público alemán una información seria y profunda de los problemas del momento.

Entre los temas tratados no podía faltar el de los manuscritos del Mar Muerto. En efecto, el hallazgo ha sido tan sensacional —y aún no sabemos las sorpresas que nos aguardan— que desde entonces no han dejado de aparecer libros o artículos dedicados a estudiar uno u otro aspecto de este tema. Aquí van dos índices reveladores del interés despertado por los Manuscritos: Christoph Burchard acaba de publicar una bibliografía de artículos aparecidos hasta 1956 (*Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer; Beiheft zur ZAW n. 76*),

que contiene 1500 títulos. Además, según informaciones llegadas de Francia, el abate Carmignac comienza la publicación de una revista dedicada a los Manuscritos del Mar Muerto, para dar salida a una serie de trabajos que esperan turno en revistas especializadas como *Vetus Testamentum*. Por otro lado los boletines bibliográficos, y los ficheros de revistas han tenido que reservar un apartado especial para este tema.

Todo lo dicho persuadió a la *Fischer Verlag* a publicar algo sobre los manuscritos pero en vez de una obra original prefirió la traducción de una obra en inglés debida a la pluma de J. Allegro.

Juan M. Allegro es un simpático joven orientalista, especializado en lenguas semíticas e incorporado al grupo de sabios que edita los fragmentos reunidos en el Museo Palestinese. Algunos artículos del mismo han aparecido en revistas técnicas como *Journal of Biblical Literature*. Su libro, publicado en inglés por la editorial *Penguin Books*, tuvo el éxito de varias ediciones, y poco después apareció la traducción castellana. La *Fischer Verlag* lo ofrece hoy a los lectores de habla alemana.

* * *

El libro contiene tres partes. La primera (págs. 7-80) está dedicada a la historia de los descubrimientos, al trabajo de edición y a las excavaciones. Es la parte más interesante de la obra. Su relato trae algunas informaciones nuevas tomadas de buena fuente, sobre los largos tratos que permitieron la adquisición de algunos documentos (en la actualidad, todos los manuscritos encontrados en la primera gruta son propiedad del Estado de Israel). Pero es muy natural que Allegro no se haya contentado con esta exposición histórica. La problemática despertada por el hallazgo de los manuscritos es tan variada y tan fascinante que nadie puede resistirse a dar una opinión sobre las cuestiones más importantes como las referentes al origen, vida, doctrina y disciplina de la secta de Qumran, a las relaciones entre la comunidad de Qumran y la Iglesia, a las concepciones mesiánicas en Qumran y la Iglesia, a la confrontación entre la secta y Jesús. En ocho capítulos (que ocupan las págs. 81-141) expone Allegro sus opiniones sobre todos estos temas. No siempre se puede mantener la objetividad, la ponderación, la madurez científica, la sutileza necesarias para evitar juicios precipitados, prematuros, poco fundados o simplemente poco matizados. El P. De Vaux, uno de los hombres que mejor conocen esta materia, tanto por su intervención directa en exploraciones y excavaciones, como por su preparación general, afirma (en su crítica a esta parte de la obra de Allegro): "desgraciadamente, el autor se aventura aquí en terrenos que le son poco familiares. Es un buen lingüista, pero hasta el momento no goza de fama ni como especialista del antiguo testamento —con el que se emparentan las doctrinas de Qumran—, ni como especialista del judaísmo —del que son una expresión—, ni como conocedor del nuevo testamento —al cual las compara" (RB., 1957, p. 629).

Cuatro apéndices, completan el material informativo de la primera parte. Tratan: del Bautista, de otros descubrimientos relacionados con Qumran, de Murabba'at, y del famoso rollo de cobre.

Las últimas veinte páginas contienen una bibliografía abundante aunque no exhaustiva, un índice alfabético de autores y materias —tales índices son un inestimable instrumento de orientación y trabajo—, y un índice bíblico.

Hay además dos nítidos mapas que nos permiten localizar los distintos sitios explorados y ocho buenas fotografías que nos ofrecen algunos objetos hallados —jarras, manuscritos—, tres vistas de las grutas y algunos aspectos de los trabajos de edición. Lamentamos que las fotos sean sólo ocho; en el original inglés son 48, varias de ellas dedicadas a las importantes excavaciones de Qumran.

* * *

La impresión general que nos queda, es la misma que experimentamos al leer el interesante libro de Wilson sobre el mismo tema y algunos artículos que estudian las relaciones entre Qumran y el Nuevo Testamento, o los orígenes del cristianismo. Los autores parecen olvidar que Qumran y el Nuevo Testamento tienen una fuente común y que por lo tanto muchas de esas *desconcertantes* semejanzas, sería *desconcertante* que no existieran: ¿quién se extraña del parecido que tienen los hermanos entre sí? En otras ocasiones, esas semejanzas no son más que *contactos verbales*, la idea subyacente es muy distinta. Un librito muy orientador en este arduo campo de las relaciones entre Qumran y el NT. es el H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Londres, 1957 (Cfr. también RSPT., 1958, p. 521-531, un boletín de F. Dreyfus sobre esta materia).

Estamos sólo en los comienzos del estudio de los manuscritos. Ni siquiera tenemos una edición crítica de todo lo hallado en las diferentes grutas. A este trabajo paciente están consagrados hombres de distintas creencias que nos van entregando lentamente el fruto de sus trabajos. Uno de ellos es J. M. Allegro y, al menos por este motivo, le debemos nuestra gratitud.

JOSÉ IG. VICENTINI, S. I.

J. MERY, *Traité d'astrologie pratique et d'interprétation par questions et par réponses*. (235 págs.). Dervy, Paris, 1958.

Astrología *La ciencia de los astros*. Hasta el siglo I de la era cristiana significaba indiferentemente la ciencia astronómica, y la ciencia que pretendía determinar los varios influjos de los astros sobre el mundo terrestre y los resultados de las combinaciones de tales influjos. A partir de esta época prevaleció este segundo sentido y, para quitar toda ambigüedad, se la ha denominado *astrología judiciaria*, entendida como la ciencia de los influjos astrales y de las relativas normas para predecir los acontecimientos futuros y para conocer el destino en base al estudio de los *juicios* pronunciados por los cuerpos celestes en torno a las cosas terrestres.

Pretende la *astrología* hacer depender los acontecimientos futuros aun libres del hombre, de la influencia matemática de los astros, o sea una dependencia necesaria de efectos a causa entre las determinaciones libres de los hombres y la

influencia de los astros. La aceptación de esta doctrina nos llevaría a un determinismo en los acontecimientos futuros libres, lo que es lo mismo, a no admitir una verdadera y completa libertad.

Negada la dependencia real de causa a efecto entre dichos elementos no encontramos una relación natural entre ambas para dar un valor fehaciente si no es, atribuyendo la relación, no ya a una causa natural sino a una causa sobre o preternatural.

No habiendo razón suficiente para atribuir esa relación a una causa sobrenatural divina, la afirmación de su existencia caería, a pesar de todo, bajo la *adivinación*.

La adivinación sabemos que va contra el primer mandamiento de la ley de Dios. El presente libro propone la *Astrología* no sólo de una manera narrativa indicando en qué consiste dicha ciencia, sino que la propone en orden a la práctica. Lo cual hace que caiga bajo la pena del c. 1399,7 del Código de Derecho Canónico, que prohíbe la lectura de dichos libros sin el debido permiso.

H. SALVO, S. I.

DOCTEUR POISSENOT, *La vie de Jésus*. Les enseignements du Christ devant les découvertes actuelles. (311 págs.). Dervy, Paris, 1958.

El naturalismo puro, no desprovisto de contradicción aún en sí mismo, quiere enfrentar lo divino y lo sobrenatural que hay en Cristo. El autor de la *Vie de Jésus*, creo, ha buscado a Cristo sinceramente; pero por un camino que no conduce a El. No dudamos que la sinceridad de su búsqueda lo pondrá en el recto camino: Cristo, que es *camino, verdad y vida*, premiará la sinceridad con la verdad.

"Ningún otro ser humano, antes de Jesús —afirma el autor— ningún ser humano de su época ha tenido una inteligencia comparable a la suya, y es probable que en el futuro no se verá aparecer otro nuevo Jesús. Lo que nos importa a todos nosotros es llegar a saber lo que Jesús, Hijo del hombre, nos ha traído de nuevo, a nosotros, sus hermanos en la humanidad". Y llega a la conclusión de que "Cristo ha fracasado...". Cristo ha sido un gran hombre, ha desplegado una actividad incansable para llevar la paz y la felicidad a la humanidad, pero ha fracasado.

Poissonot ha cometido el error de aislar los evangelios de los otros libros que constituyen la Biblia. "Los evangelios —nos dice— nos narran los acontecimientos de la vida de Jesús, sus enseñanzas y su muerte, y podemos creer que nos bastará leer los evangelios para comprender realmente lo que fué Jesús y el fin perseguido por El." Es cierto, podemos conocer la vida de Cristo, su obra y su fin, por lo que nos dicen los evangelistas; pero no podemos prescindir de los otros escritos del N.T. donde se nos expone la realización lenta pero segura de su obra (Hechos de los Apóstoles, cartas de Pablo, Pedro, Juan, etc.), las luchas y la victoria final (Apocalipsis). En la actualidad, es una verdad elemental que los

evangelios no son una biografía completa de Jesús; son un *anuncio* esquemático, de lo que más interesaba a los judíos y paganos de aquel tiempo.

Otro defecto ha sido no comprender la pedagogía de Jesús. El objetivo supremo de Cristo ha sido conducir a sus discípulos a descubrir y admitir el misterio de su Persona, establecer entre El y ellos una relación análoga a la que lo une con su Padre, a fin de elevarlos a la dignidad de hijos de Dios. Este objetivo lo logra mediante una pedagogía paciente, comenzando por hacerles vivir el misterio antes de presentarlo con toda claridad. Para llegar a este final, es necesario un largo trabajo de educación total: fortalecer las voluntades en las virtudes y actitudes de un verdadero hijo de Dios; esclarecer la inteligencia despojándola de una serie de prejuicios o de ideas erróneas, e iniciarlos poco a poco en una mentalidad que culmina con el acto de fe. Saber que Jesús es enviado del Padre, que está en el Padre como el Padre en El, y que nosotros estamos también en El. La plenitud de la luz descenderá sobre ellos con la venida del Espíritu Santo; y entonces comprenderán todas estas cosas.

Lamentamos que el autor, bien intencionado, no haya sabido abrirse paso hasta la luz total. Deseamos vivamente que caiga en sus manos el libro de L. Grandmaison *Jésus Christ*, y que se encuentre allí con el verdadero Cristo.

Para terminar advertimos que el libro de Poissonot no puede leerse sin la debida autorización, ya que, por contener errores sobre la vida y doctrina de Cristo cae bajo la prohibición del c. 1399,2.

Esperamos que el A. algún día publique su encuentro con el verdadero Cristo, y que su libro sirva de guía para muchos que preguntan lo del ciego de nacimiento "¿quién es Jesús, para que creamos en él?" (Juan, 9, 36).

H. SALVO, S. I.

JEAN GUITTON. *Jesús*. (447 págs.). Grasset, Paris, 1956.

El presente libro está dirigido al hombre de hoy, cada vez más complejo, cuyas dificultades desbordan la especialización y cuyas preguntas traen una urgencia nueva: necesidad de justificar lo religioso por la concreción de una respuesta viva. Para lograrla, con un análisis interior del problema de Jesús, el autor se ubica en ese medio que es el suyo. Porque Guitton alternó con Loisy, Guignebert, Bergson, Pouget, Lagrange, Couchoud. También impulsó la desmitologización de Bultmann y sus imágenes culturales, más ofuscadoras que las figuras cosmogónicas y escatológicas tradicionales. Guitton buscaba, hasta que se convenció que nadie le substituiría en el apremio de este problema personal. El balance del ambiente está señalado en la primera parte: crisis de la idea de encarnación y desmedro de lo histórico como hecho real, para dar lugar a las dialécticas naturalistas. Ante el dilema del *criticismo* o del *mitologismo* —procesos inversos— indica Guitton, en la segunda parte, un nuevo término: la *acogida* del testimonio como valedero. Elabora en la tercera parte —central, tipográfica e intelectualmente— la doctrina del testimonio que *consiste siempre en esa relación voluntaria establecida entre el yo y lo que ese yo ha visto y oído en cuanto*

concieme a otros yo que él juzga (p. 194). Es un fértil trabajo sobre este vehículo del conocimiento humano, que en el Nuevo Testamento, es vínculo de lo histórico experimentable (*Jesús de Nazaret*) con lo misterioso inexperimentable (*ha resucitado, es Dios*). Precisamente se lo aplica, en la cuarta parte, a la Resurrección y a la Divinidad de Cristo, aduciendo las conocidas pruebas exegéticas, a las que añade —como adjuntos favorables— los nuevos descubrimientos físicos y la nobleza del cuerpo humano epílogo del proceso material e imagen de nuestro yo profundo. Misterio de Jesús que trasciende el tiempo y se inserta en él prestándole un sentido nuevo. Lo explicita Guitton en la quinta parte dedicada a la influencia de Jesús en la historia. Actitud que, recapitulándolo todo en su persona, opone a cualquiera dialéctica inmanentista que disemina y diluye lo divino, el recio origen de la Encarnación histórica. El autor juzga esta situación propia de la *race de ceux... touchés par la vertu propre du christianisme...* (p. 421).

Terminada la lectura de esta excelente obra, sólo resta subrayar lo más característico. Quienes deseen un certero resumen, lo hallarán en el trabajo de Gustavo Lambert (*Lum. Vit.*, 13 (1958), pp. 91-113) por otra parte sin mayores críticas. Muy acertado el juicio del antiguo catedrático de Lovaina sobre la oportunidad de este libro para profesores y católicos cultos, no menos que para hombres en búsqueda. Si bien las doctrinas criticistas de antes y existencialistas de hoy son ya suficientemente conocidas por los tratados teológicos clásicos, el planteo de Guitton es de veras nuevo. Como todo lo vigorosamente personal. Primero, indicando el origen de las interpretaciones defectuosas en el rechazo de la posibilidad de una encarnación real, que motiva el vaivén o hacia la pura crítica o hacia el mito, sin acertar nunca con el *misterio*. Acaso pueda decirse que ambos son naturalismos inmanentistas. Luego, destacando el valor del testimonio, centro de su libro y eje de su método. Análisis que no se establece en un mero plano intelectual abstracto, sino que compromete al hombre Guitton. Sin duda aquí se encauza la fuerte simpatía que despierta la lectura y que facilitará —lo esperamos— el acercamiento del que no cree. El autor optó por un compromiso personal, que se expresa en el sobrio sesgo autobiográfico; en el estilo dialogal donde tercian personajes reales o imaginarios; en la apologetica de buena ley que no minimiza dificultades; en la valoración de la fe como única actitud justificada. Esto no impide que advirtamos leves inexactitudes históricas, puntos que indica el P. Benoit en su reseña de *Revue Biblique* 1957, págs. 293-5, como reservas de crítico.

Es de lealtad y justicia señalar esta última obra de Guitton como a un auténtico *libro religioso*. No sólo por el tema —ya que son muchos los que abordan similares y aun más sutiles materias teológicas— sino atendiendo a la transparencia de escritor y expresión. Es algo que toma de su interior y —he ahí lo literario— logra manifestar vigorosamente. Se lo ha propuesto: *Ce livre, qui traite d'un sujet éternel, voudrait ne rassembler à aucun autre*, dice en la primera línea de su prólogo. Y añade en seguida que es la exposición de un tema meditado a lo largo de cuarenta años y del que, justamente, se le ha de pedir cuenta

ahora, promediada ya su existencia. Ha querido imitar al Evangelio mismo *où le récit, le dialogue et l'enseignement ne sont qu'une même parole* (p. 11). Como su preocupación básica, también su libro es un testimonio; no a la manera *miserabilista* y sentimentalmente vacía de algunos de hoy. Fuertemente estructurado en el claro pensamiento tradicional, se penetra de un inconfundible aliento de hombre vivo. Puede Guitton ya en el epílogo, expresar un deseo: que la experiencia de su hermano no creyente sea, más allá de la muerte, la confirmación de estas reflexiones hechas en el tiempo de las sombras y las responsabilidades (p. 432).

DARÍO UBILLA, S. I.

L. CRISTIANI, *Actualidad de Satanás*. (157 págs.). Studium, Madrid-Buenos Aires, 1957.

Cristiani busca divulgar una respuesta a la pregunta: ¿Intervino e interviene Satanás en la vida de los hombres? Siguiendo un orden histórico, escruta en sus capítulos la tradición religiosa pagana y, por supuesto, la judeo-cristiana. Esta última tiene la primacía, y deja escuchar sucesivamente la voz del Antiguo Testamento, la de Jesucristo, la de la Predicación Apostólica, y la de las luchas de los Padres en el desierto contra el *maligno*.

Estos capítulos son los más interesantes de la obra, y los que Cristiani redacta basándose en los últimos estudios de otros autores. A continuación siguen cuatro capítulos, que versan sobre los hechos demoníacos. Estos unen la época patristica con nuestros días: son de interés regional, circunscripto casi exclusivamente a Francia, y es probable que algunas de sus narraciones puedan resultar contraproducentes entre nuestro público.

El trabajo concluye con una visión panorámica sobre algunos escritores contemporáneos que tratan del tema; y termina hablándonos de la actividad que el demonio, en la tentación, ejerce inmediatamente sobre nosotros.

La búsqueda, en la tradición cristiana y en la Biblia, de las huellas diabólicas, dan un positivo valor pastoral a este libro: ayudará mucho a nuestros cristianos el poseer una síntesis del pensamiento católico sobre su principal enemigo; y les será fructífero encontrarse con el *padre de la mentira y homicida desde el principio* (p. 39); y con los condenados... que se cierran asimismo las puertas de la salvación, porque ni quieren ni pueden querer arrepentirse (p. 51); y con la tentación; y con los dos reinos que luchan en el interior de cada uno de nosotros.

Solamente hemos echado de menos, en este libro, algo que tal vez podría añadirse en una edición posterior: la discreción de espíritus; o sea, la ciencia de descubrir los rastros del *maligno* en nuestras almas, y el modo de aprender a conocer las artimañas que gasta aquél que es mentiroso por naturaleza, y que busca nuestra perdición eterna.

J. ANZORENA, S. I.

JOHANNES B. LOTZ, *Meditation: der Weg nach innen*. (167 págs.). Knecht, Frankfurt am Main, 1954.

En otra sección de esta revista, he comentado ampliamente la concepción de Lotz acerca de los Ejercicios Espirituales. En este sitio, quisiera apreciar más directamente su libro. Su plan es muy claro, y se desarrolla en siete etapas: ante todo una *metafísica* esencial del hombre (cap. I); luego una *ontología* de su objeto esencial (cap. II); en tercer lugar, una *teodicea* de su objeto concreto (cap. III); en cuarto lugar una *psicología* de la imaginación, posibilidad descuidada por otros autores (cap. IV); luego una *teología* de la gracia de la oración (cap. V), completada con el tratado espiritual de los peligros de la vida de oración (cap. VI), que termina con unas orientaciones prácticas para la vida de oración cotidiana (cap. VII). Como se ve, un plan amplio y completo.

La *introducción* es un planteo histórico del tema de la meditación. Y el *prólogo*, una presentación de su actualidad; mientras la *conclusión* es un resumen ideológico de todo el libro.

En todo este libro brilla pues una gran claridad de ideas, acerca del hombre y de su acto esencial: la reflexión o interiorización, como acto humano por excelencia, que se bifurca en una metafísica y una religión (cfr. *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, Arch. di Filosofia (Roma), 1956, pp. 79-121; trad. italiana, *ibid.*, pp. 123-151).

Luego, se manifiesta también cierto sentido histórico, que descubre las relaciones metahistóricas que vinculan a los grandes pensadores, un Platón, un Agustín, un Ignacio de Loyola, en la concepción de la memoria como esencia del alma. En esto, me recuerda a H. Rahner, y su estudio de la discreción de espíritus en la conocida obra *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Wien, 1947 (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-36).

Además, Lotz demuestra un hábil sentido exegético en el manejo de los textos ignacianos, alrededor de los cuales va acumulando los datos filosóficos, teológicos, e históricos. En esto, me recuerda a G. Fessard en su *Dialectique des Exercices*, Aubier, Paris, 1957 (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 333-352).

También se nota en Lotz un gran cuidado en actualizar el tema de la oración, aún desde el punto de vista psicológico, teniendo presente a Jung, y su concepción psicoterapéutica de la oración. Otro aspecto actual del libro de Lotz, es el de la historia comparada de las religiones (aspecto relacionado con el anteriormente mencionado, psicológico), y que diríamos es el motivo inmediato que ocasiona la publicación de Lotz sobre la oración en la Iglesia Católica, comparándola con la protestante (notas 8-9), y la oriental (notas 10, 14-15); y que da lugar a una sutil distinción entre meditación (*Meditation*) y mera consideración (*Betrachtung*); distinción que se mantiene a lo largo de todo el libro, pero que Lotz supera en la medida que profundiza en la esencia del hombre que ora.

En cuanto al estilo, se podría decir que Lotz domina los prefijos (por ejemplo, en la pág. 90): es la característica del estilo existencial moderno, que también se encuentra en los grandes pensadores de la filosofía perenne, sobre

todo en Santo Tomás. Como este último, también Lotz maneja muy bien las distinciones (por ejemplo, pp. 85-89).

Una característica de la redacción, es el uso que Lotz hace de las notas: no están al pie de la página, sino al fin del libro; porque —Lotz nos dice— el texto puede ser leído sin ellas. Pero, sería una lástima no leerlas, porque esas notas ofrecen una serie de pistas curiosas, que pueden despertar el deseo de la investigación personal.

La bibliografía, indicada siempre en las notas, está muy bien elegida; e introduce suficientemente en el tema específico de la oración.

M. A. FIORITO, S. I.

EBERHARD WELTY, *Catecismo Social, II: la Constitución del Orden social*. (411 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

La obra alemana ha llegado ya al tercer tomo, cuando la traducción castellana presenta este segundo, tomado de la segunda edición original. El criterio *ético-social* del autor nos agrada: "Tanto para la elección, como para la solución de las cuestiones, el criterio ético-social es el decisivo" (prólogo, p. 11). Otros autores, como FYOT, *Dimensiones de l'homme et Science Economique*, PUF, Paris, 1952 y M. PLATTEL, *La sociologie moderne et la crise morale*, Nimègue, Dekker et Van Vegt, 1952, han tratado de propósito este mismo asunto; y el primero, Fyot, ha mostrado —basándose en los mismos hechos económicos— las consecuencias fatales del olvido de este criterio ético-social (cfr. Ciencia y Fe, XIV (1957), pp. 108-110).

La obra de Welty es principalmente pedagógica, pues su objetivo es facilitar el magisterio social (pp. 12-13). Una idea clara de cada tema (*respuesta* a la cuestión planteada), con una *exposición* breve, doctrinal, seguida de unos pocos *ejemplos* (prácticos, como para comenzar una conferencia o clase ante un público ordinario), y *documentos pontificios* en abundancia: tales son los elementos pedagógicos de esta obra. La *bibliografía*, presentada al final de la obra, con un juicio rápido de cada obra, permitirá ampliar el estudio personal; y la edición castellana presta un buen servicio —también a los lectores de otras lenguas— al añadir bibliografía francesa, italiana y castellana. El *índice* de materias, muy detallado, facilitará la rápida consulta de esta obra.

Un acierto de esta obra es la abundante documentación pontificia. Tal vez no lo pensaron así los críticos, cuando apareció la primera edición alemana del primer tomo; pero la actual proliferación de las ediciones de documentos pontificios —en obras de consulta, o de alta divulgación—, demuestra que Welty acertó de antemano en este enfoque de su obra. Piénsese en el servicio que hoy prestan obras como las siguientes:

Les Enseignements Pontificaux (Présentation et tables par les Moines de Solesmes), Desclée, Tournai, 1952 y siguientes. Cada volumen tiene un título propio, que corresponde al tema sobre el cual se han seleccionado los documentos. Las tablas son muy completas.

M. CLEMENT, *L'Economie sociale selon Pie XII* (docum. pontif.). Nouvelles Editions Latines, Paris, 1953.

Encycliques, Messages et Discours de Léon XIII, Pie XI, Pie XII sur les questions sociales. Edit. La Croix du Nord, 1954.

G. JARLOT, *De principiis Ethicae socialis documenta ultimorum Romanorum Pontificum*. Pont. Univ. Greg., Roma, 1955.

A. F. UTZ, J. F. GRONER, *Rérelations humaines et Société Contemporaine* (synthèse chrétienne, directives de Pie XII). Edit. S. Paul, Fribourg, 1956. Traducción y adaptación del original alemán, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*.

A. TORRES CALVO, *Diccionario de Textos Sociales Pontificios*, Fomento Social, Madrid, 1956. Publicación práctica, que selecciona textos, y los ordena en un diccionario de ideas sociales.

R. GONZÁLEZ-MORALEJO, *Pensamiento Pontificio sobre el Bien común*, Eura-mérica, Madrid, 1957. Selección de documentos sobre el tema moderno del bien común.

Volviendo a Welty, digamos que nos agrada la apertura de espíritu que demuestra (pp. 12-13), y la sinceridad con que nos promete exponer las sentencias discutidas entre los católicos.

En cuanto a la actualidad de la obra, me parece que nuestro autor ha acertado al considerar *más actuales* las cuestiones *más profundas* (prólogo del volumen primero, p. 12). Puede haber momentos de la acción social, en los cuales se pasa por encima de dichas cuestiones; pero, en seguida, se vuelve sobre ellas, porque —a la larga— son inevitables. Olvidarlas, porque en ese momento el común de las gentes las olvida, es hacer obra que enseguida resulta anticuada e insuficiente.

Un único detalle no me gusta enteramente: el estilo de catecismo. No lo que yo llamaría la *formalidad* catequética, que Welty describe muy bien con los siguientes rasgos: 1. doctrina *cierta*; 2. temática *completa*; 3. lenguaje *comprensible*; 4. *brevedad* (prólogo del primer volumen, pp. 11-12). Lo que critico es la *materialidad* misma del estilo catequético, que ya no cuadra tanto al hombre de hoy; y que, en la misma catequética, se ha abandonado (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 117, 220-229, 554-560).

M. A. FIORITO, S. I.

C. H. DODD, *La Bible aujourd'hui*. (171 págs.). Casterman, Maredsous, 1957.

La colección *Bible et vie chrétienne*, anexa a la revista del mismo nombre, ha publicado la traducción francesa del libro que presentamos, uno de los mejores que hemos leído sobre esta materia.

Su autor, C. H. Dodd, es demasiado conocido por los estudiosos de la Sagrada Escritura, por sus libros y artículos, entre los cuales figura el magnífico comentario al cuarto evangelio: *The Interpretation of the fourth Gospel*. Cambridge University Press. 1955.

El intento del autor en *La Bible aujourd'hui* (el original inglés se publicó en 1946), está suficientemente expresado en el título del libro. Repuestos del impacto de la guerra, era natural que los grandes hombres buscaran una explicación del pasado doloroso y sobre todo una orientación para reconstruir el mundo. La historia es maestra de la vida, según la frase feliz de Cicerón, y nuestro autor fué a consultar la historia no de Roma ni de Grecia, sino la historia bíblica, la más profunda, la más rica en principios constructivos.

El centro de la obra lo hallamos en el capítulo VI: La Biblia en el problema histórico de nuestro tiempo. Antes era necesario introducir al lector en ese libro misterioso que es la Biblia, lo que hace Dodd en los cinco primeros capítulos. Pero lo interesante es que estos cinco capítulos que —como introductorios al tema central— podrían parecer secundarios, forman una introducción a la Biblia tan profunda como pocas veces hemos leído. El A. penetra hasta las capas más profundas de la Biblia, hasta la inserción de la historia y la revelación, hasta presentar esa historia como revelación. Tal es el rasgo más típico de la Biblia —a nuestro entender— y tal ha sido la intuición de Dodd. No sé si el A. pretendió hacer tal introducción, lo cierto es que la ha logrado como un maestro consumado y su libro —o mejor dicho esos cinco capítulos— junto con los de Charlier *La lectura cristiana de la Biblia*, y Dietrich *Le dessein de Dieu*, es lo mejor que conocemos en esta materia.

* * *

El c. I *qué es la Biblia*, comienza señalando las diversas partes del libro sagrado: historia, profecía, legislación, doctrina. Una parte considerable de la S. Escritura se ocupa de hechos de interés temporal. En muchos relatos históricos, el elemento religioso queda en segundo plano. Ciertas partes propiamente religiosas vgr. el Levítico no parecen tener mucha relación con la vida religiosa tal cual hoy se entiende.

A pesar de esta variedad hay unidad. No se la descubre a primera vista pero sí cuando se insiste con una lectura seria y persistente. Lo primero que uno advierte es que la totalidad de los diversos materiales está hilvanado por un hilo único: el relato. Este nos ofrece una especie de desfile de la vida humana a través de los siglos, comenzando por la prehistoria. Si profundizamos aún más la lectura, advertimos que se trata de la historia de una comunidad, de un grupo social único, a lo largo de las numerosas etapas de su desarrollo. El gran principio de unidad es que las diversas partes de la Biblia relatan la vida de una comunidad consciente de la continuidad de su historia. Esta continuidad persiste a lo largo de cambios profundos: clan o grupo de clanes, nación que lleva un nombre etc. Es una especie única de unidad política y social cuyo verdadero principio de cohesión es casi enteramente religioso, pese a ciertos lazos que la une con un centro nacional y geográfico. En la última etapa, estos lazos nacionales y geográficos desaparecen por completo y tenemos la Iglesia cristiana: comunidad católica que trasciende las diferencias nacionales. En el momento en que la comunidad parece definitivamente rota, es cuando se acentúa con mayor energía. Es cierto que los autores del NT. hablan del cristianismo como de una *nueva creación*, 2 Cor. 5, 17, pero sigue siendo siempre el *Israel de Dios*, Gal. 6, 16.

El NT. se refiere de continuo al antiguo. La Iglesia guarda siempre la conciencia de la continuidad con el AT. La idea de *realización perfecta* aclara la paradoja novedad-continuidad que es propia de la Biblia. En este proceso de realización perfecta el AT. se hace inteligible y el NT. no se puede comprender desligado del AT. Por esto la Biblia refleja con admirable realismo la existencia del hombre como creatura que vive en el espacio y el tiempo, sometida al cambio y al desarrollo. Esto la hace apropiada a la vida humana en toda su complejidad, tal como la vivimos. La complejidad de nuestro problema individual se eleva de la situación que es la nuestra a un proceso histórico sometido al tiempo y a las variaciones, irreversible en su sentido, pero cuyo pasado no muere completamente sino permanece participando de la situación nuestra presente. La Biblia se adapta admirablemente a las condiciones de nuestro problema general y particular. Ella nos es presentada por la Iglesia como revelación de Dios, no ciertamente como una enciclopedia inspirada de la cual bastaría consultar los capítulos y versículos para resolver en seguida cualquier cuestión. Al contrario ella nos hace conscientes de la profundidad y extensión de nuestro problema enraizado como está en un pasado lejano y siempre vivo. Ella nos sumerge en la corriente de la historia, en un paso especialmente significativo de su curso. Ella nos actualiza los acontecimientos cruciales del pasado: vocación de Abraham, éxodo, don de la ley, destierro y, el punto culminante —el evangelio— que ordena y explica todo. Es una historia hecha de la misma manera que nuestra historia contemporánea, de la misma manera que nuestra historia individual de acontecimientos cotidianos. Pero se nos presenta de tal modo que podemos percibir cuán llena está de un sentido, con frecuencia ausente de nuestra historia contemporánea. La historia bíblica tiene una significación porque está en contacto con la realidad fundamental suyacente a toda historia y a toda experiencia humana —Dios viviente en su reino— y porque se mueve hacia un punto culminante, donde —conclusión definitiva— el reino de Dios desciende sobre los hombres.

En este capítulo magistral están condensados los temas de todo el libro. Los capítulos siguientes son sólo su desarrollo.

La Iglesia —c. II— nos ofrece la Biblia como el documento autorizado de una revelación divina en la historia. Pero este reconocimiento no prohíbe una crítica sincera cuyos fundamentos fueron colocados en los cuatro primeros siglos de la era cristiana. Podemos añadir, que desde León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*, hasta Pío XII en la Divino afflante, esta crítica —crítica de textos, y de fuentes donde se estudia la cronología y la paternidad de los textos bíblicos y su relación con otros documentos— ha ido recibiendo nuevas luces y ha perfeccionado sus métodos.

Los problemas de crítica no sólo interesan al especialista sino —en cierta medida— a cualquier lector de la Biblia; puesto que la Biblia contiene la revelación de la verdad divina bajo la forma de una historia de sucesos. Por esto el principio de la cronología le es esencial. El relato es como un film, una sinfonía, que tienen su valor en el movimiento. Esta verdad fundamental contenida en el llamado método histórico —en el buen sentido del término— podría

dar una solución satisfactoria al problema de las imperfecciones de la Biblia; quizá la única solución verdadera, ciertamente la más profunda.

Tal es la materia del c.II que a su vez prepara los siguientes.

El c. III comienza con una cronología rudimentaria de los escritos del AT. según las conclusiones generalmente aceptadas, pero sujetas a variaciones. El A. advierte que el conjunto de escritos está sellado por la imprenta de los profetas, que escribieron entre los años 750 al 550 a.C. Si recorremos este período histórico todo parece terminar en el destierro. Entonces ¿por qué damos tanta importancia a este período? Para responder hay que examinar los hechos desde adentro, con la ayuda de los escritos proféticos contemporáneos, que forman una especie de comentario continuo de dicha historia. Los sucesos, en sí, son simples, como los anunciados en cualquier diario, pero los profetas presentan la historia como algo que supera la simple sucesión de los hechos, como algo que tiene un sentido. Y este sentido es de la mayor importancia. Dodd pasa revista al mensaje de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel... Estos profetas elaboraron una explicación particular del curso de la historia. Al hacer esto no procedían como filósofos que construyen una teoría especulativa de acuerdo a la observación de los sucesos, sino se contentaban con decir: así habla Yavé. Ellos creían que Dios les hablaba a través de los sucesos. La interpretación de la historia que ellos ofrecen no está inventada por la acción de su pensamiento. Era el sentido que encontraban en los acontecimientos cuando su espíritu se abría a Dios, al mismo tiempo que al impacto de los hechos externos.

Pero los profetas se daban cuenta que no decían algo completamente nuevo. Antes de ellos había ya revelación de Dios en la historia. Ellos recuerdan especialmente el momento decisivo de la historia pasada: el éxodo. Este, a su vez, supone un segundo plano: la historia patriarcal. Vocación de Abraham, éxodo, luchas prolongadas que terminan en el destierro, son los puntos críticos del movimiento histórico en los cuales estamos invitados a reconocer la revelación de Dios en acción.

Los cinco siglos siguientes fueron de gran actividad literaria y en ellos toman su forma definitiva los libros del AT. La importancia de este período consiste menos en sucesos externos que en un proceso en el cual se elabora interiormente la vida de la comunidad judía. En este período las enseñanzas proféticas penetraron en el pueblo hasta la médula.

Así llegamos —c. IV— a los libros del NT. que se refieren a una comunidad histórica de un tipo nuevo: la Iglesia cristiana. Tuvo comienzo como un grupo insignificante en el interior del judaísmo y al cabo de un decenio se manifiesta con un dinamismo universal. Como muchos movimientos nuevos, el cristianismo conoció tres etapas: expansión, conflicto, consolidación. Los escritos del NT. se relacionan —como es natural— con estos tres períodos. Del primero serían las cartas de S. Pablo y los Hechos. Del segundo la 1 Pet., el apocalipsis y los tres primeros evangelios. El tercero estaría representado por las pastorales, las otras cartas católicas y el cuarto evangelio.

El factor tiempo tiene en el NT. menos importancia que en el AT., ya que todo se elabora en menos de un siglo. Mientras el AT. conoce un largo proceso

de elaboración jalonado por una serie de crisis, el NT. no presenta más que una, suprema. En el AT. aparecen las fases alternadas de crisis y desarrollo de un pueblo bajo la égida de Dios. En todo momento, pero especialmente en la última etapa se advierte un sentimiento de inconclusión, de alusión al futuro. El patrimonio ideal atribuido por los profetas a Israel, sólo será efectivo en un momento en que Dios intervendrá con mano poderosa. Los escritores del NT. retoman esta herencia y la aplican a la Iglesia. Ella es el *Israel de Dios*, la *nación santa*, el *resto*, el *pueblo de la nueva alianza*. Estas afirmaciones están hechas no de los particulares sino del conjunto. No tocan a la Iglesia sino en cuanto universal, en cuanto identificada con la totalidad de la raza humana rescatada por Cristo, en cuanto es Cristo. Porque de El son esencialmente estos atributos y El hace participantes a los suyos. Mientras el AT. se refiere a los episodios de una comunidad, el NT. concierne principalmente a una persona: Jesús. Según los profetas hay en la historia un plan que manifiesta el designio divino. Historia significa que Dios confronta al hombre en el juicio y la misericordia y le dirige un llamado al cual debe responder. Este plan se renueva en la historia del evangelio. Los profetas decían que cuando viniera el reino de Dios, sería el juicio de Dios. Aquí el juicio reviste una forma paradójica. El sufrimiento está tomado por uno que, inocente, juzga al mal con su bondad. La clave está en el canto del siervo de Yavé. Aquí los dos costados de la acción divina en la historia, juicio y misericordia, están orgánicamente ligados. Por un lado la historia de los sufrimientos de Jesús es la historia del juicio del mundo; por otro, ella nos muestra —por el modo como fueron tolerados estos sufrimientos— cuál era la naturaleza de esa energía divina que obraba en todos sus actos: el amor de Dios.

En los capítulos precedentes vimos el contenido del A. y NT. como anales de muchos siglos de historia de una comunidad. Pero esta historia es al mismo tiempo una revelación de Dios —c. V.—. Lo cual significa que Dios —que es la verdad— comunica a los hombres, etapa por etapa, a medida que pueden asimilarla, una dosis creciente de conocimientos sobre sí mismo. Significa también que Dios se revela en el movimiento de los hechos. Lo que estudiamos no es una simple historia de la revelación, sino la historia en cuanto revelación. Historia significa dos cosas: curso de los acontecimientos, y relato del mismo. No todo lo que sucede es digno de los anales de la historia. El hecho tiene que estar revestido de cierto interés para que se le reserve un lugar en el recuerdo. Historia es un hecho, más el sentido que el hecho tiene para una porción de la raza humana. Así hablamos de la historia bíblica. Ella refiere los acontecimientos históricos en toda la acepción del término porque están cargados de sentido. Y son contados en tal forma que resalta claramente su significación: el encuentro de Dios con el hombre. Por eso los escritores sagrados usan la fórmula: palabra de Dios. Esta palabra significa que Dios se adelanta al hombre de modo que llama su atención y provoca una respuesta. La palabra de Dios es pues el factor suprahistórico que hemos notado entrando en la historia para dirigirla. La Biblia cuenta cómo la palabra de Dios bajó sobre el pueblo, y a través de la

respuesta variable, formó un cierto curso de sucesos que llegaron a un punto culminante. El proceso entero es estudiado por S. Juan en el prólogo.

Es necesario advertir que toda esta historia está situada en un marco que no es histórico en el mismo sentido. Este marco consiste en un prólogo que es la creación y un epílogo, el juicio final. Todo este largo estudio nos lleva a una serie de principios, muy amplios que pueden servir de base a una visión religiosa del mundo. Los enunciámos: 1. Dios es hallado en los sucesos de este mundo y por medio de ellos. 2. Con todo, Dios nos habla del otro lado del mundo. Es trascendente. 3. La iniciativa viene de Dios. 4. La palabra de Dios interviene en la historia al mismo tiempo como juicio y como poder renovador. 5. Dios pide al hombre una respuesta que es la obediencia.

Así somos llevados a una concepción de la vida del hombre en la tierra dirigida por un designio, el de una voluntad inclinada al bien.

Hasta aquí ha colocado el A. los fundamentos para su capítulo central —c. VI: la Biblia en el problema histórico de nuestro tiempo. Comienza Dodd advirtiendo que los movimientos de nuestro tiempo que se han manifestado más capaces de impulsar a los hombres a la acción en gran escala —el nazismo y el marxismo— han tomado la forma de interpretación de la historia. En uno y otro movimiento se puede observar que la fuerza motriz no es simplemente la idea en sí misma sino la persuasión de que esta idea se encarna en la historia como proceso concreto, vivo. El marxista y el nazi están convencidos de que saben de dónde viene el proceso histórico. Ellos se sienten instalados en el sitio donde se fabrica la historia. Pero en la Biblia tenemos una interpretación de la historia que va más lejos que uno y otro movimiento y comprende una serie de hechos importantes que los dos ignoran. ¿En qué forma, la visión bíblica de la historia interpreta la situación contemporánea? Para responder el A. parte de la obra de Toynbee, *Estudio de la historia*. Toynbee trata de encontrar las causas del florecimiento y declinación de las civilizaciones. Luego se pregunta cuáles son las líneas de acción abiertas a los que tienen conciencia de vivir en una civilización decadente. Distingue cuatro principios sobre los que podría basarse dicha acción y los nombra con nombres llamativos. 1) *arcalismo*: vuelta al pasado como única solución. 2) *futurismo*: ideas fantásticas sobre un nuevo orden de cosas. 3) *desprendimiento*: renuncia a toda responsabilidad. 4) *transfiguración*: encauza la situación en un contexto más amplio que le da un sentido nuevo. Sólo el cuarto modo, tiene valor. Ahora, ¿en qué forma, el estudio de la Biblia nos ayuda a transfigurar nuestra situación histórica? Proporcionándonos principios de interpretación: 1) Dios es soberano de la historia. 2) no hay determinismo. 3) porque la Biblia considera al hombre como responsable. Al leer la palabra de Dios en medio de las realidades concretas de nuestra situación no debemos soñar que la fe viva pueda suplir al conocimiento de hechos económicos, políticos, históricos, psicológicos... que entran en la situación. Nada puede sustituir a la reflexión leal basada en los hechos. Pero tales hechos no agotan la realidad con la cual estamos en contacto. Su impacto sobre nuestros espíritus, con la significación que ellos comportan para nosotros, depende de nuestra respuesta a realidades más fundamentales, que están entremezcladas con los hechos visibles sin

ser jamás recubiertos por éstos. La Biblia nos hace descubrir estas realidades profundas. En la historia bíblica hemos distinguido dos aspectos: uno positivo, otro negativo. El impacto de la palabra de Dios sobre una situación histórica tal como se describe en la Biblia tiene desde luego el efecto negativo de desmentir los falsos valores expresados en esa situación: juicio. Este juicio toma las formas de desastre. Sin duda estos desastres son referibles a factores biológicos, políticos, económicos, pero la Biblia subraya el factor moral en sentido amplio. Lo mismo pasa en nuestra situación. Exteriormente tenemos el hundimiento de nuestro orden social. Interiormente el hundimiento de las normas morales del cristianismo. Como en Israel la declinación espiritual estaba íntimamente ligada a una oposición persistente a los ideales morales y espirituales de los profetas, así nuestra generación ha sufrido por haber renegado en la práctica de los ideales que había apreciado en un principio. El juicio es el efecto secundario de la palabra de Dios; el primario es la renovación. El mal, una vez reconocido y juzgado se convierte en el punto de partida de un bien nuevo, original. En nuestra situación con razón esperamos que independientemente y sobre los factores visibles hay uno, dominante, que es la benevolencia creadora de Dios. No estamos obligados a limitarnos a las posibilidades humanas poco halagüeñas. Hay energías creadoras que están más allá de la historia.

Pero el hombre de hoy se interesa por su situación en la historia. ¿Cómo encontrar el paso de la Biblia-historia bíblica, a la Biblia-revelación-personal de Dios a los que le buscan? c. VII. ¿Cómo llenar la fosa entre la historia y la experiencia individual? Ante todo no hay que olvidar que la historia bíblica no descuida al individuo. Más aún, en un momento determinado vuelve hacia el individuo toda su atención —como lo muestra Dodd en las p. 53-56. Además para los autores bíblicos, la historia, la revelación pública, objetiva de Dios en la historia es también una revelación de sus *camino*s con cada uno de nosotros. A este propósito Charlier ha escrito un magnífico capítulo, el sexto en el libro citado al comienzo. Y. J. Dheilly, en *Le peuple de l'ancienne Alliance*, explota muy bien los principales pasos, deduciendo las enseñanzas para la vida personal. Podemos decir que la Biblia pinta las actitudes de Dios con los hombres con los grandes brochazos de la historia de la comunidad. Si sabemos leer entre líneas, podemos descubrir sus actitudes con cada uno de nosotros, e incorporar nuestra vida a la historia bíblica, que es la de todo hombre. Lo que da una significación a la historia bíblica lo da también a nuestra vida individual. La historia bíblica está llena de sentido a causa de la interpretación de los acontecimientos hecha por los profetas. La misma interpretación aplicada a nuestras vidas les dará también un sentido. Ella reposa siempre en un encuentro con Dios. No hay nada de arbitrario en reconocernos en este trozo de historia antigua, porque la revelación de Israel estaba destinada a todo el mundo y se hizo efectiva en la Iglesia. La Iglesia es aun hoy día el sitio del encuentro de Dios con el hombre. La Iglesia tiene dos actividades específicas que son el anuncio del evangelio y la celebración de los sacramentos —dos actividades profundamente enraizadas en la historia de la cual brotaron. Por estos dos medios podremos apropiarnos lo que nos ha sido dado por la Escritura. Magnífico final que coincide de modo muy

llamativo con algunas de las conclusiones del Congreso de Estrasburgo sobre Biblia y Liturgia. Ellas son: 5) en la liturgia Dios nos habla. 6) la liturgia realiza lo que la Biblia anuncia. (*Les Questions liturgiques et paroissiales*, 1957, p. 110-113).

* * *

La luz que irradia la lectura de este libro ilumina una serie de problemas que hoy nos preocupan. Insinuamos algunos.

En estos momentos de renovación bíblica, con frecuencia hemos oído la pregunta ¿qué es la Biblia?, ¿cómo leerla? Muchos libros se han escrito con este mismo título. Pero muy pocos son los que dan una respuesta en que aparezca claramente el rasgo distintivo de la Biblia; se van quedando más bien en la corteza. El A. en los primeros capítulos, sobre todo en el primero ha dado la respuesta más profunda al poner de manifiesto el doble aspecto de *historia* y *revelación* y señalando con toda nitidez el camino por el cual debemos aproximarnos a la Biblia. Varios métodos se han propuesto para iniciar a los fieles en su lectura. Unos prefieren comenzar con temas bíblicos. Aprovechan así la ocasión para señalar la continuidad y progreso de esta historia religiosa. Otros aconsejan comenzar por lo más inteligible (evangelios, salmos) y seguir luego con los otros libros más difíciles. A nosotros nos ha parecido siempre, que el primer paso está en hacer captar la *unidad* de toda la historia bíblica: su *continuidad* y *progreso*; al mismo tiempo señalar el doble aspecto de la historia bíblica: *sucesión* de hechos y *revelación religiosa*, no como cosas *paralelas* sino como *vehículo* una de otra. Una vez comprendidos estos caracteres fundamentales, se puede comenzar por lo más fácil, aunque lo ideal sería respetar la cronología, y después de una breve explicación del contenido y significado del libro, leerlo más o menos rápido de acuerdo a su importancia y dificultad. Pero eso sí, hay que conocer *todos* los libros de la Biblia; no podemos quedarnos con una parte o hacer antologías de trozos selectos.

Esta visión, que nos atreveríamos a llamar nueva de la Biblia va penetrando poco a poco en diversos campos de la teología y produciendo una saludable renovación. La teología dogmática ha visto renovarse sus métodos de enseñanza sobre todo en lo relativo a las pruebas tomadas de la Escritura. Algunos se desorientan un poco, al leer las críticas demoledoras que los especialistas en Sda. Escritura lanzan contra algunos textos hasta hoy usados en los manuales, o la manera tan *difusa* con que el nuevo método propone las pruebas vgr. la divinidad de Cristo en los evangelios sinópticos. El cambio de perspectiva es fácil de señalar. El método histórico ha acentuado esta visión del *conjunto*, donde las palabras se van enriqueciendo con el curso del tiempo y donde en cada frase vibran los armónicos de una larga tradición. Al mismo tiempo nos ha puesto de relieve las diferencias entre la mentalidad bíblica y la nuestra. Entonces ya no buscamos los contactos verbales, ni las fórmulas mágicas, que —como teoremas matemáticos— valen en todo tiempo y lugar. El trabajo consiste en penetrar el pensamiento de los autores sagrados respetando sus estructuras, confrontarlo después con nuestras propias afirmaciones teológicas y hallar las equivalencias.

En el campo litúrgico, es increíble la repercusión que ha tenido este descubrimiento de la Biblia. El congreso de Estrasburgo sobre Biblia y Liturgia señala, en sus conclusiones, la estrecha solidaridad de estas dos materias. Conclusión: 1) No hay Liturgia sin Biblia. No se puede penetrar profundamente en la celebración litúrgica si se ignora la historia bíblica. 2) La Iglesia lee la Biblia en la asamblea litúrgica. Aquí se afirma la continuidad entre el AT. y la Iglesia. 3) La Iglesia lee toda la Biblia. 5) En la Liturgia Dios nos habla hoy. 6) La Liturgia realiza hoy lo que la Biblia anuncia. 7) Los sacramentos son signos bíblicos. La Iglesia establece analogías entre los sacramentos del NT. y las obras de Dios en el AT. Yo añadiría que el sentido de las materias sagradas lo encontramos solamente en la historia bíblica, y no en el uso que nosotros damos a esos mismos elementos. Por ejemplo el agua, materia del bautismo en la historia bíblica está relacionada con la vida. ¿Lo está también entre nosotros? cfr. A. M. Roguet, *Les sacraments signes de vie*, p. 48-50.

La catequesis es una de las ramas que más se han beneficiado con esta visión nueva de la Biblia. No vamos a repetir conceptos ya expresados en esta misma revista (*Ciencia y Fe*, 1957, p. 220-227), nos contentamos con esta afirmación: las dos corrientes catequéticas, la *teológico-tradicional* que buscaba la exactitud de la expresión, y la *moderno-pedagógica* que buscaba la adaptación a la psicología infantil, han confluído en la corriente *bíblico-pedagógica*, que busca en la misma Biblia y su pedagogía, el término medio aceptable, exacto y adaptado al hombre de todos los tiempos. De todo este problema ha escrito con mucha competencia P. Démann, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*. Cahiers Sioniens, número especial, 3-4 de 1952.

J. Danielou escribía en 1950: "las grandes filosofías de un siglo a esta parte están marcadas por el descubrimiento de esta nueva dimensión que es la historia. Sólo que la historia es interpretada por los diversos sistemas según principios equivocados. Por ejemplo los marxistas ven en ella la creación del hombre por sí mismo, por medio de la transformación de condiciones materiales de su vida. Pero la verdadera historia es la historia santa, la que Dios ha hecho no la que el hombre ha hecho. Ella aparece así eminentemente como la respuesta a aquello que busca nuestro tiempo, el sentido de una vida comprometida en la historia" (RAM., 1950, p. 5-17). Esta fué precisamente la intuición de Dodd, quien cuatro años antes —en 1946— demostraba en su libro *The Bible to-day* que la historia bíblica puede ser comprendida de modo que dé una significación a la historia de nuestro tiempo.

* * *

Hay un pasaje del libro postula una aclaración. Al hablar de la historia bíblica dice el A. (p. 116-120) que "ella tiene un prólogo, que es la creación y un epílogo que es el juicio último. No se puede hablar de estas dos cosas sino por símbolos. Ellas se encuentran, manifiestamente fuera del orden del tiempo y del espacio al que se refieren todos los datos positivos. Para relatarlas el autor sagrado hace uso libre del mito". Esta idea se emparenta de un modo llamativo con otra de Jaspers en su libro *Origen y Meta de la historia* (cfr. *Ciencia y Fe*, 1958, p. 92). Creemos que la idea de Dodd no es exactamente la de Jaspers, para

quien el *origen* y la *meta* de la historia no podemos imaginarlos con absoluta seguridad ni formar ninguna imagen concreta; por eso recurrimos a los símbolos. Dodd tiene expresiones que parecen idénticas pero otras que sirven de contrapeso, de tal modo que un lector superficial podría interpretarlas en sentido erróneo. Por eso me permito algunas aclaraciones.

Todos conocemos la dificultad especial que entrañan los once primeros capítulos del Génesis. Ellos tienen un carácter especial, forman un género literario aparte que los distingue de la historia bíblica propiamente dicha. Hay allí mucho simbolismo tomado de los poemas orientales, los poemas babilónicos. Pero también hay una historia, una historia singular pero al fin y al cabo historia. Es decir referencia a sucesos reales de la vida humana: creación del hombre, pecado del hombre... No se trata simplemente de proyectar sobre toda la humanidad una situación de rebeldía que los profetas observaron en el pueblo, ni de una inferencia o deducción arbitraria que extiende a toda la humanidad el destino trágico de Israel; sino la manifestación, la revelación de lo que está en el origen de la vida humana y que explica la existencia tan compleja del hombre.

* * *

Para terminar, podemos decir que Dodd se ha metido en el alma del hombre moderno y ha dado respuesta a sus problemas más íntimos. También nos ha metido en el corazón de la Biblia y nos ha regalado una introducción que a veces raya en teología bíblica o teología de la historia.

La última frase será para la colección *Bible et vie chrétienne* que nos va proporcionando una serie de títulos a cuál más interesante para introducir a los fieles a la lectura de la Biblia y a la comprensión de la Liturgia. Entre los títulos entresacamos algunos que nos han parecido más interesantes (sin dejar por eso de apreciar los restantes). Ellos son: Charlier, *La lecture chrétienne de La Bible* —traducido al castellano—; L. Bouyer, *Le quatrième Evangile*; L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise* —traducido—; H. Lubienska, *La liturgie du Geste*.

JOSÉ IG. VICENTINI, S. I.

JOHANNES BAUR, *Kleine Liturgik der heiligen Messe*. (100 págs.). Rauch, Innsbruck, 1957.

Sencillo libro, pero utilísimo. Su modesto título, *Breve liturgia de la Santa Misa*, señala la modesta intención de su autor: facilitar el conocimiento, práctico pero serio, de los usos litúrgicos de la misa.

Como nos lo advierte J. Löw, en unas palabras de amistosa introducción, este librito de Baur forma parte de un gran *movimiento litúrgico*, eclesiástico y laical, que ha tomado gran auge en estos últimos años, y que se ha caracterizado por la presencia efectiva que en él ha tomado Pío XII, dentro —a la cabeza, más bien— del mismo.

En todo movimiento eclesial, conviene de tanto en tanto fijar las posiciones alcanzadas, las etapas terminadas, dejando a un lado las casi inevitables —pequeñas o grandes— exageraciones de los particulares. Este es un trabajo de especialistas, que a la vez sean hombres prácticos. Y esto es lo que realiza ahora Baur en su *Kleine Liturgik*.

En este sentido, esta obra ofrece más de lo que su título podría indicar. Es una obra de liturgia y no de meras *rúbricas*; y sin embargo será útil para conocerlas, tal cual han quedado después de la simplificación que en las mismas introdujo Pío XII. Es, además, una obra que tiene en cuenta la *historia* de la misa, señalando las etapas de su evolución ritual. Y es, finalmente, una obra que ofrece breves pero ricas *ideas teológicas*, que son lo esencial de los ritos externos.

El objetivo pues de este libro, es dar a conocer la *esencia* del rito de la misa. Responde a la expectativa del hombre de hoy, que quiere llegar al fondo de las cosas mismas. Se acomoda, además, al gusto del mismo hombre, haciendo la *historia* del rito, explicitando su *sentido*, y fijando el *actual* rito con toda exactitud y brevedad.

Después de unas cuantas ideas generales, de carácter estrictamente histórico (pp. 9-24), y de un esquema gráfico, de valor práctico (p. 25), el autor entra en materia, siguiendo siempre el siguiente esquema metodológico: historia, sentido, rito. El manuscrito ha sido revisado por J. A. Jungmann, cuyo espíritu ha inspirado sin duda esta obrita. La redacción es un modelo de claridad y seriedad: sería de desear que pronto se tradujera entre nosotros, porque haría mucho bien a seminaristas, sacerdotes y laicos. Entretanto, el original alemán no debiera faltar en ningún seminario o parroquia donde hubiera alguien que lo pudiera ir traduciendo, por partes, a quienes no sepan leer alemán.

M. A. FIORITO, S. I.

ERNEST MURA, *La humanidad vivificante de Cristo*. (302 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

"A veces sobra instrucción. Lo que no sobra, es la vivencia y el soplo emotivo" (p. 9). Estas palabras de la presentación, caracterizan el estilo del libro, vivaz y afectivo, en el recto sentido de estos términos, porque el verdadero afecto es el que se nutre de ideas, y se traduce en vida.

Las ideas teológicas del autor están tomadas de Santo Tomás, abundantemente citado. Y se sintetizan en la tesis que considera a la Humanidad de Cristo, por su unión hipostática con la Persona del Verbo, como instrumento productivo de gracia, y sacramento vivo de toda santidad (p. 14).

Las fuentes teológicas principales del autor son el Evangelio y las cartas de San Pablo (cfr. índice escriturístico; pp. 297-300); y como guía en su uso, además del ya mencionado Santo Tomás, los autores espirituales, especialmente los de la

escuela francesa del siglo XVII (pp. 17-18). En la parte consagrada a María Santísima, sobre todo es citado Grignon de Montfort. Otros autores muy citados son Santa Teresa del Niño Jesús y Dom Marmion. Lo que nos ha llamado la atención, no es tanto la cita de estos autores espirituales, cuanto el uso continuo del Nuevo Testamento: la palabra de Dios se mezcla de tal manera con las del autor, que sería difícil separarlas. Realmente el Nuevo Testamento es la trama de este libro.

El enfoque del autor, expresado en su título, es clásico (cfr. E. E. FABBRI, *La Humanidad de Cristo, instrumento de salud según S. Ireneo*, Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 273-292, 445-465): sobre todo, clásico en la espiritualidad española, representada por Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y San Ignacio (pp. 11-13). Pero no exclusivo de esta espiritualidad, porque también se encuentra en la francesa (abundantemente citada, como dije, por el autor), y en la alemana. Respecto de esta última (ya que no es mencionada por el autor) convendría completar este libro con otro semejante, por ejemplo, el de DINA SCHAEFER, *Por Cristo al Padre* (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957), que tal vez por esta razón la editorial publicó en la misma colección que éste.

El plan de la obra, además de mostrarse claramente en el índice analítico del comienzo (pp. 5-7), es explicado brevemente por el mismo autor en la introducción (pp. 18-19). Una bibliografía sobre el misterio de la Encarnación (pp. 37-38) formada por obras francesas y españolas de fácil consulta, puede prestar un buen servicio al lector común. Así como las otras bibliografías, diseminadas por el libro, sobre la unión con Jesús en las diversas circunstancias de la vida (pp. 283-284), y las abundantes citas de autores (franceses) que pueden servir de una introducción bibliográfica. Todos los capítulos terminan con un apéndice, breve, con textos de meditación en tres apartados: palabras de la Escritura, doctrina de maestros, y oraciones vocales. Son apéndices prácticos, que se prestan a diversos modos de orar diarios.

Recomendamos el capítulo IV, *La unión con los misterios de Cristo*: buen resumen de la doctrina de Santo Tomás (Suma Teológica, III, qq. 1-59) sobre la Vida, Muerte y Resurrección de Jesucristo, y buena introducción a la meditación de los Misterios del mismo, como San Ignacio los hace meditar en los Ejercicios, y como para muchos ya es costumbre hacerla todos los días. Con las orientaciones que aquí nos ofrece Mura, la simple lectura del Evangelio puede convertirse fácilmente (en la medida de la gracia) en una buena oración mental.

El conjunto de la obra es apacible, y ofrece una base segura para la vida espiritual de relaciones personales con Cristo nuestro Señor. En cualquiera de sus capítulos podría ser completado con temas de actualidad: por ejemplo, acerca de la presencia de Cristo en los Misterios (Dom Casel, G. Söhngen, E. Masure), o acerca de la oración litúrgica. Pero Mura no ha pretendido, sin duda, hacer una obra original o de actualidad especulativa, sino meramente comunicar una vivencia personal.

M. A. FIORITO S. I.

FIDEL G. MARTÍNEZ, *Estudios Teológicos. En torno al objeto de la Fe y a la evolución del Dogma.* (141 págs.). Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suárez. 1953.

Estos interesantes estudios, coleccionados en el presente libro, vieron la luz pública en diversas fechas y revistas de investigación.

El Autor, el Rdm. y Excmo. Sr. Obispo de Calahorra, ya desde el Seminario se apasionó principalmente por algunos problemas del tratado de Fide, que aquí investiga con mucha profundidad, agudeza y amplitud.

El primer trabajo: *A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe*, se publicó en *Miscelánea Comillas*, 2 (1944), 141-157.

Los puntos esenciales de la opinión de Ripalda, a quien sigue con algunas modificaciones Viva, son los siguientes:

"a) en las revelaciones o locuciones divinas, a más de las *asertivas*, en las que se afirma una verdad o un hecho [...]; se dan las *decretorias* o *promisorias*, en las que se manifiesta un propósito o afecto de la voluntad de Dios;

b) el asentimiento a la existencia de este acto interno divino, o sea, en las revelaciones *promisorias*, a la existencia del ánimo de obligarse o de cumplir lo prometido, se funda: según Ripalda, en la *fidelidad* divina; según Viva, en la *ciencia* y *veracidad* divinas;

c) el asentimiento a la existencia futura de lo prometido se funda: según Ripalda, en la *fidelidad* y *omnipotencia* divinas; según Viva, en la *ciencia*, *veracidad* y *fidelidad* divinas;

d) todos esos asentimientos son verdaderos actos de fe divina."

El Autor sujeta a un minucioso y penetrante examen estas afirmaciones, mostrando que se fundan en una confusión, "que destruye el concepto dogmático de fe".

Con gran claridad y fuerza prueba que para que "un asentimiento pueda decirse de fe divina, no basta que tenga por motivo un atributo cualquiera de Dios [...], sino que ese atributo o atributos han de ser, *precisamente*, los que garantizan la *atestación* divina; esto es: su *ciencia* y su *veracidad*".

El segundo estudio, el más importante de todos y que ha tenido honda repercusión en centros teológicos, apareció también en *Miscelánea Comillas*, 6 (1946), 9-45. Su título es: *A propósito de la llamada "Fe eclesiástica"*. *¿Debe ser admitida en Teología?*

Desde el comienzo el Autor nos manifiesta los objetivos a que apunta su estudio. Estos son los siguientes: "1º llamar la atención de los teólogos sobre la importancia, especulativa y práctica, del tema; 2º tratar de plantear la cuestión en sus términos o elementos esenciales [...]; 3º presentar con igual criterio sustantivo, las dificultades de las diversas teorías; 4º formular la solución que, a nuestro juicio, [dice], lógicamente se deduce de los principios ciertos y por todos admitidos, y que resuelve todas las dificultades."

Los principios admitidos por todos son: 1º La fe divina tiene por objeto formal la autoridad de Dios revelante. Nada, pues, puede ser creído con fe

divina que no esté revelado. 2º La revelación se cerró con los Apóstoles. 3º En ella se encuentra esta verdad: la Iglesia es infalible en sus definiciones, no sólo de las verdades *reveladas en sí mismas*, sino también de las necesariamente relacionadas con éstas.

Indica el Autor "el camino lógico, por donde la *fe eclesiástica* pudo entrar en la teología".

Algunas definiciones parecen tener por objeto verdades no incluidas en la revelación, luego no pueden ser creídas con fe divina. Hay, pues, que creerlas con fe eclesiástica.

El Autor no admite como cierto lo que supone la anterior argumentación, a saber: "que haya definiciones de la Iglesia, que tengan por objeto verdades no reveladas".

Estudia a fondo la tesis de Marín-Sola, que puede resumirse así: "Todo lo contenido, no ya *formal* —*implícitamente*, sino aun sólo *virtualmente* en el dato revelado, o sea unido a éste por conexión necesaria metafísica — *connexa cum revelatis* — está verdaderamente revelado o testificado por Dios." Realmente esta opinión, de ser cierta, resolvería magníficamente varios y graves problemas. Pero una investigación profunda demuestra que lo virtual revelado, no es testificado por Dios, por lo menos, antes de la definición de la Iglesia.

De la falsedad de la tesis de Marín-Sola no se sigue necesariamente la admisión de la fe eclesiástica, como parecen opinar los modernos adversarios y defensores de esta fe.

Contra la fe eclesiástica hay "gravísimas objeciones", que el Autor expone con gran vigor y agudeza.

La primera es que tal fe es totalmente desconocida en la tradición y teología católicas anteriores al siglo XVII.

El segundo argumento en contra se basa en un principio admitido por todos, que "revelada una proposición universal, quedan reveladas todas y cada una de las particulares en ella comprendidas". Ahora bien, está revelado que la Iglesia es infalible en todas sus definiciones. Pero "como *cada una* de esas definiciones no es más que una particular de la universal *todas* las definiciones, síguese estar revelada por Dios la verdad infalible de cada una de esas definiciones particulares. Luego no tiene lugar la fe eclesiástica.

La sentencia del Autor es, según él afirma, "la misma de todas las escuelas teológicas anteriores a Molina". Por lo tanto no necesita "inventar ninguna teoría nueva —que siempre es peligrosa, sobre todo en teología".

Su solución es la siguiente: El virtual revelado, "antes de la definición de la Iglesia, o sea en virtud simplemente de su conexión con el dato revelado, no es objeto de fe divina, sino de ciencia teológica; pero ese mismo virtual, definido por la Iglesia, es objeto de esta fe divina, porque entonces no es un simple *virtual*, sino un *formalmente* revelado, como lo es toda proposición particular en su universal respectivo".

El tercer artículo, publicado en *Estudios Eclesiásticos*, 22 (1948), 151-165, se titula: *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático*.

El problema surge de un principio dogmático: "la revelación pública *cris-*

tiana quedó definitivamente cerrada en los Apóstoles", y de un hecho histórico: "un crecimiento o progreso de fórmulas, de conceptos o de verdades tan grande como innegable" entre la doctrina de los primeros siglos y la actual.

Tres soluciones se dan. La primera es heterodoxa. Afirma que "ha habido incremento sustancial en el depósito de la fe". Las otras dos están dentro de la ortodoxia.

La una distingue dos sectores de verdades esencialmente distintas: el de las *formalmente* reveladas por Dios y por lo mismo de fe divina; y el de las verdades con éstas lógicamente relacionadas y son objeto de fe eclesiástica. En el primer sector no se da evolución o progreso, fuera de los puramente subjetivos; en el segundo se admite un progreso objetivo, sustancial e indefinido.

Esta opinión es rechazada por los muchos inconvenientes que enumera el Autor.

La otra solución ortodoxa es la que, "recogiendo toda la tradición teológica anterior a él, admite y reafirma Suárez".

Según la misma, el "progreso ha sido siempre, no de una verdad a otra extraña a la misma, sino de una verdad a otra *virtualmente* contenida en la primera". Mas para que sean de fe divina las virtualmente contenidas es "preciso recurrir al magisterio de la Iglesia", cuya característica es que "Dios mismo testifica la verdad de todas y cada una de las verdades sobre las que el mismo se ejerce" de una manera infalible.

"Los teólogos modernos, que, con Marín-Sola a la cabeza, defienden esta misma evolución homogénea del dogma, se separan, con todo, de Suárez en dos puntos: en afirmar que la continencia meramente virtual es suficiente, para que ese virtual contenido pueda decirse verdaderamente testificado por Dios; y en sostener que sólo la continencia virtual idéntica o metafísico-conexiva es verdadera continencia virtual teológica.

A Suárez le basta, para esa continencia virtual, la continencia lógica de una proposición en otra, aun cuando ella sea simplemente físico-conexiva; y, por otra parte, niega que la continencia meramente virtual, cualquiera que ella sea, baste para que ese virtual contenido pueda decirse verdaderamente testificado por Dios". El Autor se inclina por la sentencia del Doctor Eximio.

El cuarto estudio: *A propósito de la llamada "Fe eclesiástica"*. Respuesta obligada, apareció primeramente en Revista Española de Teología, XI (1951), 209-253.

Recoge y examina "algunas objeciones, críticas o respuestas formuladas" a su segundo estudio. Son del P. Lennerz, S. I., de Fray José Píojoán O. F. M., del P. Aldama, S. I. y del P. Salaverri, S. I.

El P. Aldama dice que el Autor "acutissime" defiende su tesis; y el P. Salaverri, hablando de lo mismo, reconoce en la investigación "amplitud, facilidad y agudeza profunda".

Verdaderamente el Autor con gran profundidad, vigor, agudeza va refutando las posiciones contrarias y poniendo más en relieve la fuerza de la propia tesis. Creemos, sin embargo, que no se disipa del todo la niebla que envuelve el problema y que alguna posición secundaria del Autor es discutible o incompleta.

Cierra la serie de estos estudios un trabajo titulado: *Por vía de Apéndice*, en que recoge algunas alusiones aparecidas después de la primera publicación de sus trabajos.

* * *

Creemos que en adelante no se podrá hablar de la fe eclesiástica sin tener en cuenta estos estudios.

Del segundo dice el P. Morán, S. I. en *Sal Terrae* (1947), 724: "Cuanto más lo estudiamos más nos persuadimos de que la mejor solución es la que se ofrece en este estudio, a la luz de la Tradición y del Magisterio eclesiástico." Y el P. Solano, S. I., haciéndose eco de los objetivos del Autor, dice hablando del libro: "además de su fuerza intrínseca extraordinaria, tiene el mérito de llamar la atención sobre los graves intereses teológicos que están en juego bajo el enunciado de una cuestión meramente escolástica en apariencia, pero que es de las que más horizontes descubre a todo pensador católico".

J. SILY, S. I.

M. E. BOISMARD, F. M. BRAUN, L. CERFAUX, J. COPPENS, I. DE LA POTTERIE, J. GIBLET, W. GROSSOUW, A. LAURENTIN, V. MARTIN, Ph. H. MENOUD, G. QUIPEL, H. VAN DEN BUSSCHE. *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes*. (258 págs.). Desclée, Bruges, 1958.

El libro reproduce trabajos que se presentaron en las octavas Jornadas Bíblicas de Lovaina, que tuvieron lugar del 3 al 6 de Setiembre de 1956.

El profesor de la Universidad de Neuchâtel, Suiza, Ph. H. Menoud, pasa revista a las principales cuestiones agitadas con respecto al cuarto evangelio y a las soluciones dadas durante los diez últimos años. Estas son divergentes ya se trate de la composición del evangelio o de sus relaciones con los sinópticos o de la lengua original o de las circunstancias de su aparición.

En cuanto al pensamiento de Juan y de su origen, todas las posibilidades han sido explotadas: platonismo popular y Filón, hermetismo, gnosticismo, mandeísmo. De todos estos intentos el evangelio aparece más bien como la creación original de un verdadero genio. La publicación de nuevos papiros, al establecer el origen del evangelio hacia el año 100, echa por tierra muchas hipótesis que postulaban una fecha más tardía. Nueva luz derraman los manuscritos de Qumran, que hacen entrar las investigaciones en un nuevo período.

M. E. Boismard, O. P., profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén, muestra con varios ejemplos la importancia de la crítica textual para resolver el problema del origen arameo del cuarto evangelio.

Victor Martin, profesor de la Universidad de Ginebra, trata, en dos páginas, del nuevo Papiro Bodmer II, que contiene los 14 primeros capítulos del evangelio de S. Juan. Parece ser del siglo II. No contiene la intervención del ángel en la probática piscina (V, 4), ni el episodio de la mujer adúltera (VII, 53-VIII, 11).

H. Van den Bussche, profesor del Seminario Mayor de Gante y del Instituto

Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad de Lovaina, estudia la estructura del evangelio desde el capítulo I al XII.

El *Prólogo* hay que leerlo al final. La vida pública es una preparación para la revelación total, que se manifiesta en los acontecimientos de la Hora (la muerte, la resurrección, la ascensión y la efusión del Espíritu). Los milagros y los discursos de la primera fase son una revelación velada, en parábolas, para los judíos. El tránsito de este mundo al Padre es el hecho central del evangelio de Juan. En los capítulos II-IV los signos (milagros) anuncian al Mesías. Desde el capítulo V se pasa a una revelación superior. Los signos no indican solamente al Mesías, sino que deben ser comprendidos como "obras" de Dios por Jesús. La cuestión que hay que resolver es la misma en todo el evangelio: "Tú (Jesús) ¿quién eres?" En la primera sección, la solución se adapta a la expectativa mesiánica de los judíos. Jesús es el Mesías. En la segunda sección se profundiza más. Detrás de los signos están las obras del Padre que se revela. De aquí se deduce una unidad de acción y consecuentemente de ser. La revelación llega a su perfección en la persona de Jesús glorificado, donde se ve al Padre en el Hijo. El Logos en el *Prólogo* designa la función reveladora de Cristo, tal como El la ha realizado en su misión histórica. Esta tiene sus raíces en la eternidad preexistente y tiene valor para el juicio eterno.

J. Gible, profesor del Seminario Mayor de Malinas y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad de Lovaina, nos da a grandes trazos una exposición de la cristología de San Juan.

Los críticos generalmente se dividen en dos campos opuestos. Unos, como Loisy, poniendo de relieve el alcance doctrinal del evangelio, sacrifican su valor histórico; otros, destacan la eficacia de Cristo en orden a la salvación, descuidando la cuestión de su mismo ser. Muchos católicos distinguen entre los textos que tratan de la actividad mesiánica y los textos que exponen la divinidad de Cristo. La realidad es que toda la obra de Jesús es mesiánica y también una obra del Hijo de Dios que puede revelarla. La divinidad funda y dirige toda la conducta del Hijo encarnado. Desde este punto de vista el Autor procura encontrar en toda su amplitud la doctrina trinitaria en San Juan, sin separarla jamás de la historia de la salvación que se realiza en Cristo Jesús.

W. Grossouw, profesor de la Universidad de Nimega, estudia la glorificación de Cristo en el cuarto evangelio.

De una manera general se puede decir que los sinópticos relacionan la gloria de Cristo a su parusía y que el Apóstol de las gentes la hace comenzar en su resurrección. La revelación de esta gloria y la participación de los cristianos de la misma es, según S. Pablo, el bien escatológico por excelencia. Desde la Encarnación, según S. Juan, se manifiesta la gloria, pero velada y sólo perceptible por la fe. La contemplación de la misma sin velos permanece un bien futuro. S. Juan considera toda la vida terrestre de Jesús a la luz de su gloria escatológica. Cristo es glorificado por distintos títulos: porque en sus palabras y en sus acciones, que son signos, y en el signo supremo de su muerte aceptada por amor, Dios mismo se ha revelado; porque la gloria propia de Dios perma-

nece real y poderosamente activa en los "suyos" por el Espíritu de Jesús; y, finalmente, porque la fe y el amor de los cristianos son vencedores de este mundo.

L. Cerfaux, profesor de la Universidad de Lovaina, estudia de nuevo el problema de las relaciones literarias de la estrofa de Mateo XI, 27 con el evangelio de S. Juan por una parte, y con el resto de la tradición sinóptica por otra. Saca la conclusión que este "logion", que parece arrancado de una tradición que se encuentra en el cuarto evangelio, no puede de ninguna manera anexarse a la literatura del evangelio de S. Juan. El "logion" está sólidamente anclado y bien en su sitio en la tradición sinóptica.

I. de la Potterie, S.I., profesor del Colegio Teológico de la Compañía de Jesús en Lovaina, investiga la doctrina de la impecabilidad del cristiano en la primera epístola de S. Juan III, 6-9.

Acude a dos principios de explicación. En primer lugar a la concepción escatológica de S. Juan ya realizada en Cristo. La impecabilidad es uno de los bienes prometidos para los tiempos mesiánicos. Sin duda que su realización total y definitiva sólo se dará cuando veamos a Dios; pero ya está actualizada de hecho en la vida cristiana, porque su principio, la vida divina y el conocimiento de Dios, nos han sido ya dados. De esto se sigue que el cristiano puede vencer el pecado, y aún puede llegar a ser estrictamente impecable si permanece unido a Cristo, si deja obrar en sí la Palabra. No pecará, sino en el caso que cese de obedecer a la verdad. Este es el segundo principio de explicación: la eficacia propia y la fuerza de esta simiente divina que permanece en nosotros.

F. M. Braun, O.P., profesor honorario de la Universidad de Friburgo en Suiza, aborda uno de los problemas más complicados, el de las relaciones de S. Juan con las corrientes de pensamiento que atravesaban el mundo antiguo.

El principal fin del evangelista parece ser el de anunciar que ha llegado la hora del cumplimiento de las promesas hechas a Israel y revelar su misterio. No hay duda, pues, que el cuarto evangelio depende en primer lugar del judaísmo bíblico. Fuera de las Escrituras canónicas depende también de la literatura apócrifa. De ésta los Testamentos de los XII Patriarcas ofrecen los más numerosos y precisos puntos de contacto. Estos escritos, interpolados o no, dependen del medio literario y espiritual que nos revelan los textos de Qumran, que tienen afinidades ciertas con nuestro evangelio. S. Juan tenía no sólo el espíritu saturado de Escritura, sino que estaba también familiarizado con la literatura apocalíptica de Qumran o de otros y no ignoraba las sutilezas de la casuística farisaica. No se puede negar también puntos de contacto con Filón y principalmente con las revelaciones de Hermes Trimegisto.

En conclusión se puede decir que parece que S. Juan se ha inspirado en temas y locuciones comunes a la espiritualidad de la época y en el sentimiento de las aspiraciones religiosas propagadas en el mundo antiguo, pero dominándolas, no para helenizar el kerigma apostólico con compromisos dudosos, sino para mostrar a las almas ansiosas de su salud y deseosas de luz y verdad, que Jesús es la Luz y que basta creer en El para recibir la plenitud de la vida.

Q. Quispel, profesor de la Universidad de Utrech, del estudio de las tra-

diciones judías heterodoxas deduce la presencia de una corriente judía esotérica que especula sobre la existencia, naturaleza y rol de un Ser divino llamado Angel de Yahvé, príncipe de la luz, investido por el Dios supremo de la posesión del nombre divino y encargado por Dios de ser cerca de los hombres su apóstol, su Mesías. Estas ideas y especialmente la teología del nombre, las encuentra el Autor en el evangelio de Verdad, apócrifo valentiniano recientemente descubierto, en el libro de Jetú y en el evangelio de S. Juan. Es natural, cree el Autor, asignar un papel importante a esta corriente en la formación de la pre-gnosis y en la más antigua gnosis cristiana. Los descubrimientos de estos últimos años han iluminado copiosamente el problema de S. Juan y la Gnosis. No nos encontramos en presencia de una concepción ajena al Judíasmo cuando el cuarto evangelio habla del Hombre-Dios.

J. Coppens, profesor de la Universidad de Lovaina, hace un estudio comparativo entre Qumran y el cuarto evangelio sobre el don del espíritu. En ambos se toca el problema de la purificación. En ambos se encuentran términos, expresiones, temas paralelos, pero en el fondo las dos teologías se diferencian notablemente. "El bautismo en espíritu" es para Juan una realidad, gracias a la venida, pasión y exaltación del Hijo del hombre; para Qumran, la efusión del espíritu, que purifica totalmente, es una realidad reservada para el gran día de la Visita final que instaurará sobre la tierra la nueva era, que, según parece, representa la sola verdadera escatología.

A. Laurentin estudia la interpretación de Juan XVII, 5 en S. Agustín y sus predecesores.

Hay una evolución en el pensamiento del obispo de Hipona, influenciado por la defensa de la verdad contra las herejías. La dificultad principal está en las palabras: "la gloria... antes que el mundo existiese". Orígenes sale del paso fácilmente por su teoría del mundo coeterno al Verbo en el cual fué creado. La última interpretación de S. Agustín es que Cristo es "predestinado" a esa gloria que obtiene al volver al Padre. S. Juan parece que entiende la gloria perdida por Cristo, la filiación divina, eterna, manifestada no sólo en su propia humanidad, sino en todos los creyentes, pues habla como Mediador.

Finalmente F. M. Braun, O.P., presidente de las Jornadas Bíblicas, recorre primeramente los trabajos poniendo de relieve las enseñanzas y las conclusiones de cada uno; luego procura sacar algunas ideas generales del conjunto. El cuarto evangelio es una obra original, fuertemente estructurada. Aunque se acerca al Judaísmo sud-palestinese representado por los escritos de Qumran, su Autor depende de la tradición cristiana primitiva. El cristiano está ya en posesión de bienes de la era escatológica; con todo sigue en tensión hacia el futuro. S. Juan lo introduce en un movimiento de espiritualización progresiva.

El Presidente de las Jornadas Bíblicas espera que el trabajo científico, sin prejuicios, puede conducir a una comprensión del cuarto evangelio verdaderamente conforme a su rica complejidad.

De las líneas que preceden, que no pretenden de ninguna manera reflejar todo el denso y variado contenido del libro, se ve que se tocaron muy diversos aspectos del evangelio de S. Juan.

Los autores de los trabajos no siempre pretendieron decir la última palabra, sino más bien abrir amplios horizontes en todas direcciones para una investigación más profunda y fecunda del cuarto evangelio de S. Juan.

J. SILY, S. I.

EPISCOPADO ARGENTINO, *Directorio Litúrgico-Pastoral para la participación activa de los fieles en la Santa Misa*. (59 págs.). Edición Oficial de la Comisión de Documentación y Publicidad del Episcopado Argentino, Buenos Aires, 1958.

"Son dignos de alabanza... los que procuran hacer de la Liturgia, también externamente, una acción sagrada en la cual de hecho tomen parte todos los asistentes". *Mediator Dei*, AAS., 39 (1947) 560.

El episcopado Argentino al presentarnos *El Directorio Litúrgico Pastoral* no sólo se hace eco de las palabras del Romano Pontífice en su Encíclica *Mediator Dei*, sino que concretiza sistemáticamente una necesidad del espíritu litúrgico despertado en nuestra Patria.

El Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires en 1934 sembró una semilla que con el tiempo daría sus frutos, y despertó un sentimiento adormecido en la conciencia del cristiano argentino. Los actos del Congreso le dieron una conciencia de valor que fertilizada por las gracias divinas produjeron frutos espirituales en todos los órdenes. En el campo litúrgico eucarístico comenzó a prevalecer una devoción más conforme con la participación del fiel en los diversos actos de la vida eucarística. Era el fiel quien seguía al sacerdote en todas sus acciones litúrgicas como quien quiere compenetrarse del mismo misterio. Es un hecho de experiencia el número cada vez más creciente de fieles que asistían a la Santa Misa con su misal personal. Ya no era la Santa Misa un momento de devociones particulares sino un instante de participación sacerdotal. Prevalció durante este primer período después del Congreso Eucarístico una participación en la vida eucarística pero de forma individual. En los últimos años, la mayor formación que los fieles fueron adquiriendo en las diversas asociaciones piadosas, despertó una necesidad de vida litúrgica comunitaria, retorno a la verdadera vida litúrgica de los primeros siglos del cristianismo y reflejo de la inquietud litúrgica universal. Es un hecho también de experiencia los conatos de realizar ese genuino espíritu litúrgico: las misas dialogadas, donde los fieles en conjunto seguían al sacerdote; las mismas explicadas o dirigidas de distintas formas que procuraban hacer de la colectividad de los fieles asistentes al Santo Sacrificio un todo unido al sacerdote en la acción litúrgica. Hoy comenzamos un nuevo período de nuestra vida litúrgica con el Directorio Litúrgico Pastoral del Episcopado Argentino.

El Directorio consta de una *Introducción* de catorce números donde se sintetiza el sentido de la participación comunitaria al Santo Sacrificio de la Misa que ha de ser llevada al pueblo fiel con una debida preparación. Después de la

Introducción sigue la parte de *Normas Generales*. Esta parte es una instrucción a los fieles y pastores sobre el arte sagrado de la participación activa y comunitaria de una Asamblea consciente y gustante de su religión. Tres son las maneras de participación que nos presenta el Directorio: la Misa cantada que lleva las preferencias, la Misa dialogada y la Misa dirigida. Muy acertadamente han sido enumerados algunos defectos en los cuales pueden incurrir los guías de las Misas dirigidas, que se pueden concretar en no hacer de las explicaciones necesarias, ni una clase, ni un avisador, sino un medio de hacer vivir a los fieles la intimidad del Sacrificio Eucarístico. Las normas siguientes se refieren a las distintas actitudes de de la Misa: El Guía, los Ministros, la Asamblea, la Comunión, la Oración, el Canto, las Actitudes externas y la Forma de Celebración.

En la segunda parte el Directorio presenta las *Normas Prácticas* para la Misa dirigida, meta del sistema llamado comunitario. Muy interesante nos han parecido las formas de practicar la ofrenda comunitaria en el Ofertorio. Vive la Asamblea una parte muy propia de ella con un simbolismo muy profundo y un recuerdo muy grato de los primeros cristianos. Las Normas Prácticas enseñan las realizaciones de los cinco puntos siguientes: Rito de Entrada, Lectura Bíblica, Ofertorio, Gran Oración Eucarística y Banquete Eucarístico. Ambas partes del Directorio están ilustradas por notas tomadas de diversas fuentes litúrgicas.

"Y el Dios que adoramos nos conceda benigno a todos nosotros poder participar en este exilio terreno con una sola mente y un solo corazón de la Sagrada Liturgia, que ha de ser como una preparación y un auspicio de aquella Liturgia celestial mediante la cual, como confiamos, cantaremos en compañía de nuestra excelsa Madre... al que está sentado sobre el trono y al Cordero, bendición, honor y gloria y poder, por los siglos de los siglos (Apoc. 5, 13)". Mediator Dei, AAS. 39 (1947) 594-5.

H. SALVO, S. I.

BALTAZAR FISCHER, *Lo que no estaba en el catecismo*: 50 lecciones sobre la liturgia de la Iglesia. (171 págs.). Edic. San Gregorio, Buenos Aires, 1958.

La obra de B. Fischer pertenece a un movimiento litúrgico que ha sabido unir la investigación y la vida, y que ha demostrado que la práctica pastoral más segura y duradera presupone una teoría igualmente segura y profunda.

En este pequeño libro, el autor se propone hacer comprender y vivir al pueblo cristiano, aún al más sencillo, las ideas fundamentales que animan a la liturgia de la Iglesia. Los profundos conocimientos que la investigación litúrgica ha traído a plena luz en los últimos decenios, son traducidos al lenguaje del pueblo, y presentados a los fieles en una serie de lecciones de muy fácil inteligencia, que cautivan el interés de los lectores, aún de los menos preparados (presentación de A. Born, p. 7). Los elementos exteriores del culto, las actitudes y gestos que acompañan a la oración litúrgica, los tiempos y fiestas del año y,

sobre todo, la liturgia eucarística y sacramental, cobran —en esta forma seriosa y actualidad a los ojos del lector.

Lo que no estaba en el catecismo puede, de ahora en adelante, formar parte de cualquier catequesis, sobre todo la de los adultos (predicación dominical, retiros espirituales, pláticas...). Sus lecciones pueden ser leídas en cualquier orden; y enseñadas a medida que la ocasión lo recomiende.

* * *

Hace algunos años, con ocasión del 60 aniversario de J. A. Jungmann, sus discípulos y amigos le ofrecieron una obra colectiva, *Die Messe in der Glaubensverkündigung* (hrsg. von F. X. ARNOLD und B. FISCHER, Herder, Freiburg, 1953 2te. Auflage), cuyo subtítulo, *Kerigmatische Fragen*, decía bien a las claras el espíritu teológico-pastoral que animaba al grupo de sus autores.

Uno de los dos responsables de la obra, es precisamente nuestro autor, B. FISCHER. Y en un artículo titulado *Liturgische Geschichte und Verkündigung* (pp. 1-13), explicita el objeto —la predicación—, y el medio fundamental —la historia científica de la liturgia— que caracterizaban al movimiento kerigmático-litúrgico iniciado por Jungmann (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 488). Como Fischer advierte, lo que caracteriza a esta escuela litúrgica es haber puesto la crítica histórica al servicio de la predicación (p. 1). Y el prólogo de la obra clásica de Jungmann, *Missarum Sollemnia*, lo decía expresamente: "...en último término, el libro no quiere servir tanto a la ciencia... cuanto a la vida, o sea a la comprensión más completa de aquel misterio... que es la obra más sublime... y que por eso debe ser la fuente y el centro de toda piedad cristiana" (edic. castellana, BAC, Madrid, 1951, p. 4).

Esta íntima colaboración entre investigación y predicación —y la subordinación de la primera a la segunda— se debió a un hecho providencial: los especialistas en uno y otro tema vivieron un mismo clima espiritual, el del llamado movimiento litúrgico (*Die Messe...* p. 2). Esta convivencia y colaboración se expresa sobre todo en dos principios, que Fischer enuncia, y que considera fundamentales (o. c. pp. 4 ss.):

Primer principio: los resultados de la investigación histórica de la liturgia sólo deben ser empleados en la predicación, cuando sirven para aclarar sus formas y textos y, de ese modo, ayudan a que los fieles vivan su asistencia al servicio divino.

Segundo principio: los resultados de la investigación histórica acerca de la liturgia, constituyen siempre la norma negativa de la predicación, pero no siempre su norma positiva. La predicación tan sólo puede tomarse la libertad de presentar explicaciones secundarias respecto de la significación original —en lugar de presentar las primarias— cuando la visión total de la historia de la liturgia ofrece la certeza de que aquellas explicaciones secundarias se fundamentan en el desarrollo orgánico del pensamiento litúrgico, y son aceptables en el conjunto litúrgico, mediato o inmediato, sin ser forzadas.

Para la intelección de estos dos principios, que caracterizan fundamentalmente su propia escuela litúrgico-pastoral, Fischer ofrece algunos ejemplos muy claros en la citada obra. Pero el mejor ejemplo es, sin duda, su actual obrita, *Lo que no estaba en el catecismo*: sus cincuenta lecciones son otros tantos modelos bien prácticos de lo que esos dos citados principios anunciaban en teoría.

Sólo nos queda desear que *Ediciones San Gregorio*, que se inician con esta publicación, puedan continuar con otras semejantes.

M. A. FIORITO, S. I.

PAUL BARRAU, *Quand les ouvriers prient* (Eglise et monde ouvrier). (239 págs.). Les Edit. Ouvrières, Paris, 1956.

El autor quiere hacernos partícipes de múltiples experiencias de adultos obreros: testimonio de que, en el mundo obrero, se hace oración; y, a la vez, tentativa de enseñar, a otros adultos, a orar (p. 9). El libro tiene dos partes. La primera, más importante, recoge las experiencias, y las ordena en capítulos teórico-prácticos, en los cuales se suceden los datos, entrelazados con definiciones y explicaciones. La segunda parte es una selección de oraciones, cuyo interés nace del hecho de haber sido escritas por los mismos obreros.

Los dos primeros capítulos forman una unidad: el primero trata de las *dificultades* en la oración (trabajo y fatiga, falta de tiempo, impedimentos personales); y el segundo capítulo, de la *necesidad* de orar. Uno sin el otro, o desalentaría al lector, o provocaría una euforia momentánea por la oración, que luego se extinguiría en la práctica. El capítulo de las *dificultades* de la oración del adulto debieran leerlo y meditarlo los sacerdotes, para que sintieran la responsabilidad que tienen de enseñar a orar, a cada uno según sus posibilidades humanas, y según la gracia que Dios ofrece a todos. Mientras que el capítulo de la *necesidad* de la oración es ideal para los adultos, cuando se los quiera introducir en la práctica de esa "respiración" del alma, que es la oración.

Lo que hace fuerza en este libro es que casi todas sus palabras han sido pronunciadas o escritas por obreros. Y por adultos, que han examinado con sinceridad y seriedad su propia vida de oración, para poder hablar de ella. El arbitrio de usar dos tipos de letra, para distinguir tipográficamente las experiencias (en letra redonda) de las reflexiones del autor (en letra negra), es acertado, porque facilita la consulta rápida del libro. Llamo la atención sobre el Apéndice de la primera parte (pp. 185-202): contiene, en estilo corrido, y no en citas aisladas como en el texto del libro, las experiencias de una señora, y

de un equipo de pueblo, de un hogar militante, y de un asesor de obreros.

La segunda parte, selección de oraciones, comienza con una breve bibliografía (véase también pp. 187-188).

* * *

La oración es la *respiración del alma* (Pío XII, discursos de 10/2/1950, 13/4/1952, y 6/7/1952). La oración, tan necesaria para el alma como la respiración lo es para el cuerpo, es fácil... si se la sabe hacer cual conviene a la propia situación. El Espíritu Santo, que reza en nosotros (como dice San Pablo) con expresiones que sólo Dios entiende, es quien nos enseña a orar. O mejor, quien nos quiere enseñar a orar cual conviene. Pero la *inspiración* y *moción* del Espíritu Santo puede perderse, sobre todo en los comienzos, en la *baraunda* de nuestras preocupaciones cotidianas. Por eso, sobre todo a los comienzos, necesitamos un guía exterior, que nos ayude a caer en la cuenta del modo de orar que podemos tener. Ese guía puede ser, en ciertos momentos, un libro. Pero un libro no basta. Aprender a orar es, en último término, cuestión de *discreción* de espíritus: es necesario saber distinguir, en medio de otras muchas nociones naturales y preternaturales, la *moción e inspiración* del Espíritu Santo. La *discreción* de espíritus, como la misma enseñanza de oración, es cuestión teórico-práctica. Por eso me parece que este libro de Barrau puede prestar un buen servicio, tanto al adulto, mientras no encuentre dirección personal, como al sacerdote que quiere enseñar a orar a adultos.

No hay que pretender acertar desde un principio, y sin ningún tanteo en falso; en el modo de orar personal. Hay que tantear siempre diversos modos; y observar cuál ayuda en general, y cuál es mejor en ciertas circunstancias especiales. Ya hay muchos libros que enseñan a orar. Mejor, porque ninguno sobraría. Y todos sus autores pueden estar contentos de haberlos escrito, como lo estaba San Alfonso María de Liguori respecto de su libro *Del gran mezzo de la preghiera* (edición castellana, *Importancia de la oración*, Librería Santa Catalina, Buenos Aires, 1935), del cual dijo el mismo Santo, en la introducción de otra de sus obras (*Apparechio alla morte*, cfr. A. BOSCHI, *Domine, doce nos orare*, estratto da Palestra del Clero, n. 17, 1 set. 1952, p. 4), que —de todos sus tratados espirituales— esa pequeña obra —de la necesidad de la oración— creía ser la más útil para toda clase de gente.

M. A. Fiorito, S. I.

RICHARD SEEWALD, *Bilderbibel: Hundert Bilder mit Texten aus dem Alten Testament*. (211 págs.). Herder, Freiburg, 1957.

Toda interpretación plástica lleva esencialmente un colorido y formas subjetivos, que la distingue de otras de su género, aún del mismo tema. Este elemento es el que generalmente produce las discrepancias, cuando se trata de

una crítica, dominando —con demasiada frecuencia— como elemento de juicio. Si en la filosofía, “verba sunt manifestativa conceptum, suppositiva rerum”, y no se ha de juzgar sin conocer, no sólo el contexto del juicio, sino también la “cosmovisión” del individuo, con mayor razón en el caso de un juicio estético, en una obra plástica y bíblica.

Seewald plantea su obra previendo proyecciones monumentales, calcos de dimensiones multiplicadas, ilustrando los textos representados: imitación, en nuestras modernas iglesias de las *biblias de piedra* de otras edades.

Esta concepción tiene que hacer variar el punto de vista de la contemplación de su obra. Aplicando a la proyección un marco conveniente, la oscuridad del *Judaskuss* (p. 171) por ejemplo, se confundirá con la del ambiente, y sólo se verán las luces toscas de una escena realmente emotiva. Al contrario, la claridad relativa del *Mariä Heimsuchung* (p. 113), la tranquilidad de los trazos, los maderos de un pacífico alero, y un lejano paisaje en el fondo, sirven de marco al *Magnificat*, canto profundo de agradecimiento, una oración de un alma suavemente embargada por Dios.

La crítica de estas ilustraciones, sin tener en cuenta la concepción que hemos indicado, puede llevar a no entender lo que Seewald pretende; y buscar, tal vez, reminiscencias basadas en criterios tan estrechos como comunes. El autor se defiende de ellas en el prólogo, haciendo notar que no pretende mostrar costumbres, vestimentas o hacer geografía. Sólo quiere ilustrar, haciendo sentir parte de lo que ha sentido en sus meditaciones. Y lo logra.

Ojalá fueran más frecuentes estas reflexiones en quienes consideran un deber juzgar sobre la plástica sacra. La obra de los artistas y críticos, establecido un puente de comprensión, podría ser mucho más positiva.

G. Hueyo, S. I.

CARLOS DALMIRO VIALE, *Batalla del Divorcio*. (238 págs.). Edición el Cuarto Poder, Buenos Aires, 1957.

Viale ha escrito un libro sobre el famoso debate (que permitió al doctor E. Padilla lucir sus condiciones de orador parlamentario) ajustado en sus expresiones, plenas de sentido exacto, y jerarquizada visión de la realidad. Es un propósito que permite al autor detenerse en la pintura del marco que rodea al discurso. Lo hace con fino sentido crítico, a través de una incursión interesante sobre los elementos sociológicos del país, que pesa con criterio católico muy notable.

Con un lenguaje ágil, el autor llena las páginas correspondientes a 15 capítulos. Nueve de ellos llenos de datos interesantes y novedosos, presentan una fácil y agradable descripción del ambiente social, político, religioso de la

época. Figuras y anécdotas se dibujan con claridad en la pluma de Viale. El tránsito intelectual, de la escéptica generación del 80, a la avanzada en materia social del 10, la euforia de vivir, que atacó a la Argentina de comienzos de siglo, es diáfano en la pintura de este libro. Veladas las consecuencias del desastre económico del 90, gracias a la oscura y misteriosa política económica del Gral. Roca, se volvía a vivir con renovadas esperanzas. Junto a la ciudad del oro, las preocupaciones clericales y la costumbre de la ciudad cristiana, llena de los hábitos de la gran aldea, no tienen en el libro una presentación inferior a los anteriores. Son, en nuestra opinión, los méritos principales del libro.

Creemos, sin embargo, que hay muchas lagunas en esa descripción, y a veces, los rasgos característicos revelan cierta precipitación periodística. No sé si sopesamos lo suficiente la crítica que se puede hacer al catolicismo porteño, tal como se vivía en 1902. Es interesante el aporte que en esta materia hace la novelista argentina Beatriz Guido en dos de sus novelas (cfr. *La casa del ángel*, *La caída*).

Tampoco creemos que la corriente inmigratoria sea apreciada en su justo valor, o correctamente ubicada, tanto al considerar su influencia dentro de la sociedad argentina, como en los valores espirituales, morales o económicos de que estaba dotada. Hay que distinguir mucho entre los diversos tipos de inmigración que vinieron a nuestro país, para aceptar algunas de sus afirmaciones. Así, por ejemplo, no damos tanta importancia a la actitud protestante en la lucha por el divorcio; y algunas frases sobre la inmigración judía revelan un apasionado antisemitismo. Todo el libro se resiente por una visión muy porteña de la realidad. Aún para entender el ambiente de Buenos Aires, hay que visualizar un poco la realidad no porteña que constituye la Argentina. Aún el mismo discurso queda un poco desfigurado dentro de la exclusiva ambientación porteña. El autor de este libro no debería olvidarse lo que nos deja entrever su obra. Es un provinciano quien consigue la supresión del proyecto de ley, es un hombre del interior representante de una tradición no porteña. Por eso tiene la fuerza suficiente para persuadir una oposición ya definida. Y su mérito está en su origen, como lo reconoció la definidora “media palabra” que recibe de Roca, presidente entonces de la República. Al entrar al despacho, después del discurso, le dijo: “Usted lo ha mamado”. Creemos que es muy porteña la visión de Buenos Aires y todas las relaciones que se expresan o suponen en el libro. Es porque, tal vez desde muy antiguo, se ha pretendido regir con los estrechos moldes de la urbe porteña la inmensidad pampeana del país.

Estas sombras que tiene el libro no consiguen desdibujar el brillo de novedad, y el serio enfoque católico con que el autor ha escrito el libro.

G. Galarraga, S. I.

LUC J. LEFEVRE, *La Cité Nouvelle du Christ*. (288 págs.). Editions du Cèdre, París, 1946.

Pretende indicar el autor, por medio de una selección de textos del Nuevo Testamento, las líneas esenciales de la obra del *Restaurador de la Humanidad*. La Renovación que Cristo emprende no tiene eficacia para nuestro mundo si no es por el espíritu nuevo que le infunde y por las nuevas virtudes que exige. Conforme a esto, el autor trata de la nueva condición del hombre, de la mujer y del niño. Recorre las virtudes que se deben ejercitar en la sociedad, dedicando especial atención a la caridad y la limosna. Luego se ocupa de la propiedad, el trabajo y el salario. Estudia a continuación la sociedad y sus diversas especies: conyugal, paternal, doméstica y civil. Dilucida la distinción entre el poder eclesiástico y civil. El último capítulo lo dedica a la Patria y a la virtud del patriotismo, donde al final leemos que en la Nueva Ciudad el hombre todo entero es "*simpliciter* para su Dios, pero es todo entero *secundum quid* para su familia y para su Príncipe. El culto del verdadero Dios le sostiene en el culto de la Patria y el culto de la Patria le ayuda, le lleva de una manera feliz al culto del verdadero Dios". En su Conclusión extiende su mirada sobre el Presente y el Porvenir. Los individuos y los pueblos han arrojado el yugo de la ley de Jesús. Han perdido el sentido de la vida. No creen en nada ni siquiera en sí mismos. Los hogares se vacían y las Ciudades se derrumban. Hace dos mil años Cristo ha hecho sus *Renovaciones*. Después de dos siglos de traiciones, Cristo quiere renovar una segunda vez; y la Nueva Ciudad podrá recobrar un esplendor que ha olvidado. Cristo es el Principio y el Fin de todas las cosas y es la Solución de todos los problemas humanos.

* * *

El estilo del autor está lleno de pasión y fuego que brota de un amor agradecido a Cristo y de un celo ardiente para "el Renacimiento de un mundo que no tiene ya más la Vida". No faltan ciertas vehemencias contra algunos correligionarios que parecen buscar soluciones desviadas. Así leemos en el Prólogo: "Pero no podemos sin tristeza pensar en vosotros, oh jóvenes, cristianos sociales, filósofos aprendices, apasionados por la sociología, que no teméis de hablar de *descubrimientos* de un socialismo ateo moderno, para ayudar a resolver la eterna *Cuestión Social* que más que otras, causa angustias en nuestro tiempo".

El autor toma posiciones claras y tajantes desde el principio. Así, en el primer capítulo titulado: *La dignidad del hombre*, empieza diciendo: "De propósito no diremos la dignidad de la *Persona Humana*, término equívoco debido a la jerga del Filosofismo masónico del siglo XVIII, que designa una abstracción pura hecha el ídolo del Personalismo moderno. De propósito también nada diremos del *Respeto* que es debido a la *Persona Humana*, porque no siendo

idealista, sino realista, como N. S. Jesucristo, un católico ignorará este respeto absoluto ... No conoce más que almas encarnadas ... cuya dignidad es toda relativa, pues depende siempre de su docilidad a la Ley divina eterna".

Hablando del papel social de la virtud de la fortaleza dice: "San Pablo no admite las famosas *libertades* del siglo XVIII que condena la Iglesia: la *libertad de pensar*, la *libertad de hablar*, la *libertad de escribir*. Ellos seducen con sus dichos: no son más que sofistas y retóricos charlatanes". En otro sitio dice que "el liberalismo católico no es, en suma, más que un *no sentido*. Hablando del origen de la autoridad civil dice: "Oímos la loca pretensión de Pilatos y de los tiranos de todas las edades, ya sean monarcas, dictadores, o ya sea esa hidra de cien cabezas de nuestras modernas democracias: *Yo tengo el Poder soberano*. Tratando de la legitimidad de la limosna, pone bien en relieve la dificultad del problema, dice: "Según algunos teóricos modernos, la limosna sería inmoral. Se la presenta... como una humillación para el que la recibe, pues tiende a lesionar *la dignidad de la persona humana*, y por otra parte como una excusa demasiado fácil para el que la hace, una especie de restitución, siempre demasiado poca, que tranquiliza pronto la conciencia de los que poseen *injustamente* sus bienes; y, como la satisfacción también de un egoísmo que quiere, aplastando con su desprecio, hacer resaltar su superioridad. El autor soluciona satisfactoriamente la objeción, basándose principalmente en la solidaridad del pobre con Cristo.

* * *

El libro se lee ciertamente con interés, y creemos que los horrores, miserias y convulsiones apocalípticas de la última guerra, especialmente en Francia, donde el Autor escribe, han influido decisivamente en el fondo y especialmente en la forma y estilo de la obra.

J. Sily, S. I.

FRIEDRICH SCHNEIDER, *La Educación de sí mismo*. (334 págs.). Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Buena traducción y presentación de la quinta edición alemana (Herder, Freiburg, 1957). Es una obra de auto-educación para jóvenes. Pero también podrán aprovecharse de ella los educadores. Estos encontrarán, tal vez, algo lenta la lectura, y algo monótona; mientras los jóvenes, que leerán la obra por partes, y a medida que el tema les interese —al menos, es lo que espera de ellos el autor (pp. 328-329)— podrán mantener el interés de la lectura.

Acabo de citar unas páginas del final de esta obra. Recomendaríamos a los lectores que comiencen por ellas: se titulan *Clave del libro*, y son un diálogo entre el autor y un lector cualquiera. Esas páginas son la verdadera clave del libro; y, como crítico interesado en ayudar al lector y no sólo al autor, insistiría en que se leyera antes de comprar el libro. Especialmente,

las páginas que tratan de los peligros de la auto-educación, o mejor, de la confianza exagerada en ella (pp. 333-334).

Tal vez se podría decir que la *auto-educación* es sólo una etapa: un comienzo de formación personal, que debe ser perfeccionado siempre de otra manera. Por eso, se puede permitir que, en ciertas épocas cruciales, algunos jóvenes no tengan otra solución a sus problemas que una *tentativa temporaria* de esta índole (piénsese, por ejemplo, en el bien que ha hecho entre nuestros jóvenes un libro de Tihamer Toth, más sencillo que éste, titulado *El joven de carácter*). Con todo, Dios quiera que cuando esta etapa llega a su término, el auto-educador encuentre un verdadero educador (sobre todo, un director espiritual) que lo forme *suaviter et fortiter*.

Al final del capítulo primero, el autor recuerda un principio de síntesis, que abarca las dos grandes alternativas de la educación en el orden actual de la providencia, que es sobrenatural: "orar, como si todo dependiese exclusivamente de Dios, y trabajar... como si todo dependiera exclusivamente de su propia labor" (p. 45). Este principio nos mantendría equidistantes entre dos extremismos, el luterano (sic) y el pelagiano. Creo que el autor tiene razón en alegar este principio. Pero es poco preciso en su formulación. Esta imprecisión no molestará gran cosa al lector joven, preocupado únicamente de la práctica de la auto-educación; pero un educador, que debe tener ideas claras sobre la teoría implícita en la práctica que recomienda, no se puede dar por satisfecho con las pocas frases que el autor dedica al tema. Es un principio atribuido a San Ignacio de Loyola por una larga tradición dentro de la Compañía de Jesús. Y ha suscitado la curiosidad de más de un investigador: primero, acerca de su sentido (que ha parecido pelagiano a más de un crítico); y, últimamente, sobre su misma formulación. El último estudio, y el mejor que conozco, tanto sobre la formulación como sobre su sentido, es el de G. FESSARD, como parte de su interesante obra, *La dialectique des Exercices Spirituels* (Aubier, París, 1957, cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 335 ss.).

M. A. Fiorito, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

Para mayor comodidad de los lectores, hemos decidido intentar una clasificación de las obras recibidas. A veces será difícil situar una obra, porque es frecuente que las obras más importantes toquen diversos tópicos, especulativos y prácticos: en tales casos, hemos optado por asignar a la obra el lugar que la haga resaltar más; o sea, junto a otras similares, y de igual categoría intelectual.

Oportunamente, y en la medida de nuestras posibilidades, iremos dando cuenta detallada de las mismas obras: consideramos propio de nuestro apostolado intelectual, no sólo el dar la noticia escueta de una publicación, sino también —en lo posible— acompañar al autor en su investigación, tratando de aportar nuestras reflexiones personales o, al menos, otros puntos de vista igualmente atendibles.

F I L O S O F I A

A. MARC, *L'Etre et l'Esprit* (Desclée, Paris-Louvain, 197 págs.): en la línea de sus anteriores producciones, ésta nos ofrece una visión más sintética, desde el punto de vista objetivo, de su filosofía (desde el punto de vista del método, cfr. *Méthode et Dialectique*, en *Aspects de la Dialectique* —Recherches de Philosophie, II—, Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 365-366). Un índice de autores citados, y otro —alfabético— de temas, facilita la consulta. El estilo es sugerente, y abierto a ulteriores desarrollos. Sus abundantes referencias a autores contemporáneos, no molestan la lectura; y ofrecen, al lector despierto, buenas pistas de trabajo personal.

H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein* (Kösel, München, 1957, 141 págs.): nueva contribución —siempre desde el punto de vista, característico en esta autora, de la fenomenología— al problema del ser. Le había precedido otro estudio, tradicional y moderno a la vez, titulado *Die Zeit* (ibid., 1954, 307 págs.). No creemos ser casual la elección de un tema que coincide con el inicial de Heidegger: puede muy bien pretender dar otra respuesta, *más fenomenológica y menos existencialista*, al mismo problema. Habría que ver si es posible dar una respuesta mejor que la de Heidegger, sin recurrir *más a la metafísica*. Pero de este tema volveremos a ocuparnos, comentando un poco más detenidamente el enfoque filosófico de H. Conrad-Martius, tal cual se manifiesta en estas obras de su madurez filosófica (cfr. *Etud. Phil.*, 30 (1958), pp. 203-204).

W. CHAGAS, *Caminho do exílio* (IEL, Porto Alegre, 1957, 78 págs.): en aforismos, el autor trata de comunicarnos una experiencia vivida a lo largo de sus estudios filosóficos. En el pensamiento del hombre-peregrino, va implicado —como