

ticismo estéril²⁶. El otro es más sintético, y trata de formar un juicio de conjunto²⁷. Una vez que el trabajo literario ha delimitado las capas de la tradición, queda un sustrato, irreductible a las influencias del judaísmo, helenismo, o de cualquier otra corriente de pensamiento. En este sustrato hay un elemento central, específico, que es la afirmación unánime de las fuentes y de los testigos que vinculan la fe con hechos reales, palabras verdaderas, tiempos y lugares conocidos, personas existentes. Esta voluntad presenta todas las garantías de objetividad y autenticidad.

Y con esto damos por terminada esta nota escrita con ocasión del libro de Stauffer, que nos ha permitido una breve incursión por los campos de la crítica racionalista, del protestantismo conservador y del catolicismo.

²⁶ Es el camino seguido por Cerfaux, Benoit, Schnackenburg, Dupont. Entre los que sostienen este punto de vista existen matices. El que exponemos en el texto es el de Rigaux, quien desarrolla estas ideas en el a.c. en la nota 4, p. 512-522. Otro punto de vista es el F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ., I (1957) 224-252, quien desarrolla este juicio sintético del siguiente modo: 1) el NT. demuestra un interés primordial por la historia de Jesús; 2) el hecho histórico de la resurrección de Jesús fué lo que produjo la fe de los discípulos, y no al contrario; 3) los testigos inmediatos continúan la explicación que Jesús les daba de su misión; esta explicación forma parte de la misión que Jesús confía a sus testigos. También se ocupa de esta relación entre kerygma e historia, W. SEIBEL en el segundo artículo suyo citado en la nota 4. Por último sería muy útil consultar la *Introduction à la Bible* (t. II) de ROBERT-FEUILLET (cfr. CyF. 15 (1959) (408), cap. VII, *Les Évangiles et l'Histoire* (p. 321-334), donde se encuentran muy bien resumidas las últimas opiniones. Ver sobre todo p. 329-334.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ALOIS DEMPf, *Theoretische Anthropologie*, (248 págs.). Francke, Bern, 1950.

THURE VON UEXKÜLL, *Der Mensch und die Natur*. (269 págs.). Francke, Bern, 1953.

La tentativa de Dempf de estructurar una antropología teórica a partir de una teoría de la vida (la del ambiente, de J. von Uexküll) no encontró —sobre todo fuera de Alemania— una unánime aceptación, pues mientras unos críticos la aprobaban (RSFT., 51 (1949), pp. 260-261), otros se mostraban bastante desconfiados (Gior. di Met., 6 (1951), pp. 428-429). El tiempo, sin embargo, ha dado razón a los juicios favorables, ni ya es Dempf el único que haga esa especie de *metafísica regional* —biológica— que desemboca en el hombre (cfr. *Nueva Imagen del Hombre: Ontogénesis y Filogénesis*, Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 303-324). Léase una breve pero orientadora historia de la antropología filosófica en el artículo correspondiente de *Theologie und Kirche*, a cargo de A. Halder (Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 288 ss.), con una bibliografía selecta sobre el tema que va de J. von Uexküll (1920-1928), del cual parte precisamente Dempf, hasta H. E. Hengstenberg (1957). Una exposición más amplia del mismo tema, véase en el artículo correspondiente del *Staatslexicon*.

El autor no se contenta con una mera suma de los resultados de un estudio científico y de un estudio filosófico del hombre, sino que busca su *síntesis*, su *unidad*, que es precisamente lo que se ha perdido de vista a la vez que se han multiplicado los conocimientos especializados sobre el hombre (prólogo). Dos líneas convergen espontáneamente, y por su lógica interna, hacia esta *unidad*: la una, más espiritual, que tiene por objeto la conciencia humana; la otra, más biológica, que tiene por objeto el organismo humano. El punto de vista central para captar esta *convergencia* es el capítulo III del autor, sobre *las categorías humanas* —basadas en la organización tripartita del hombre—, completado por el siguiente capítulo, que trata del *lenguaje filosófico* (filosofía del lenguaje humano), sirviendo ambos de introducción al capítulo V —en el cual el autor dice haber puesto sumo cuidado en ser claro— que se titula *Estructuración de la naturaleza humana*. Hasta aquí llega la línea de la investigación biológica —más científica— completada con los capítulos siguientes, que siguen la línea de la investigación —más filosófica— de la conciencia propia, hasta llegar hasta la conciencia social. La introducción y los dos primeros capítulos hacen una rápida historia de la antropología filosófica, y del papel que en ella ha jugado la biología. En la conclusión el autor, después de disculparse por no haber entrado en el tema del arte, ofrece una rápida *visión panorámica* de las luchas culturales y religiosas en busca de una concepción total del hombre.

Para terminar, recordemos, en cuanto al tema de este libro, que el *tema del hombre* es para Dempf, uno de los cuatro grandes temas de la *filosofía cristiana*, que él se ha hecho un deber dar a conocer (cfr. *Filosofía Cristiana*, tra-

ducción española de la segunda edición alemana, Fax, Madrid, 1956), siendo los otros tres grandes temas el de Dios, Mundo, y Sociedad (estos dos últimos también los trata, expresamente, en su tanto, en el libro que presentamos). De modo que este libro es una parte solamente —aunque central— del pensamiento teórico de su autor.

En cuanto al *método de su investigación*, recordemos también que la *unidad* dinámica del saber humano —véase lo que arriba hemos dicho de la *convergencia* de la ciencia biológica y de la ciencia de la conciencia en sus datos sobre el hombre— es también un *leit-motiv* de Dempf (cfr. *Die Einheit der Wissenschaft*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955).

Pero *método y tema* se juntan, para Dempf, en el *hombre*; y por esto su *Theoretische Anthropologie* sigue siendo uno de sus libros más importantes, en el cual se nota sobre todo el influjo que en su pensamiento ha tenido la biología moderna (la teoría del ambiente específico del viviente) y, en su tanto, el aporte de la historia de las culturas (*historismo*), así como en otros libros se nota más el aporte positivo de Kant en lo que respecta a la estructura a priori del espíritu humano (cfr. *Wort und Wahrh.*, 14 (1959), p. 628).

* * *

En la misma colección *Sammlung Dalp*, se publicó un libro semejante en cuanto al *punto de partida* —que es el científico biológico—, pero distinto en el *método* y en los resultados: la obra de Thure von Uexküll, en la cual se deja traslucir demasiado su personalidad médica, que de sí no capacita para la especulación filosófica. El autor, sin embargo, ha acertado a seguir la pista de la finalidad o teleología (cfr. *Stimm. der Zeit*, 54 (1954), pp. 74-75); pero no llega —al menos en este libro— a seguirla hasta el fin (véase en cambio G. SIEGMUND, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Herder, Freiburg, cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 70-72).

Tal vez el autor, que es médico, ha querido sólo hacer una filosofía de la naturaleza al alcance de los médicos —quiero decir, para mentalidades formadas *unilateralmente* en la ciencia médica—; y por eso sus resultados no satisfacen a filósofos o teólogos de profesión: al terminar el libro, el mismo autor nos dice que ha querido en este libro “poner en claro las relaciones entre el hombre y la naturaleza... con las consecuencias que se siguen para la peculiar problemática de la medicina”. Este objetivo limitado tal vez ha afectado a la profundidad y a la exactitud de sus afirmaciones filosóficas. Lástima, pues es un libro rico en datos e ideas (véase el índice alfabético de temas, muy detallado y de fácil consulta). No es que el autor —como médico— desprecie la filosofía: al contrario, dice que es indispensable al médico que quiere realizar su función de mediador entre el hombre y naturaleza (p. 248); pero su filosofía está demasiado condicionada al punto de vista estrictamente médico (p. 249). Diríamos pues que la medicina del autor es suficientemente *teórica* —sin llegar a ser filosofía—, pero que su filosofía es demasiado *empírica*; tal vez porque el autor restringe el alcance de la experiencia humana al nivel de la *observación* —en sentido científico del término—, y no llega nunca al nivel de la *intuición* estrictamente

filosófica (pp. 228 ss.). Y por eso se merecería la nota de *pragmatista* que le pone Haas en su crítica (*Sch.*, 30 (1955), pp. 106-107).

Otra limitación en el horizonte filosófico del autor se debe tal vez al olvido de la libertad de lenguaje —y no libertinaje— que ofrece la teoría estrictamente filosófica de la *analogía* (a propósito de su manera —un tanto unívoca— de hablar de la causalidad, véase la crítica que le hace A. Brunner, *Stimm. der Zeit*, 154 (1954), p. 75).

El esfuerzo de von Uexküll por hacer del médico un filósofo, nos recuerda la escuela polaca que, a fines del siglo pasado hasta principios del presente, trabajó en esa línea: no hemos podido hallar la publicación propia de esa escuela (Cfr. *Enciclopedia filosófica*, artículo *Medicina*), ni podemos detenernos más en la bibliografía de este tema (cfr. UEBERWEG, 13ª edic., 1951-1953, p. 333).

Lo más positivo de este libro nos parece ser —como lo indica el subtítulo— su contribución al tema tan actual de la filosofía de la naturaleza (cfr. *Sch.*, 30 (1955), pp. 106-107): véase el interesante resumen que de la obra hace A. Siniscalchi, en *Gior. di Met.*, 10 (1955), pp. 337-339, quien nos parece que también ha acertado en su crítica, al decirnos que el autor, en busca de la unidad de las ciencias (cfr. GRASSI-VON UEXKÜLL, *Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag*, Francke, Bern, 1945), la hallaría en una naturaleza constituida por la *mera totalidad* de los objetos *comunes* de las diversas ciencias humanas; pero esa comunidad de objetos sería *inmanente* (unívoca) a la totalidad de los mismos, y no podría ser objeto de una filosofía que, en cuanto tal, necesita de un *objeto trascendente* (análogo) respecto de los objetos de las diversas ciencias.

Acerca de la necesidad de una filosofía (cuya base sea la analogía propia de un filósofo humano) para fundamentar la medicina, cfr. A. NIEDERMEYER, *Pastoral-medizinische Propädeutik* (Pustet, 1935; hay una edición posterior, con bibliografía actualizada), en su capítulo III, *Allgemeine metaphysische Grundlegung* (siguiendo a PRZYWARA, *Analogia Entis*, como uno de los mejores expositores de la necesidad de la analogía, si se quiere filosofar a fondo y más allá del planteo meramente científico).

M. A. Fiorito, S. I.

ANTON NEUHÄSLER, *Telepathie, Hellsehen, Praecognition*. (124 págs.), Francke, Bern, 1957.

El autor pone de manifiesto la existencia de ciertos fenómenos parapsíquicos, innegables en el estado actual de la experimentación. Teniendo en cuenta justamente la historia de la parapsicología y su estado actual (cfr. J. B. RHINE, *Períodos en la historia de la parapsicología*, *Rev. de Parapsic.*, 1955, p. 10) llama la atención en esta obra la solidez, la objetividad y la ecuanimidad que suelen faltar en estudios semejantes. El autor fundamenta sus afirmaciones en las experiencias propias, y adopta lo seguro de los resultados de otros investigadores. Trata su tema con seriedad científica, y aprovecha con mucha fecundidad la reflexión de la razón humana para interpretar

sanamente los fenómenos paranormales de lo psíquico. El orden de los temas tratados, y la explicación clara de los mismos, ayudan al lector a familiarizarse con los métodos y las características de la parapsicología.

El objeto de esta nueva ciencia es distinto del de la psicología. En una palabra, podemos decir que la parapsicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos *paranormales*. Estos fenómenos son especialmente las tres maneras de la *percepción extrasensorial*: la telepatía (p. 19), la clarividencia (Hellsehen, p. 21) y la precognición (p. 23). Para explicar estos sucesos paranormales, la parapsicología tiene varios *caminos de la investigación*. Los más importantes son los siguientes: los informes, verificados científicamente, de experiencias parapsíquicas, fenómenos producidos en paragnostas; la psicometría; la psicoquinesis y, especialmente, el experimento según el método de Rhine. En el conjunto de esta última problemática, el autor estudia con muchos detalles las posibilidades del *engaño*, las del *azar* y las de la *probabilidad*. Los ejemplos y las experiencias realizadas por el autor tienen valor científico, y muestran la insensatez de una negación categórica de ciertos fenómenos parapsíquicos (c. 1-8).

La posición del autor respecto de la *naturaleza* de sucesos parapsíquicos parece ser sólida, aunque no definitiva en todos sus detalles (cap. 9). El último capítulo indica los rasgos fundamentales de la parapsicología científica, y las propiedades de la superstición.

A continuación voy a presentar algunas de las ideas interesantes del autor, relacionándolas con sugerencias de otros investigadores.

1. Se considera actualmente que lo parapsicológico, de alguna manera y hasta cierto punto, supera las limitaciones del espacio y del tiempo (p. 96). Aunque la aclaración de estas experiencias paranormales todavía no es completa, ya es posible probar con certeza científica la existencia de la percepción extrasensorial y la de la cierta precognición.

2. La parapsicología sin duda va amplificando el conocimiento de lo psíquico; y sus resultados, elaborados también por la reflexión filosófica, podrán aportar datos importantes para la *psicología completa* del hombre (cfr. R. AMADOU, *¿Qué es la Parapsicología?*, Revista de Parapsi. (1955), n. 1, p. 3). Y como los resultados de la psicología profunda (desde Jung a Szondi) son muy fecundos para la psiquiatría, así también los de la parapsicología podrían ser no menos provechosos para la misma psicoterapia. La práctica terapéutica relata en algunos casos de fenómenos paranormales, un cierto reemplazo de las deficiencias del sector sensorial (cfr. H. URBAN, *Investigaciones parapsicológicas en una clínica psiquiátrica*, Revista de Parapsi. 1956, n. 1, p. 35). Podríamos decir que como el sentido de la percepción sensorial es la orientación en el medio ambiente, así el sentido de la percepción extrasensorial sería también el reemplazamiento de las deficiencias de la sensación en algunos casos (p. 117).

3. La *telepatía* y la *clarividencia* no dependen de las condiciones de las irradiaciones eléctricas del cerebro, y por esto no parece probable la explicación por sucesos materiales (p. 112); por consiguiente, la *precognición* mucho menos sería comprensible de esta manera. Según la solución del autor, la *transferencia* (Übertragung) se realiza en una forma ideal, es decir, se transmite la idea misma. El sujeto (portador)

y el transmisor de ideas puede ser solamente un ser adecuado (a la idea), un *ser espiritual* (geistiges Sein) que a la vez tienen relación con lo material-sensorial.

No voy a presentar con mayores detalles la solución insinuada por el autor; solamente quiero notar que, para resolver esta problemática, es preciso integrar algunas conclusiones de la psicología profunda, de la física moderna, etc. Para esto podría ser útil la elaboración sería de las sugerencias propuestas en el estudio siguiente: W. BÜCHEL, *Natürliches Vorauswissen zukünftiger Ereignisse*, Scholastik, 30, 1955, p. 233. El estudio morfológico o fisiológico del cerebro no da una explicación satisfactoria de cambios psíquicos y anímicos de la personalidad (cfr. F. PETERSOHN, *Gehirn-Psyché-Geist*, Salzburger Jarbrbuch für Philos. und Psychologie, 2 (1958), p. 163).

4. La percepción extrasensorial no es concebible a la manera de naturaleza física, sino como funcionamiento de modalidades *no-físicas*. Por esta razón la existencia de una realidad no-física es el postulado de la investigación científica. En una palabra, la parapsicología ha descubierto experimentalmente la existencia del *espíritu*. Pero hay que notar también que, según algunas interpretaciones, lo parapsíquico no está más allá del hombre somático, sino está unido inextricablemente a todas las formas de funcionamiento psicobiológico (Eisenbund).

En resumen podemos decir que la parapsicología como ciencia pone de manifiesto el ser auténtico del alma humana. Sabemos que, en la práctica, las teosofías, antroposofías y el *espiritismo*, por las experiencias de fenómenos ocultos, pretenden satisfacer a la curiosidad humana. Es evidente la diferencia fundamental entre la *parapsicología científica* y el ocultismo espiritista (p. 119). Actualmente ya muchas universidades incluyen en el plan de los estudios la parapsicología, y se aumentan continuamente los institutos de la investigación parapsicológica (también en la Argentina tenemos el Instituto de Parapsicología). La exploración científica también en este caso tiene que guardar autenticidad, y liberarse de influjos de cosmovisión, porque solamente así podrá encontrar la verdad y prestar sus beneficios prácticos al servicio del hombre (p. 121).

El filósofo puede ayudar a esta ciencia nueva, y sacar las conclusiones de los resultados experimentales. La relación entre parapsicología y religión igualmente tiene su importancia teórica y práctica. El *pastor de almas*, por el estudio de la parapsicología, comprenderá mejor la realidad existencial de las almas; y, encontrando la actitud objetiva frente a la ciencia parapsicológica, podrá descubrir la significación de las tendencias ocultistas o supersticiosas. Teniendo en la cuenta de esta manera la realidad y conociéndola, va a transmitir el mensaje del Evangelio al hombre de hoy (cfr. PETER HOHENWARTER, *Sollen wir auch noch Parapsychologie studieren?*, Der Seelsorger, 28, 1958, p. 251). Véase en *Enciclopedia Filosófica* (Gallarate), el artículo *Metapsíquica*, con una exposición breve de las principales corrientes, una crítica, y una bibliografía internacional selecta. Para el ambiente francés, véase R. OMEZ, *Supranormal ou Surnaturel?* (Col. Je sais - Je crois).

IGNACE LEPP, *Higiene del alma*. (161 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1959.

La obra se divide en dos partes: la primera correspondiente a la infancia y adolescencia; y la segunda, a la edad adulta. El autor se manifiesta preferentemente Jungiano, admitiendo algunos postulados del freudismo ortodoxo; pero lo critica fuertemente en numerosas ocasiones. Se coloca en la posición *a-confesional* de un psicólogo, pero se dirige frecuentemente al lector católico, teniendo en cuenta los postulados de la moral católica. Con todo existen ciertas recomendaciones (por ejemplo, lo referente a la época de tener el primer hijo) que pueden llevar fácilmente a errores (p. 27). Al tratar de la masturbación, presupone la falta de verdadero *acto humano*, responsable y libre, en la mayoría de los casos, y de allí recomendaciones equivocadas y ejemplos de sacerdotes *tolerantes*. Trata de quitar toda importancia a la masturbación en los adolescentes (p. 83 ss.).

El libro es breve, y no se puede esperar un tratado completo. Pero entonces no parece conveniente adelantar una serie de datos sobre psicología profunda que pueden perturbar al no iniciado en esta ciencia. Hubiera sido más conveniente dar los consejos sin mencionar lo que no se puede explicar suficientemente. Hemos comprobado que estas *semi-ciencias* causan más daño que provecho.

El libro se presenta irregular en la importancia relativa dada a las *líneas generales* y a los casos particulares. A veces desciende a detalles nimios; en otros casos trata muy superficialmente algunos puntos importantes.

Puede quedar la impresión, al leer este libro, que el católico está en condiciones de inferioridad para obtener un equilibrio psicológico, trabado por los preceptos de la moral, aunque se afirme que no lo impiden.

Se puede dudar mucho de la oportunidad de este tipo de libros. Suelen ser buscados por personas con conflictos no resueltos; y para ellos su lectura no parece ser provechosa. Para una persona normal, los consejos dados, salvo algunos, no son necesarios, pues la misma normalidad de las personas les hace encontrar el recto camino.

JUAN ROIG GIRONELLA, *Estudios de Metafísica* (Verdad, Certeza, Belleza). (333 págs.). Flors, Barcelona, 1959.

Diez estudios *metafísicos*, como los presenta su autor, indicando con ello el carácter común que se mantiene en ellos a pesar de la diversidad de los temas —y de las épocas en que fueron compuestos, pues han sido anteriormente publicados en revistas—; y divididos en tres grandes grupos: Verdad y Metafísica, Certeza Moral y Física, —en sus repercusiones metafísicas—, Metafísica de la Belleza y Estética. Un índice de autores y otro alfabético de temas, facilita su consulta.

El estilo del autor es parejo: *presentación* del problema, desarrollo, —en el que abunda el *análisis* notional— y *conclusión*. No faltan ilaciones expresas entre un capítulo y otro. Aunque no faltan citas de autores contemporáneos, Roig Gironella parece alternar con más comodidad —y benevolencia— con los clásicos de la filosofía.

Es de alabar el cuidado —metafísico— que el autor pone en *precisar* los diversos matices de un problema o de una noción discutida (por ejemplo, cuando enumera la

multiplicidad de casos contenidos bajo el rubro de certeza moral, pp. 213-216). En cambio, no nos parece tan metafísico el *acumular* argumentos, o el *analizar* demasiado las experiencias fundamentales (como la de la razón suficiente, pp. 248-250).

Uno de los méritos del libro es que se presta a discutirlo con su autor, porque expone con mucha claridad su propio punto de vista, tratando siempre de distinguirlo de otros puntos de vista; los cuales, más que historiar, el autor quiere tomarlos como punto de referencia para el propio pensamiento (cfr. lo que dice Newman, p. 191). No es extraño pues que De Vries, por ejemplo, haya comenzado a discutir (amigablemente) uno de los temas de este libro: el de la certeza moral (cfr. Schol., 34 (1959), pp. 567-568, y pp. 481-502).

En fin, el acierto principal del autor está en las páginas que dedica, a propósito del ser de razón, a la *analogía* (pp. 114-116): es la característica propia de la metafísica humana, cuyo olvido da lugar a la antimetafísica o a la metafísica falsa. Nosotros nos hubiéramos tal vez detenido más en ello (además de las otras cuatro páginas que le dedica el autor en otro sitio, pp. 91-94), así como tal vez hubiéramos dicho algo del *misterio* (filosófico) que sale al paso, tarde o temprano, en toda reflexión metafísica humana; pero se ve que la intención del autor ha sido, más que sintetizar, analizar diversos problemas metafísicos, dejando que la síntesis la haga su lector.

M. A. Fiorito, S. I.

JOSÉ M. RUBERT Y CANDAU, *El sentido último de la vida*. (270 págs.). Gredos, Madrid, 1959.

En la última obra que le conocíamos, Rubert y Candau había desarrollado la ética del ser humano (cfr. Ciencia y Fe, 13, (1957), pp. 165-167). Ahora nos expone su sentido último, que se encuentra en Dios. Notamos las mismas cualidades que ya le habíamos alabado en su obra anterior: actitud crítica frente a Scheller (y, en esta obra, también respecto de Heidegger) pero constructiva, porque trata de elaborar una síntesis personal de los elementos aprovechables del autor criticado; profundidad y claridad; novedad en la expresión y a la vez tradicionalismo en las líneas fundamentales de su obra, etc.

Sobre la base de una descripción fenomenológica de la vida (condiciones de la descripción fenomenológica, y fenómenos que se descubren en ella: existir en el mundo, con sus relaciones existenciales de conocer, sentir y querer; mundo; y, finalmente, vida misma) el autor, después de hablar en general del ser y su sentido, busca el sentido de la vida, y lo encuentra en el ser ónticamente originario, que es Dios.

Desde el punto de vista metódico, nos parece que el capítulo central es el octavo, titulado *Ser y Sentido*, porque aquí veríamos el paso del método fenomenológico (moderno) al metafísico (tradicional). Sobre todo en el último párrafo de este capítulo trata el autor de dar ese paso —que ciertos filósofos demasiado tradicionales dirían que no se puede dar— y que nos parece indispensable dar si se quiere (como lo intenta siempre Rubert y Candau) renovar la filosofía tradicional en con-

tacto con la moderna (véase pp. 243 ss., la aplicación de esto que decimos al principio de causalidad). En la manera de hablar del autor, lo que importa es el sentido y no meramente la significación de los fenómenos (esto segundo sería propio de lo meramente fenomenológico; mientras lo primero constituiría lo metafísico en sentido estricto y tradicional del término): la significación es más bien *lógica* (diríamos nosotros), mientras el sentido es más bien *óntico*; o mejor —y en último término esto es lo que nos parece querer decir Rubert y Candau, pp. 214— el sentido es lo *ontológico*, y por eso no se confunde con el ser que es lo meramente *óntico* (p. 215), y que es el presupuesto *—lógico—* de la acción del hombre (p. 214).

En otros términos, volvemos a encontrar aquí la genial intuición *tripolar* de la metafísica de Santo Tomás (y no bipolar, como muchos comentadores han creído): o sea, que la esencia —primer objeto del filosofar humano— tiene tres modos de existencia, el *lógico*, el *óntico*, y el *ontológico*; de los cuales sólo el tercero es el objeto verdadero de la metafísica ontológica (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 77 y 86).

La obra de Rubert y Candau se coloca pues en la línea de la filosofía perenne; y su esfuerzo se suma al de otros autores neoescolásticos que dan el paso de las meras descripciones fenomenológicas al sentido metafísico de las mismas; y a los cuales, en esta misma revista, hemos alabado en diversas reseñas bibliográficas (véanse las críticas hechas a las obras de Brunner, Gutwenger, Welte, Hengstenberg, Karl Rahner, Hayen, Marc, etc.): dentro de las inevitables diferencias de estilo (Rubert y Candau no cita sino al autor o autores que directamente critica), condicionadas tal vez por los diversos ambientes a los cuales directamente se dirigen (el libro de Rubert y Candau forma parte de una colección para universitarios), todos ellos están realizando una obra intelectual de avanzada.

M. A. Fiorito, S. I.

JOHN J. JOHNSON, *Political Change in Latin America* (The Emergence of the Middle Sectors). (272 págs.). Stanford Univ. Press, California, 1958.

Después de una introducción, y dos capítulos generales, el autor expone la situación de la clase media —desde el punto de vista político— en Uruguay, Chile, Argentina, México, Brasil; terminando con un capítulo que hace de conclusión. Resumamos los datos que nos ofrece sobre dos países, Chile y Argentina.

En el estudio de veinte y siete páginas que el autor dedica a Chile, ofrece una visión precisa y sintética de los diversos cambios social-políticos que ha sufrido la clase media chilena, en especial a partir de 1915: esta clase, hasta ese momento sin mayor participación en la vida económica y política del país, toma conciencia de su poderío numérico y se da cuenta que no puede seguir inactiva, pues representa un cuarenta por ciento de la nación. Se organiza pues políticamente, y nace el Partido Radical. Más tarde, un grupo de jóvenes, deseosos de dar una solución cristiana a los problemas sociales, se desmembra del viejo y estancado Partido Conservador, para formar la Falange Nacional, hoy Democracia Cristiana. La Iglesia

Católica, por su parte, después de la publicación de la *Rerum Novarum*, comienza también a preocuparse por la clase media, organizándola en las diferentes ramas de la Acción Católica. El autor termina su estudio ofreciéndonos un resumen de la actual economía chilena: grandes deudas con los EE. UU., bajos salarios, alza del costo de vida, desocupación. Desgraciadamente, el autor no alcanzó a obtener los resultados de las últimas elecciones presidenciales chilenas, en las cuales el Partido Radical sufrió una notable disminución, pues su candidato ocupó el tercer lugar, muy inferior al de la derecha, y al de la Democracia Cristiana. Además nos parece que la Iglesia, como inspiradora de un nuevo despertar social —sobre todo en los últimos años— hubiera merecido algunos párrafos más.

En cuanto a la Argentina, el autor opina que, a pesar de ser sus condiciones más favorables para su intervención en la política, la clase media —por razones históricas— no ha intervenido lo suficiente. El autor distingue tres períodos: 1. Antes de 1916, período semejante a Chile y a Uruguay con un gobierno conservador; 2. Gobierno radical, hasta 1930, con democratización en gran escala, economía libre, pero con descuido de la justicia social; 3. Vuelta a la intervención estatal, con prevalencia del fraude, y sin justicia social; hasta que Perón intenta la promoción de la clase obrera. En este punto el autor no investiga suficientemente si hubo evolución en Perón, ni trata suficientemente de las causas de su caída. Tampoco habla del importante movimiento del 13 de noviembre, ni se fija en las dos elecciones últimas con sus consecuencias para su tema. Tampoco se refiere —y esto se justifica tal vez por la fecha de su publicación— a la nueva orientación de Frondizi con respecto a Aramburu.

Cierra este útil libro una *bibliografía* —ordenada por capítulos o países— con breves indicaciones críticas; y un *índice* de temas y nombres.

PÉCHE, études de M. Oraison, F. Coudreau, N. Niel, D. de Baciocchi, G. Siewerth. (248 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

He aquí un libro en que los puntos de vista se alternan, a medida que se suceden sus autores: Oraison, como psicólogo, Coudreau como catequista, Niel como fenomenólogo, Baciocchi como teólogo, y Siewerth como filósofo.

La lectura de Oraison resulta muy interesante por sus descripciones, así como por la claridad de las distinciones que abundan; por ejemplo, entre neurosis y libertad, sentimiento de culpabilidad y sentido de la penitencia (pp. 30-50), falta y pecado (p. 33), temor de la falta y temor de Dios (p. 37), psicología y revelación (pp. 42, 46-48) psicoterapia y sacramento (p. 51). Tiene razón el autor al presentar estas páginas como notas sueltas acerca de la relación de la psicología moderna —en especial, la clínica— y la idea cristiana del pecado (p. 9), con detalles bien prácticos, como por ejemplo cuando nos habla del examen de conciencia (pp. 22-24), o la importancia de la visión total de la vida de cada hombre (p. 37).

Coudreau, en un estilo esquemático que favorece su intelección, nos ofrece lo que serían los puntos fundamentales de una catequesis del pecado, que podríamos

resumir así: Dios (soberanía, santidad, paternidad), Jesús (pecado, pecador, penitente), y Espíritu Santo. El objetivo del autor es definir el sentido del pecado; y su método, partir del pecador para llegar al penitente (pp. 56-59). Este método nos parece un acierto, sobre todo para la catequesis de los adultos.

El capítulo de Baciocchi es un resumen muy claro de una teología de la redención, que parte de la situación de la humanidad pecadora, para fijar mejor la situación del individuo pecador. Vemos aquí una coincidencia con el planteo ignaciano de los Ejercicios Espirituales, en la *primera semana*, al hacer la historia —cósmica y humana— del pecado, antes de hacer el proceso de los propios pecados (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 231-234). Baciocchi desarrolla su tema en tres etapas: 1. Historia de la Humanidad pecadora, y entrada, en esa historia, de Cristo; 2. Destrucción del Reino de pecado por la Cruz; 3. Reino de la Gracia por la Resurrección. Termina con un rápido panorama (resumen de su libro *La vie sacramentaire de l'Eglise*, cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 263 ss.) acerca de lo que significa la Iglesia —y sus sacramentos— para el hombre redimido.

El capítulo que Siewerth dedica al pecado original, es tal vez demasiado profundo: su tentativa de exponer, en términos actuales (y en una problemática actualizada) la doctrina de Santo Tomás, es muy sugerente; pero difícilmente asequible al común de los lectores. Sin embargo, creemos que vale la pena tenerlo en cuenta, para no caer —cuando hablamos del pecado original, por ejemplo— en trivialidades o lugares comunes que tienen poca base teológica, y ninguna actualidad. En particular, llamamos la atención de nuestros lectores sobre los párrafos (pp. 195 ss.), que Siewerth dedica a la concupiscencia (cfr. también M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen*, pp. 533-535).

El capítulo que Niel dedica a la responsabilidad y sus límites, se fija como objetivo práctico el determinar el uso actual de esa noción. Los autores que más cita pertenecen a las corrientes de renovación del psicoanálisis: Caruso, Daim, Szondi. Y el método que usa es el de la reflexión racional, que trata de fijar las líneas fundamentales del sentimiento de la responsabilidad vivida.

M. A. Fiorito, S. I.

FRIEDRICH DESSAUER, *Streit um die Technik*. (206 págs.). Herder-Bucherei, Freiburg, 1959.

—*Prometheus und die Welt-Übel*. (204 págs.). Knecht, Frankfurt a.M., 1959.

Ha sido un acierto publicar, en forma reducida y para un círculo más amplio de lectores, una obra como *Streit um die Technik*, una de las más características y valiosas de Dessauer (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1959), pp. 398 ss.). Esta edición de bolsillo contiene la parte expositiva de la obra original (en su segunda edición), dejando de lado —por razones prácticas— la parte histórica y la refutación de otras concepciones de la técnica. De los tres niveles en los que el hombre encuentra la técnica —el uso, la producción, y la invención— Dessauer la estudia en el último nivel, que

es el más profundo: diríamos que hace una antropología —filosófica— de la técnica, pero teniendo en cuenta su importancia práctica —pastoral— en un mundo en el que de hecho reina la técnica (pp. 117-133). El capítulo final, sobre la felicidad, orienta al libro en la dirección del siguiente libro, que comentaremos en seguida, *Prometheus und die Welt-Übel*; y que, por así decirlo, lo complementa en cuanto que, así como el primero trata de la *grandeza* de la técnica humana, el segundo determinará sus *límites*.

* * *

El título de la siguiente obra significa, bajo el nombre mítico de Prometeo, la técnica; o sea la capacidad que el hombre tiene de ayudarse a sí mismo (p. 11). La historia del mito, que Dessauer expone rápida y brevemente, incluye dos características del mismo, que son la rebeldía frente a los dioses, y la ayuda que presta a los hombres; y aunque en el símbolo ha prevalecido éste segundo aspecto, de hecho la técnica en muchos casos se ha manifestado sobre todo rebelde a Dios. Ahora bien, es un acierto de Dessauer —usando, en términos modernos, el argumento tradicional de la existencia de Dios por el orden natural de las cosas— el mostrar cómo la técnica —que es el uso ingenioso de las condiciones naturales de los cuerpos— presupone la existencia de leyes naturales y, por tanto, la existencia del llamado Arquitecto Supremo, o sea Dios (cfr. E. B. Pita, *Theodicea*, Thesis 7): “La lejanía de Dios —en que se colocan los técnicos— es más bien un olvido y no una negación de Dios... El siglo de Prometeo, siglo de las ciencias naturales y de la técnica, puede convertirse en el Eón de la manifestación del Creador” (p. 24).

Dessauer presenta el problema del mal y de la consiguiente infelicidad humana (problema agudizado precisamente por el mal uso de la técnica en estos últimos tiempos), en los tres primeros capítulos; y en el capítulo IV insinúa su solución, que sería el reencuentro de Dios (presente, como dijimos, en el mismo uso que la técnica hace de la naturaleza). En los capítulos siguientes, el autor recorre las diversas soluciones al problema de la infelicidad humana: entre los antiguos (capítulo V), medievales (capítulo VI), y modernos (capítulo VII), desde el punto de vista científico (capítulo VIII), fenomenológico, vital y existencial (capítulo IX, donde trata expresamente de Teilhard de Chardin, para quien el autor no oculta una gran admiración, pp. 111-113); así como, finalmente, de acuerdo con sus propias experiencias (capítulo X). El último capítulo resume todos estos aportes de solución parcial; para proponer luego su propia solución, que sería Prometeo al servicio de Dios.

Aquí y allí se descubren visiones filosóficas profundas, sobre la analogía del símbolo y del lenguaje humano (p. 180, cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 398 ss.), sobre la tensión antropológica del hombre (pp. 177-178), sobre la distinción entre conocer y comprender y entre conocer y obrar (pp. 185-186, 188-189, 192, 194-195, 197, 200). Esta última distinción que es muy importante, y en ella Dessauer manifiesta un sano *voluntarismo*, en el cual basa la solución que ofrece al hombre que sufre: el hombre, en su reflexión sobre el mal (como sobre otros problemas humanos) siempre llegará al *misterio*, dentro del cual no podrá penetrar con su

razón —conceptualizante—, pero a través del cual podrá seguir con su voluntad, que intuye el camino que debe seguir, aunque no vea su término en todos sus detalles (p. 200). Esta concepción dinámica del hombre, que no es una concepción antiintelectualista (aunque reconozca los límites de la conceptualización, como lo hacia Santo Tomás), nos parece muy equilibrada, y apta para interesar al hombre de nuestro tiempo.

Desde el punto de vista teológico, complementaría la solución de Dessauer al problema del mal, la que propone Schlier en *Mächte und Gewalten* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958) pp. 550-553): además de los factores naturales —impersonales o personales— que aumentan el dolor y la desgracia humana, existe un factor sobrenatural —siempre personal— que está quemando etapas, porque siente que, a corto plazo, se le acaba su dominio (ibidem, pp. 45-48); y éste es el factor demoníaco, que hay que tener en cuenta en una explicación total del problema humano del mal.

Desde el punto de vista espiritual, recordáramos que San Ignacio decía que la primera norma de acción era: "sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam admovet, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus" (G. HEVENESI, *Scintillae ignatianae*, Pustet, 1919, p. 2, sententia 2). Y a esta norma se atiene también Dessauer, al defender la obligación de valerse de la técnica; y hace bien, porque esta norma vale de toda acción humana y, por tanto, también de la técnica (sobre esa norma G. Fessard, en *Dialectique des Exercices*, ha hecho interesantes consideraciones teológicas — y lingüísticas— que recomendamos a nuestros lectores: cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 335-349).

M. A. Fiorito, S. I.

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*. (255 págs.). Herder, Freiburg, 1959.

El Autor nos es conocido por otras obras como *Die Johannesbriefe* (cfr. Ciencia y Fe, 47 (1956) p. 138), y artículos de teología bíblica publicados en *Lexikon für Theologie und Kirche*.

La obra que presentamos, es una de las pocas que, en campo católico, se escriben sobre el Reino de Dios (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958) p. 348).

Tres partes bien nítidas dividen la obra: el reinado de Dios en el A. T. y el judaísmo posterior; el señorío real de Dios en la predicación de Jesús; señorío y reino de Dios en la predicación de la Iglesia primitiva.

Abre la obra una abundante bibliografía que llena seis páginas; la cierra, un índice de citas bíblicas, rabinismo, apócrifos, textos de Qumran. Echamos de menos un índice alfabético de materia y otro de autores.

Se trata aquí de un estudio histórico de teología bíblica, orientado a la respuesta de cuestiones bien concretas como las siguientes: ¿cómo es que la concepción del Reino de Dios, central en la predicación de Jesús, ha podido ceder

su puesto —en la primitiva Iglesia— a otras concepciones y temas de predicación? ¿En qué relaciones se hallan Reino de Dios e Iglesia? ¿Cómo se debe entender el dominio de Cristo sobre la Iglesia y sobre el mundo? (p. VII). Podríamos considerar el esfuerzo de Schnackenburg como una tentativa de unificación de la teología católica, en un tema capital como es el del Reino de Dios, unificación que se fundará en una fijación de la terminología científica (*Sprachregelung*, lo llama el autor, p. VII; y a ella dedica un Apéndice, pp. 247-248), en la cual fijación se da la preferencia a la terminología bíblica. Sobre ésta habría que regular —según el autor— la de la teología científica, y también la de la predicación.

El título del libro ha sido escogido según estas preocupaciones terminológicas, que no son ociosas entre hombres que deben ponerse de acuerdo. El autor descubre matices en el uso de los términos alemanes *Gottesherrschaft* o *Königsherrschaft*, *Königtum Gottes*, *Herrschaft Christi* o *Herrentum Christi*, así como nosotros los podríamos encontrar entre Reino, Reinado y Realeza (cfr. W. K. Grossouw, *La piedad bíblica en el Nueva Testamento*, Lohlé, Buenos Aires, 1959, pp. 31-32). Todos estos análisis lingüísticos tienen un objetivo de síntesis especulativa e histórica, que los justifican de sobra (p. 248). Aunque no se debe creer que la falta de unificación teológica sobre el tema nace únicamente de la falta de una terminología exacta —desde el punto de vista bíblico— y concorde; porque también han contribuido a ello ciertos desvíos de doctrina, que reclaman un trabajo exegetico, como también lo intenta aquí Schnackenburg.

Los puntos discutidos, que el autor trata de precisar y distinguir, son el actual *Gottesherrschaft* y el futuro *Reich Gottes... Herrentum Christi*, el *Herrschaft Christi* sobre el mundo y sobre la Iglesia; para luego establecer con más exactitud las relaciones entre el *Gottesreich* y la Iglesia, y conocer mejor a ésta en un estadio intermedio entre la primera y la segunda venida de Cristo, y captar con más exactitud la esencia de su peregrinar terreno.

El autor, al presentarnos su obra, confiesa que no la ofrece como algo acabado y definitivo, sino como una base para una discusión o diálogo teológico. Por eso el libro prescinde de toda discusión (en letra pequeña, y sólo de paso, el autor se introduce en algunos problemas exegeticos y teológicos), y expone positivamente la opinión del mismo autor, partiendo de la Sagrada Escritura (p. VIII).

Queremos anotar que el autor lleva el análisis del concepto hasta las últimas capas del Nuevo Testamento, señalando bien los matices que se advierten en la predicación de la Iglesia primitiva.

El concepto de Dios en el N. T. y la relación entre Iglesia y Reino de Dios, son temas que hoy ocupan la atención de los exégetas. Las opiniones en el campo católico distan mucho de ser convergentes. A. WINKLHOFER en su libro *Das Kommen seines Reiches*, Knecht, Frankfurt, 1959, p. 301-302 nos ofrece una síntesis de estos problemas y, en este encuadre, un juicio sobre el libro de Schnackenburg (p. 302).

José Ig. Vicentini, S. I.

JEAN-YVES CALVÈZ, JACQUES PERRIN, *Eglise et société économique*. (577 págs.). Aubier, Paris, 1959.

El propósito de este libro es presentar la doctrina social de la Iglesia, no contraponiéndola a los sistemas paralelos —como de ordinario se ha hecho hasta ahora— sino exponiendo la doctrina social de la Iglesia acerca de la *realidad económica* (p. 14). Naturalmente que no por ello deja de encontrarse uno a cada paso con los sistemas liberal, comunista o socialista; pero de esta manera se gana en realismo, porque la realidad se ha vuelto demasiado compleja para que pueda ser abarcada con una refutación de los esquemas doctrinales.

Se estudia pues la doctrina social, engranando en la realidad económica contemporánea. Este estudio de doctrina no es histórico, a la manera del de Antonazi acerca de la *Rerum Novarum*, y que los autores citan como un modelo del género, sino que es un estudio *sistemático*. Pero un estudio sistemático puede tomar diferentes caminos (p. 142). Puede partir de un análisis del momento histórico en que se realizara la intervención de la Iglesia, e irse remontando después a los principios que la han guiado: pero esto tiene el inconveniente de lo deshilachado de la exposición, por la discontinuidad de las intervenciones de la Iglesia. Partir de los principios del derecho natural sería otra de las vías posibles: pero tampoco esto conviene, y la razón es profunda: la Iglesia no parte de principios. Si bien es cierto que su campo es el de la moral, ésta supone valores, y éstos dicen un dinamismo existencial en expansión. Por este motivo el punto de partida se halla en una *antropología*, que después será expresada quizás en principios y abstracciones, pero que estarán siempre refiriéndose a algo sumamente vivo. De aquí parten los autores del libro que comentamos, y su pregunta —que es la de Iglesia— se podría resumir así: “¿Cómo definir la existencia económica, la propiedad, el trabajo, el capital, para que no sea desfigurado el rostro del hombre que conocemos en el Hombre-Dios?”. Porque es evidente que la antropología, la concepción del hombre y de la sociedad que la Iglesia tiene, no consiste sino en lo aprendido una vez que ha mirado al hombre a la luz del Hombre-Dios.

Con este enfoque de verdadera hondura, nos queda dibujado el plan de la obra, que es como sigue (p. 13):

“...Se comienza por la justificación misma de la enseñanza de la Iglesia. Este será el objeto de los capítulos I a III. Sigue una somera historia de la intervención reciente de los Soberanos Pontífices después de León XIII (cap. IV), permitiendo una visión de conjunto de los textos principales que se utilizarán. Los capítulos que constituyen el centro de la obra se organizan después en un orden dictado por el carácter mismo de la intervención de la Iglesia en este terreno. No partimos pues de un análisis, o de una teoría económica general, sino de una antropología. ¿Qué es el hombre, qué es el hombre social a los ojos de la Iglesia? (cap. V). ¿Cómo entender la justicia, norma de la actividad social, que se deduce de esta antropología (cap. VI), y su relación con la caridad? (cap. VII).

“Antropología y norma moral se desarrollan a continuación en un análisis

de las estructuras fundamentales de la existencia económica: necesidades, propiedad, trabajo, capital (cap. VIII a XI). Sobre estas relaciones fundamentales, constitutivas de la existencia económica, se edifican las formas sociales elementales de ésta: principalmente el intercambio, la empresa de producción, la economía nacional e internacional (cap. XII a XIV). Una vez examinada la sociedad de máxima extensión (economía nacional e internacional), trataremos el problema del contacto de la sociedad económica con aquella otra, de naturaleza diferente, que es la comunidad política, el Estado. ¿Son ellos dos mundos separados, sin comunicación? ¿Existe, por el contrario, para el Estado, un derecho de intervención en la esfera económica? (cap. XV).

“Por todos estos análisis, reencontramos progresivamente los problemas históricos que han provocado la intervención de la Iglesia recientemente: oposición de clases, sociedad dividida (cap. XVI), lucha de clases (cap. XVII). La Iglesia toma posición acerca del origen de estos antagonismos, acerca de los medios para resolverlos, y sobre la meta que se debe alcanzar; medios inmediatos, principalmente la asociación y el sindicalismo en vista de la autodefensa obrera (cap. XVIII), y meta más lejana, la reconstrucción de una sociedad en la que las diferencias se armonizan en la justicia (cap. XIX).

Este es el plan de la obra, plan que no está desprovisto de magnanimidad por la vastedad del panorama. El libro termina con una interesante reflexión sobre el método propio usado por la Iglesia para abordar el campo económico social.

La obra se preparó con la colaboración de un equipo del Teologado de la Compañía de Jesús de Lyon-Fourvière. Por abarcar toda la problemática de la doctrina social, y por tratar cada tema con verdadero dominio y profundidad, esta obra no podrá dejar de ser leída y consultada en adelante por quienquiera se interese en estos problemas.

L. Romero, S. I.

BERHARD WELTE, *Über das Böse*. (55 págs.). Herder, Freiburg, 1959.

El autor ya había publicado, como artículo de revista (*Gregorianum*, 1951), el texto de este libro, al que ha añadido los textos tomistas que estudia (*De Ver.*, q. 22, art. 1, 2, 5, 6; y q. 24, art. 7). No es un estudio que se limite a exponer el pensamiento de Santa Tomás, sino que, además de interpretarlo a la luz de contemporáneos (Schelling, Kierkegaard y Nietzsche) lo traduce a categorías existenciales.

Es un estudio filosófico de la raíz última —en el hombre— del mal moral o pecado. Nos recuerda el estudio, tan discutido en su tiempo, de THOMAS MOLINA (pseudónimo), *Das Leiden im Weltplan* (Tyrolia, Innsbruck, 1929) que buscaba en la insatisfacción (señal de limitación) el origen del pecado; y concluía que el sufrimiento no podía ser efecto del pecado, porque era su causa. Y, en el campo teológico, nos recuerda el esfuerzo último de G. SIEWERTH, en la obra colectiva

Le Péché (Desclée, Paris, 1959) quien, para explicar el pecado original —y la concupiscencia que queda aún después de su perdón— también recurre a la noción de deseo insatisfecho.

Es característico de Welte el modo de leer Santo Tomás a la luz de la problemática actual y traduciéndolo al lenguaje moderno (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 311-314, acerca de su estudio comparativo entre Jaspers y Santo Tomás). Por eso, después de una breve introducción, el autor expone su tema en dos partes: esencia de la voluntad espiritual y su modo de ser existencial (siguiendo a Santo Tomás); a las que agrega una tercera parte sobre las ideas de Schelling y Kierkegaard acerca del mal moral. Termina esta breve obra con la edición bilingüe (latina-alemana) de los textos tomistas antes indicados, y que son aquellos sobre los que ha basado su interpretación personal.

Scheeben consideraba que era muy poca cosa lo que la filosofía podía decir del pecado (sobre todo el mortal), de modo que era tema para él más bien teológico (cfr. *Misterios del Cristianismo*, Herder, 1953, p. 267, párrafo 40, 2). Pero lo interesante de Welte en la obra que comentamos —diríamos lo paradójico— es que precisamente, al término de su estudio filosófico de la naturaleza del pecado, muestra que donde nace el pecado (pp. 22-24), se inserta la posibilidad de una gracia propiamente sobrenatural (pp. 29-30): o sea, que la filosofía del pecado, en tanto vale como filosofía, en cuanto prepara una teología de la gracia.

Sobre este último tema Welte acota que Santo Tomás se ha explayado poco (p. 30). Nos parece que no tan poco, aunque en otro contexto y, por tanto, con otra terminología: nos referimos al *deseo natural de la visión de Dios*, que es la expresión intelectualista del dinamismo natural del hombre (cfr. *Ciencia y Fe*, 29 (1952), pp. 66-67), sobre el cual dinamismo basa Welte la posibilidad del pecado; así como, en otro contexto, Karl Rahner encuentra, en el mismo dinamismo, la necesidad —en la vida espiritual— de la discreción personal y el discernimiento de espíritus (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 256 ss.).

M. A. Fiorito, S. I.

VICTOR WHITE, *Dieu, l'inconnue*. (233 págs.). Casterman, Tournai, 1959.

En este libro, hay algo que responde al ambiente —inglés— de su autor: citas, problemática, modo de expresar sus soluciones. Pero el *espíritu ecuménico* con que ha sido escrito, lo hace útil en otros ambientes; y justifica su traducción al francés y, con ello, su difusión entre nosotros. Este mismo *espíritu ecuménico* es también lo que le confiere unidad a sus diversos capítulos —algunos de ellos, reedición de conferencias—, y a las tres partes del libro.

Otra característica de esta obra —y nuevo factor de unidad— sería la presencia constante de Santo Tomás en sus textos: el llamado, entre los católicos, *Doctor Communis*, es presentado aquí como factor de unidad con los hermanos separados (pp. 136-137). Parecerá tal vez paradójico que precisamente Santo

Tomás, tan poco comprendido por nuestros hermanos separados —sobre todo por los orientales, cuya teología parece diferir *toto coelo* de la tomista— sea invocado constantemente como punto de referencia de un diálogo ecuménico. Pero el autor está persuadido que precisamente en Santo Tomás abundan materiales preciosos para quienes trabajan en el movimiento ecuménico —irénico— entre oriente y occidente (p. 84). Y con razón —diríamos nosotros—, no sólo por el valor personal de Santo Tomás, sino también por su papel providencial de puente entre los Santos Padres del antiguo oriente —al que el actual oriente nunca renunciará— y el actual occidente.

White apoya implícitamente su diálogo con los hermanos separados en la distinción (valorada por J. GUILLON, en *Le développement des idées de l'AT*, 1947, pp. 86-87) entre *lenguaje, mentalidad y espíritu* (cfr. *Ciencia y Fe*, 47 (1956), pp. 95-101): véase, por ejemplo, cómo presenta la teología occidental, en bloque, a los teólogos orientales. Además, White parte siempre de la verdad de la adversario: véase, por ejemplo, las innumerables veces que cita a K. Barth, y se apreciará la sinceridad —verdaderamente tomista (cfr. *ibidem*, p. 101)— del procedimiento.

Hasta aquí nos hemos limitado a llamar la atención sobre el espíritu del libro. En cuanto al contenido, se resume en tres partes: 1. *Fundamentos de una Teología* (Función del teólogo, Objeto, El Dios desconocido, La expresión teológica). 2. *Cuestiones teológicas* (Encarnación, Redención, Ley Natural, Noción de Justicia); 3. *Cuestiones ecuménicas* (Oración por la unidad, Pertenencia a la Iglesia, Infalibilidad Papal).

Diríamos, para terminar, que la obra de White, es una *introducción* al pensamiento teológico vivió de Santo Tomás, escrita *en beneficio de los hermanos separados*: de donde el cuidado que pone su autor en exponer algo más que el texto tomista (véase, por ejemplo, el largo capítulo sobre el contexto de las pruebas tomistas de la existencia de Dios); y el criterio con que elige los temas que pueden interesar a los teólogos separados (el fundamental es el tema de la naturaleza y de la gracia). Merece, pues, el juicio elogioso que le tributa la revista protestante *Verbum Caro*, 50 (1959), p. 222.

M. A. Fiorito, S. I.

J. M. BOCHENSKI, *Logisch-philosophische Studien*. (152 págs.). Albert, Freiburg, 1959.

Diríamos que este libro es un alegato en favor de la lógica moderna (lógica o lógica matemática) como instrumento de la filosofía. O sea, una demostración práctica de lo que se puede hacer con tal lógica, cuando se la aplica para la solución de problemas filosóficos. Porque esta colección de estudios de diversos autores, entre los cuales descuella Bochenski, no expone abstractamente las reglas o principios de esa lógica, sino que las aplica a diversos problemas actuales (p. VI). Intencionalmente se han escogido, para tal aplicación, problemas que también tuvieron vigencia entre los filósofos antiguos o entre los escolásticos, como

por ejemplo (en la enumeración de estos capítulos el prólogo no coincide con el índice) el de la analogía (capítulo VII), o el de los universales (capítulo VIII), o el de la existencia (capítulo VI). En esta forma se pretende demostrar prácticamente tanto la vigencia actual de la problemática tradicional, como la utilidad —en la solución de los mismos— de la lógica moderna (p. VII).

Uno de los prejuicios más comunes que suscita, en los filósofos de profesión, la lógica moderna, es: ser excesivamente matemática, como lo dice expresamente uno de sus nombres más difundidos. Por eso el responsable de esta edición, A. Menne, ha preferido usar otra terminología, distinguiendo tres formas de la lógica (cfr. J. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, Alber, Freiburg, 1958; véase *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 281-283), que serían la *clásica* (antigua y escolástica), la *tradicional* (a partir de la lógica de Port Royal) y la *logística* o simbólica. La forma actual sería la moderna; o sea, una logística que tiene en cuenta la lógica clásica o formal de la tradicional, y dentro de la cual se pueden aplicar sus fórmulas a otras formas. Nuevamente aflora aquí la intención de demostrar prácticamente la utilidad de la logística como instrumento de la misma lógica clásica, así como de la filosofía actual.

Buena parte de estos estudios han sido tomados de revistas inglesas, retocando el estilo y actualizando la bibliografía. Bochenski, que figura como autor principal, merece esa deferencia no sólo por el número de capítulos que publica (más de la mitad), sino también por ser autoridad en la materia; y sobre todo porque es el inspirador del conjunto y el maestro indiscutible cuando se trata de las relaciones entre la lógica clásica y la logística.

En el primer capítulo, Bochenski, antes de aplicar la logística al problema del silogismo clásico, nos introduce rápida y útilmente en la logística y su formulación. Los capítulos siguientes continúan el tema genérico de los silogismos categóricos. En cuanto a los tres últimos capítulos, ya dijimos sus temas: Existencia, Analogía y Universales.

El filósofo moderno —también el que se preocupa casi exclusivamente del ser, objeto de la ontología— encontrará más de una observación útil en estas páginas (véase por ejemplo pp. 104-106).

M. A. Fiorito, S. I.

F. H. HEINEMANN, *Existentialism & the modern predicament*, 3ª ed. (229 págs.). Black, London, 1958.

El libro es un esfuerzo de análisis y crítica de los principales autores existencialistas. Según Heinemann, la deshumanización técnica es un hecho, del que son víctimas la mayoría de los filósofos contemporáneos. El existencialismo, empero, se ha rebelado contra esta situación, “señalándonos los peligros de una civilización tecnológica, y la necesidad de fundamentos” (p. 26). Con todo, ya antes del análisis crítico de los diversos autores, el autor expresa su juicio de

conjunto, que desarrollará hacia el final: “Los existencialistas *han visto el problema*, pero *han sido incapaces de resolverlo*”.

Kierkegaard, es el *cristiano existencialista*, pues para él, objetivarse bajo el influjo de la alienación hegeliana, equivalía a perder la subjetividad cristiana. El danés describe el estado de alienación como *angustia*, que en sus últimos años transformó en una *fenomenología de la desesperación*. El problema consiste en cómo volver de la existencia inauténtica a la auténtica. Su solución es la “redintegratio in statum pristinum”; esto es, partiendo de la desesperación, volver a ponerse uno mismo ante Dios. Heinemann cita al respecto un texto fundamental de Kierkegaard, por la influencia directa o indirecta que ha tenido sobre la línea teológica contemporánea que ve en el dolor ontológico, no una consecuencia del pecado, sino su causa: “Creo no lejano el tiempo en que experimentaremos, quizás con gran esfuerzo, que para hallar al Absoluto, hemos de comenzar no desde la duda sino desde la desesperación” (p. 37).

A Husserl le da el título de “filósofo del Yo trascendental y solitario” (p. 53), pues llega al auténtico conocimiento del mundo, de sí y de los demás, con su fenomenología reductiva que, en último término, conduce a ese Yo trascendental y anónimo (identificado con “la Conciencia en general”, *Bewusstsein überhaupt*). Husserl se queda en un idealismo subjetivo. El existencialismo posterior, definitivamente influenciado por el método fenomenológico, librará a éste de sus elementos afectados y racionalistas.

Jaspers es considerado como el iniciador del movimiento. Más aún, la afirmación fundamental del libro, es que “la filosofía de la existencia alcanza su estado de perfección y su declinar con los últimos escritos de Jaspers” (p. 76). En ellos, el filósofo mantiene abierto el camino hacia la trascendencia, hacia Dios, y así satisface el objetivo principal de la existencia. Pero su tendencia a la logización total (especie de concepción panteísta lógico-objetiva, de tipo estoico), hacen de él un “filósofo cristiano frustrado” (p. 77). El existencialismo declina con Jaspers, porque se manifiesta *incapaz de elaborar bases serias para la lógica y la ética*.

Heidegger es, para nuestro autor, un filósofo contradictorio: en estos últimos años, ha re-interpretado su obra principal (*Sein und Zeit*) de tal forma, que “la interpretación nueva y auténtica, contradice el sentido escueto del texto original” (p. 91). Además, es un *Gegendenker* (anti-pensador) que “destruye las bases de la metafísica tradicional, sin ser capaz de fundamentar otra nueva” (p. 106). En una palabra, es el filósofo del *desafío heroico* que llega a enfrentarse aún con Dios, pues declara “que el Ser es superior a Dios”. “Heidegger representa una forma específica de alienación, es decir, la desesperación de un individuo que busca desesperadamente ser él mismo, inaugurando una nueva era del pensamiento filosófico” (p. 108). Hasta aquí, Heinemann.

El juicio sobre Sartre es también severo, pero con expresiones más moderadas en general. El filósofo francés “sigue influyendo como dramata y ensayista, gracias a sus excepcionales análisis psicológicos, expresión viva de la situación con-

temporánea" (p. 130). Sin embargo, tiene afirmaciones inaceptables, como decir que la existencia de Dios es imposible e indemostrable, pues se apoya en razones metafísicas erróneas. Pero la causa real de su ateísmo, es la antinomia no resuelta entre libertad personal y ley moral restrictiva.

Marcel en cambio, es "de los más originales entre los pocos metafísicos de nuestro tiempo" (p. 134). Como existencialista, busca trascender desde la existencia ontológicamente deficiente del tener, hasta la autenticidad del Ser. La fe en el éxito, se transforma por fin en *esperanza*, en la que tocamos al Absoluto. El *diálogo ontológico* con el Tú, es un misterio, una realidad que no comprendemos, pero que vivimos. Por ser un misterio, no ata la libertad; y por ser un misterio que tiene sus razones, que no es ciego, da lugar a la *responsabilidad* de esa libertad. "Marcel muestra que un existencialismo cristiano, teísta, es posible como alternativa" (p. 148).

Por último, Baerdiaeff, dominado por un violento ímpetu hacia el futuro, da una respuesta escatológica a la situación contemporánea. La categoría fundamental no es ya el Ser, sino la Libertad. Es el *anarquista místico* que reacciona ardentemente contra toda delimitación de la libertad individual. Hace suyo el dicho de Karamazov: "Acepto a Dios, pero no acepto su mundo. Por ello, hay en Berdiaeff, un algo de Lucifer, el eterno rebelde" (p. 157). Heinemann tiene, en pocas líneas, un resumen feliz del filósofo ruso: "Rechaza la autonomía de la persona humana (en el sentido kantiano), pero no la reemplaza por una teonomía sino por una *participación mística de la actividad creadora de Dios*" (p. 161).

Ya apuntamos más arriba el juicio general del autor, que completa ahora. El existencialismo, *como sistema, está muerto*; pues sus representantes, al no proporcionar bases ético-metafísicas, *no son verdaderos jefes espirituales de nuestra época*.

También él, plantea un "más allá del existencialismo", que consistiría en dar *respuestas existenciales*, capaces de respetar el significado metafísico, ético y religioso. "El filósofo existencial, es aquel cuyo pensamiento es acción. Por consiguiente, él vive en sus respuestas activas, y en ellas, se crea a sí mismo y a su mundo" (p. 204).

Siguen tres apéndices: el primero "Theologia diaboli" sobre el verdadero sentido de lo sagrado, que debe recordar Occidente; el segundo, una justificación de su crítica sobre Heidegger; y, el último, insinuando la aproximación del último Marcel a la nueva filosofía "de la respuesta". Las pocas notas bibliográficas del final, proporcionan buenos instrumentos de trabajo.

Heinemann, que en 1929 ideó el término "*Existenzphilosophie*" (traducido por existencialismo), demuestra un conocimiento amplio de la temática del movimiento. Unifica hábilmente las disparidades de los diversos autores en una misma tendencia: la reacción común frente a la alienación idealista, y sobre todo, técnica. Los análisis críticos, son corroborados con citas ajustadas, en un estilo íntimo, muy personal.

Como aspecto negativo, algunos juicios los condiciona demasiado a sus convicciones religiosas personales, con desmedro de cierta objetividad. En este sentido las conclusiones sobre Heidegger son exageradas: decir que su influencia "ha sido

catastrófica" (p. 216), porque afirme que el Ser es superior a Dios, implicaría pasar por alto las verdaderas intenciones ontológicas del filósofo alemán; y el mismo Heinemann se contradice cuando afirma que "paradójicamente, la influencia de Heidegger es mucho mayor (que la de otros): ha dado origen, v. gr., a la escuela del Daseinanalytiker" (p. 225). Una cosa es *negar* toda ética, y otra *prescindir* de ella, como explícitamente lo afirma Heidegger.

Salvo estos toques excesivamente subjetivos, que desmerecen dentro de la seriedad general del libro, se puede recomendar como introducción a la filosofía existencialista.

O. Calvo, S. I.

ISMAEL QUILES, *Más allá del existencialismo*. (198 págs.) Miracle, Barcelona, 1959.

Debemos agradecer al P. Quiles esta elegante presentación, en un volumen, de algunos puntos centrales de su filosofía insistencial. Se dan cita en el presente libro diversos artículos publicados en revistas americanas y europeas, así como conferencias pronunciadas en estos últimos años. Esta multiplicidad de elementos no rompe en modo alguno la íntima unidad de la obra, puesto que todos esos trabajos fueron concebidos como elementos integrantes de un plan de conjunto. El título *Más allá del existencialismo* es el mismo que encabezaba la tercera parte de un pequeño libro sobre Heidegger publicado hace ya diez años. Esto nos dice la continuidad de un pensamiento que se profesa en estrecho contacto con las corrientes filosóficas hodiernas, sin perder con ello nada de su originalidad. Y en verdad el tema central de este libro, que es la esencia y el destino del hombre, no aparece en la obra de P. Quiles como algo circunstancial, sino que se presenta en estrecha continuidad con sus más íntimas preocupaciones. Se puede decir que el pensamiento de Quiles ha girado siempre en torno a la persona humana. Con ello ha podido captar el desconcierto del mundo actual angustiado, cual nuevo Diógenes, ante la ausencia del hombre. El hombre ha sido perdido, piensa Quiles, y quienes lo buscan por los caminos existencialistas no han hecho sino extraviarlo aún más. Porque precisamente le han hecho perder todo sentido de consistencia interior y lo han lanzado fuera de sí en pérdida más cabal que la obtenida por caminos esencialistas. Tal es el pensar de Quiles. Para él, los caminos que conducen al hombre no pueden ser aquellos que lo expulsan hacia las cosas, arrancándolo de su interioridad. Si el hombre ha de encontrarse a sí mismo, no tendrá más remedio que invertir el sentido de la marcha. Y ésta es ciertamente una condición *sine qua non* para que el hombre realice un auténtico contacto con el mundo. Sólo teniendo presente quién es y qué es, puede el hombre estructurar el mundo en consonancia con sus más radicales aspiraciones.

La Filosofía insistencial de Quiles es no sólo una metafísica de la esencia del hombre y de sus relaciones fundamentales con el mundo y con las demás personas, sino también un método (p. 23). Quiles no quiere en modo alguno perder

ese valioso instrumento de captación de la realidad, o de las cosas mismas, que es la *fenomenología*. También él usará un método al que denomina fenomenológico *insistencial* para indicar que se halla al servicio de una actitud diametralmente opuesta a la propugnada por la filosofía existencial. No se trata en efecto de que el hombre *ex-sista* o salga de sí, sino por el contrario de que *in-sista* o permanezca en sí. Sólo cuando el hombre apoye su pensamiento sobre sí mismo en su situación concreta, y arroje la sonda descriptiva hasta sus más abismales profundidades, recibirá el mensaje de su más auténtica realidad. El *insistencialismo*, nos dice Quiles, es una filosofía que pone en el centro del ser y del obrar del hombre la vida interior; filosofía de la autenticidad del hombre, sin la cual no hay dignidad del hombre (p. 184).

En ágiles capítulos establece Quiles las relaciones del análisis y método insistencial con la esencia del hombre (c. II), con el mundo (c. III), con el prójimo (c. IV), con Dios (c. V) y con la Historia (c. VI). Para más adelante se nos anuncia una obra que recoja los análisis de la experiencia insistencial en relación con la libertad, la moral, el derecho y la sociedad. Ulteriormente serán también estudiados el problema del ser en cuanto ser, y el problema del conocimiento.

Con toda claridad pone Quiles ante nosotros el valor del conocimiento inmediato, de la experiencia concreta, en la misma especulación filosófica. Y esto, no por rechazar el valor de la Filosofía tradicional, sino para evitar el exclusivismo de quienes consideraban el conocimiento abstracto y discursivo como única puerta de acceso a la metafísica.

Uno de los capítulos más interesantes es sin duda el dedicado a estudiar la relación de la insistencia con Dios. Se trata de un aspecto central en la concepción de Quiles. Sostiene éste, en efecto, que se da una verdadera experiencia del Absoluto, *que se nos impone en la plena luz de la conciencia, más allá o antes de todo raciocinio y con anterioridad a todo discurso* (p. 124). Y no se trata ciertamente de que esta experiencia oculte de algún modo un raciocinio por el que se daría un salto del contingente a un absoluto que lo funda: "todos los elementos arriba señalados, todos los hechos anteriormente enumerados (Quiles ha pasado revista a diversas señales indicativas) son hechos de una *experiencia de presencia, sentimiento de presencia, percepción inmediata del Absoluto* y de su actuación profunda en el alma" (p. 136); siendo la experiencia metafísica del ser "la más característica para descubrir el elemento de lo Absoluto, implicado en nuestra experiencia humana, llevada a la luz de los análisis filosóficos" (p. 130). Porque el movimiento o marcha de la experiencia no se detiene y descansa definitiva y seguramente sino cuando llega a lo Absoluto. Cosa que aparece en momentos diversos de la vida humana; así en los "momentos culminantes de la vida humana", en la "meditación y recogimiento", en el dinamismo interior del espíritu y, sobre todo, en la experiencia metafísica del ser.

No todos aceptarán, sin duda, las formulaciones que el P. Quiles nos ofrece en sus interesantes análisis. Quizá ello se deba a una cierta fluctuación o imprecisión en la noción misma de experiencia. Por un lado, en efecto, las varias experiencias que Quiles estudia en diversos niveles de la vida humana no ponen

al hombre en contacto con el Absoluto, sino que descubren y hacen más o menos consciente un contacto anterior a toda experiencia. Según Quiles, las experiencias privilegiadas que mencionamos en el párrafo anterior no nos hacen descubrir "algo que habitualmente no poseamos ya" (p. 132). Vale decir que existe un contacto habitual. Pero, ¿en qué consiste éste? ¿Se trata de una facilidad para establecer contacto o tener experiencia del Absoluto? ¿O se trata más bien de una experiencia sorda, subyacente, "cubierta de penumbra, debido a la limitación psicológica de nuestra conciencia", experiencia a la que no se atiende? Es claro que Quiles opta por esto segundo. Pero no se ve cómo puede determinarse como experiencia del Absoluto lo que precede toda elaboración conceptual. Antes bien debe decirse que la dicha experiencia aparece como experiencia del Absoluto en virtud de su traducción en el campo de la conciencia categorial, vale decir, como efecto de una actitud atenta y reflexiva. Con lo cual se enuncia que una experiencia del Absoluto *en cuanto tal* no podría ser prerracional o *prerreflexiva*. Porque, como queda dicho, la noción misma de Absoluto es una noción elaborada por la conciencia reflexiva y conceptual. Por otro lado, si en todos los niveles indicados de la vida humana, se quiere ver una experiencia de lo Absoluto aunque no en cuanto Absoluto, para que adquiriera esta determinación sería necesaria la intervención reflexiva en las condiciones implicadas por dichas actividades. Propiamente nos hallaríamos con una deducción trascendental como la propugnan Lotz, Brugger, Defever y otros, siguiendo a Maréchal. Se trataría de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de todas las experiencias realizadas en los diversos campos vitales. Esta deducción trascendental no es en modo alguno un razonamiento abstracto, sino un análisis de la experiencia concreta. Quiles no aceptaría esta paridad, pero según sus mismas palabras: "La experiencia metafísica del ser, es, tal vez, la más característica para descubrir el elemento de absoluto, *implicado* en nuestra experiencia humana, llevada a la luz de los análisis filosóficos" (p. 130). La diversidad entre Quiles y los referidos autores estaría en que éstos limitan su análisis a la actividad judicativa, mientras que Quiles lo extiende a un amplio margen de la actividad humana y en última instancia a toda ella.

Un contacto anterior a toda experiencia, indicaría una relación trascendental del hombre con el Absoluto, una determinación del modo concreto de ser del hombre, horizonte de su existencia concreta. Pero estas precisiones no las formula Quiles sino en un cuadro notional que es incapaz de expresar el objeto de sus análisis.

Nos parece, en efecto, que Quiles no se ha desprendido plenamente de las categorías substancialistas propias de la experiencia vulgar y de una filosofía del *yo substancia* enfrentado con un mundo de *objetos substancia*. De allí que, al formular notionalmente su experiencia, hace entrar elementos que no provienen de ella, sino más bien de una concepción aceptada sin beneficio de inventario. Esto aparece con claridad al estudiar la interpretación que Quiles nos hace de Heidegger.

Quiles se enfrenta con Heidegger y pretende superarlo, pero sus análisis no se colocan en el mismo plano que los de Heidegger. Quiles interpreta su experiencia en el interior de un mundo ya constituido, un mundo en que se dan hombres con su *interioridad* y se dan cosas en sí, enfrentándolos en el espacio, cosas que les son *exteriores*. Interpretado en este cuadro, Heidegger no puede menos de aparecer totalmente travestido con un ropaje que no le pertenece y por ende haciendo el ridículo.

Esto que decimos aparece claramente en la pregunta que Quiles se formula: "¿No es un contrasentido que el hombre, para ser su substancia, haya de salir de sí y estar fuera de sí, y por lo tanto en lo que no es "sí" sino "otro" respecto del hombre?" (p. 38). Y todo el mundo está de acuerdo con que es un contrasentido, pero ciertamente no de Heidegger sino del cuadro substancialista y espacial en que Quiles lo interpreta. Hay que tener en cuenta que la relación del *Dasein* a los objetos de conocimiento no puede interpretarse adecuadamente en términos espaciales. No puede decirse sino por metáfora que el *Dasein* "está fuera de sí", que se sobrepasa hacia el mundo. Y esto por la sencilla razón de que ni el *Dasein*, ni su correlativo trascendente "el mundo", se hallan en el espacio. Los *objetos exteriores* que aparecen en el horizonte del mundo se hallan en el espacio y, a su vez, el espacio surge en el interior de la relación trascendental que liga al *Dasein* al mundo. Porque *el mundo* de Heidegger no es el mundo de objetos de Quiles, sino precisamente el horizonte trascendental dentro del cual (y este *dentro* no tiene valor espacial) el *Dasein* descubre los objetos.

Digamos además que el *Dasein* de Heidegger no es el *hombre* de Quiles, porque el hombre de Quiles tiene interioridad espacial y tiene alma y cuerpo y tiene facultades y está enfrentado con un mundo de objetos ya constituidos. En cambio el *Dasein* de Heidegger es el hombre despojado de todo otro elemento que no sea el puro "da" del "Sein", el puro manifestarse "allí" del "Ser". En otras palabras, el *hombre* de Quiles tiene un gran *espesor óntico* de cualidades atributos, facultades. El *Dasein* de Heidegger tiene en cambio un puro *espesor ontológico*. Su modo de ser propio es el de la *Ek-sistencia*, porque no coincide jamás con su ser, porque no sólo es "lo que ya es" sino que es "lo que tiene que ser", lo que "está por ser", lo que "puede ser" y por ende está lanzado *trascendentalmente* en la verdad del Ser, para ser. Y esta apertura al Ser que cualifica la existencia se expresa en la apertura al mundo. Ambas cosas nos formula Heidegger diciendo que la esencia concreta del *Dasein* reside en su "a-ser" (zu-sein) o que es "ser-en-el-mundo".

Quiles ha considerado a Heidegger a la luz de una problemática escolástica, o dentro del universo por ella supuesto. En cambio Heidegger no puede ser comprendido sino en el hilo histórico que pasa por Kant, Hegel y Husserl. Y con esto queda dicho que Heidegger se coloca en una posición muy anterior a la constitución del mundo de objetos en que permanece Quiles y en cuyo interior realiza sus análisis o, mejor dicho, los formula.

Manuel Virasoro, S. I.

STAATSLEXIKON, *Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. IV. Hauriou - Konsum (sechste völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage). Herder, Freiburg, 1959.

Ya se han comentado en nuestra revista los tres primeros volúmenes de esta importante enciclopedia (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 292-293; 563-564; 564-565; 15 (1959), pp. 329-330). Brevemente podríamos resumir aquí las características principales del STAATSLEXIKON apuntadas en esos comentarios: 1) La *amplitud de los temas* y la *seriedad y solidez* con que son tratados, añadiéndose a cada uno de ellos una bibliografía cuidadosamente escogida; 2) el *espíritu de comprensión*, verdaderamente católico, que se nota en el modo de tratar las diversas cuestiones y en la selección de los colaboradores, que no son únicamente católicos, ni exclusivamente alemanes, habiéndose recurrido en cada caso al especialista que el punto requería; 3) la *puntualidad* con que se realiza la publicación y su *pulcritud*, hasta en los más mínimos detalles capaces de facilitar su manejo. La casa Herder ha editado dos volúmenes en 1959, y el que reseñamos trae una abundante bibliografía de trabajos aparecidos en este mismo año.

Quisiéramos destacar algunos artículos del IV tomo que serán particularmente útiles. Los problemas y organizaciones internacionales han merecido aquí un relieve especial (cols. 351-436), tratándose muchos de ellos en detalle: *Arbeitsorganisation, Bank für Wiederaufbau und Entwicklung; internationale Finanz- und Wirtschaftshilfen, Kredite, Handel* (importante por el problema de los países subdesarrollados) y *Privatrecht*. Pero lo que más llama la atención es el espacio destinado al *catolicismo* y a temas muy relacionados con la *Iglesia Católica*. Entre los primeros están los artículos: *Katholische Akademien, k. Aktion, k. Organisationen, k. Presse, k. Universitäten* y, sobre todo, *katholische Kirche*, muy completo, dividido en tres secciones: naturaleza y situación actual (cols. 858-873) a cargo de KARL RAHNER, organización y estructura jurídica (O. HEGGELBACHER) y estadística (H. AUHOFER). Dos apartados de temas doctrinales merecen nuestra atención: *katholisches Kirchenrecht*, a cargo de KLAUS MORSBACH y k. *Soziallehre* (cols. 909-930), redactado por GUSTAV GUNDLACH, con una interesante bibliografía, a la que sólo cabría agregar la reciente publicación de J.-Y. CALVEZ y J. PERRIN, *Eglise et société économique*; París, Aubier, 1959. Entre los temas estrechamente conexos a los anteriores señalemos tres: Iglesia y Estado (*Kirche und Staat*, cols. 991-1050), redactado por un equipo de especialistas encabezado por HUGO RAHNER, con un notable apéndice bibliográfico (cols. 1046-1050); Clero (*Klerus*, cols. 1083-1094) y Concordato (*Konkordat*, cols. 1215-1226).

Un aspecto también característico de la 6ª edición es la importancia otorgada a los distintos países, que han notado ya otros críticos (cfr.: C. KOSER, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 18 (1958), p. 310 y 19 (1959), p. 243-244; A. JANSSEN, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 35 (1959), p. 100. Así a Italia se dedican 22 columnas, a Japón 32 y al Canadá 24. No dejarán de interesar al especialista el artículo sobre *Hegel* redactado por un equipo de investigadores (J. RITTER, H. LUBBE, K. GRUNDER, MAX MÜLLER, T. STEINBÜCHEL; cols. 24-27) y el amplio espacio destinado al Comu-

nismo (*Kommunismus*, cols. 1170-1199), con cuatro apartados, de los cuales el primero —*Ideologie des modernen Kommunismus*— y el último —*Die Kommunismus-kritik*— están a cargo de JOSEPH M. BOCHENSKI.

C. Sánchez Aizcorbe, S. I.

GUILLERMO GUTIÉRREZ ANDRÉS, *Antología de oratoria universal*. (382 págs.). Sal Terrae, Santander, 1959.

Buena antología de oratoria profana —como excepción, se presenta también un discurso del P. Lombardi, a la juventud— de gran utilidad para un estudio de conjunto de los oradores. Como complemento, sería de gran valor un segundo tomo sobre oratoria sagrada —a la cual el autor dedica un pequeño apéndice—, desde los santos Padres hasta nuestros días.

Los autores están bien seleccionados, con preponderancia —como es lógico— de los españoles. Lamentablemente en la tercera parte, de oratoria contemporánea, no aparece la característica de la oratoria actual que tiende a una mayor sencillez, y a un diálogo más personal (radial) y menos de masa con el auditorio; a excepción del sermón del P. Lombardi, que ha sido bien escogido, y muy bien comentado por el autor.

El valor del libro es estrictamente oratorio, y mira nada más que a la forma oratoria. Cada parte del libro —oratoria clásica, oratoria moderna, oratoria actual— está precedida de una rápida introducción; y cada autor es presentado por sus datos biográficos, sus obras y su tipo de oratoria. Cierra el libro un cuadro sinóptico de oradores y, como dijimos antes, un breve apéndice sobre oratoria sagrada.

No es un libro para profesor, sino —como lo dice su autor expresamente— para el alumno, a quien aspira formar como hombre que “en conferencias, cursos, desde las columnas de un periódico, desde la cátedra, al través de la radio o de la televisión... sueña con influir en el público moderno directamente y por medio de la palabra”.

PETRUS LUMBRERAS, *De vitiis et peccatis* (I-II, qq. 71-89). (198 págs.). Studium, Madrid, 1957.

— *De statibus hominum variis* (II-II, qq. 171-189). (224 págs.). Studium, Madrid, 1957.

IRAGUI-ABARZUZA, *Manuale Theologiae Dogmaticae*. I: *Theologiae Fundamentalis*. (637 págs.). Studium, Madrid, 1959.

Estos libros, que nos han llegado simultáneamente, tienen de común el ser libros de texto, trabajados y pensados para la clase.

La obra de Lumbreras forma parte de un conjunto, en el cual su autor comenta la segunda parte de la *Suma Teológica* (desde el fin del hombre hasta los estados diversos). Es un comentario al estilo clásico, en el cual se llega —diríamos—

al pensamiento de Santo Tomás tal cual éste ha quedado fijado en las fórmulas de la *Summa*, pero no se lo sigue a ese pensamiento ni a través de toda su vida, ni más allá de su obra escrita. No lo decimos en son de crítica, porque sabemos que Lumbreras ha escogido concientemente un modo de escribir que corresponde a un modo de enseñar perfectamente legítimo, y que ha hecho sus pruebas en la Iglesia: este modo de enseñar consiste en tener un texto (en este caso, la *Summa*), y enseñar sin apartarse de él como no sea ocasional y muy rápidamente. Y por eso ha dicho un crítico, que el fuerte de Lumbreras es la claridad y la brevedad, y no la crítica histórica (*Ciencia Tomista*, 81 (1954), p. 324). En otras palabras, diríamos nosotros, el modo de ser del profesor ha impreso su sello a su libro de texto.

Cada tomo lleva su índice alfabético de materias, bastante detallado, que permite su rápida consulta; y otro de nombres, más bien reducido, porque la bibliografía es muy modesta, tal vez por razones prácticas, pensando que sus alumnos —como se los imagina el autor en la advertencia preliminar— no tendrán tiempo de leer gran cosa fuera del texto.

La parte mejor de la obra es la que dedica a la vocación y a la vida religiosa. Muy clara la exposición de la vida contemplativa y de la activa, a la que luego añade —al tratar de las religiones concretas— la vida apostólica, que otros llamarían mixta (el mismo Lallemand, que habla de la vida mixta, propone, como modelo ideal de esta vida, la vida de los apóstoles: cfr. *Doctrine spirituelle*, Addition par le P. J. Surin, pp. 475-483).

Nuestro autor tiene aciertos prácticos, como cuando habla de la distracción propia de toda vida, sea activa sea contemplativa, para explicar la posibilidad de una vida apostólica en la cual la acción no estorbe la contemplación (p. 141, nota 1). Muy exacta la observación de que, en la vida apostólica, la contemplación no es medio para la acción, sino constitutivo intrínseco —formal— de la acción concreta (p. 141): San Ignacio expresaba esto mismo hablando de un doble fin en la vida apostólica de la Compañía de Jesús.

Es digno de leerse también el tratado de Lumbreras sobre la vocación divina (sus signos, sus elementos) y sobre la vocación eclesiástica (pp. 150-152), así como sobre la obligación —que no admite— de seguir la vocación (pp. 152-155) y sobre la obligación de regla —verdadera, pero no bajo culpa— (pp. 123-132), etc.

Lo que más gusta es la claridad de la expresión de Lumbreras, así como la seguridad con que usa los conceptos y principios, una vez que los ha expuesto —y a los cuales se remite de continuo, aún cuando hayan sido expuestos en otros volúmenes de la misma obra—. Por eso, aún cuando prescindiera, en general, de toda bibliografía, no por eso deja de ser útil este libro al estudiante que siempre necesita —antes de animarse a investigar por cuenta propia— tener ideas claras.

* * *

La obra de Iragui-Abarzuza, sin dejar de ser también de texto, tiene otra forma que la anterior: aunque escolástico, no se reduce a un texto —el de Santo Tomás— sino que tiene en cuenta los documentos —bíblicos, patristicos y conciliares—

y hace con ellos su propio texto. Como tal, tiene buenas cualidades: sólido, con una solidez que se debe a sus muchos años de cátedra; claro en la exposición —remitiendo las cuestiones más difíciles a los escollos—; con suficiente bibliografía para un estudio más especializado; y con cuestiones actuales como la de la teología del laicado, del cuerpo místico, y sobre todo del ecumenismo actualizado ante el nuevo concilio. De paso, se le podría objetar que omite la vía empírica de la Iglesia, dando como razón su dificultad teórica: esto es verdad, pero no es razón suficiente, puesto que el Vaticano la ha puesto de relieve.

Se podría desear un mayor desarrollo de la verdad filosófica del milagro, en una forma más teórica, y no meramente por ejemplos; así como un desarrollo científico de la concepción moderna de las leyes naturales.

Estos y otros manuales, que se siguen publicando y con abundancia (cfr. RSPT., 40 (1956), pp. 315 ss.) son útiles, con tal que no se interpongan entre el alumno y otros libros. Y son tanto más útiles cuanto más favorezcan el contacto con esos otros libros; porque, aunque la escolástica es digna de aprecio, y es insustituible en la formación, no sería verdadera escolástica si excluyera la doctrina positiva (cfr. San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, n. 363, regla 11 para sentir con la Iglesia; donde caracteriza a los doctores escolásticos diciendo que “como sean más modernos —es decir, posteriores, como dice la versión latina— no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura y de los positivos y Santos doctores, más aún siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra Santa Madre Iglesia”)

El verdadero maestro es aquel que, aún siendo él hombre de un libro (el de texto), pone al alcance de sus alumnos otros libros: no indistintamente y sin selección, sino con criterio, en el momento oportuno y según sea la inquietud intelectual de cada uno de sus alumnos.

M. A. Fiorito, S. I.

ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de Oriente: puntos específicos de su teología*. (541 págs.). Sal Terrae, Santander, 1959.

El autor, cuando expone los principios de una labor unionista, los resume así: conocer al oriente, amar a los orientales, y tener en cuenta su vida actual (p. 482). Pues bien, la obra que nos presenta —fruto de largos años de cátedra— es sobre todo una contribución al conocimiento del Oriente, tanto de los puntos específicos de su teología, como de personas y lugares que forman parte de la historia vivida por los orientales.

La obra tiene dos aspectos: el uno, expositivo, en un estilo claro y que se dirige al gran público (el autor quiere evitar el estilo de las tesis de clase); y el otro, científico, que se manifiesta en el abundante aparato crítico y en las *bibliografías* (por ejemplo, sobre el movimiento ecuménico), y que tiene en vista al estudioso. El *índice* alfabético —onomástico y de lugares— es un buen complemento para el uso de las notas bibliográficas. Si Sánchez Hernández se hubiera limitado al primer

aspecto expositivo, hubiera hecho una obra útil pero transitoria; mientras que por el segundo aspecto se ha ganado además cierto derecho a permanecer en las buenas bibliotecas (no nos animamos a juzgarlo desde el punto de vista de su contenido, porque no es de nuestra incumbencia). En la exposición teológica, sigue explícitamente a Jugie, a quien el autor considera la autoridad máxima en la materia (p. 7); pero no deja de tener en cuenta otros autores, que enumera en la presentación, y que se inspiran también más o menos en el mismo Jugie.

Después de la introducción histórica (cisma, causas, consecuencias, tentativas de unión, y el cisma visto —en diversas épocas— por los mismos disidentes), el autor enumera los ritos diversos, y los grupos católicos de rito oriental; y entra luego en la materia teológica comenzando por exponer el carácter y la historia de la teología oriental, sus fuentes, y sus temas teológicos preferidos (primado, Filioque, divergencias eucarísticas, Inmaculada, novísimos), y terminando esta parte con la enumeración de grandes grupos teológicos (nosterianos y monofisitas) e Iglesias (copta, etiópica, jacobita o sira y armenia).

La última parte del libro la constituyen tres capítulos sobre las tentativas de unión (incluyendo las perspectivas del futuro concilio), el movimiento ecumenista (al que luego agrega un buen apéndice bibliográfico), y nuestra labor unionista (con detalles particulares de dicha labor en diversos países europeos).

Repitiendo brevemente lo esencial de nuestro juicio, diríamos que esta amplia exposición de la teología oriental —con abundancia de datos históricos— está al alcance del común de los lectores; pero además ofrece, a quien quiera estudiar estos temas, más que abundante bibliografía.

M. A. Fiorito, S. I.

EDITH STEIN, *La Science de la Croix*. (358 págs.). Nauwelaerts, Louvain, 1957.

El 9 de octubre de 1942 una cámara de gas en Auschwitz extinguía otro contingente judío: ahí moría Edith Stein, después de haber estado hasta el último momento aliviando y consolando a los pobres condenados (para una síntesis de la vida de esta gran mujer, cfr. *Criterio*, 26 (1954), pp. 130-135). Pocos meses antes se había sentido movida a ofrecer a Dios su vida en holocausto por la redención de su pueblo, cuya persecución sangrienta por los nazis era una imagen de otro drama más íntimo, el rechazo de Cristo. Diez años antes, mientras trataba de ocultarse en un convento de Holanda, viviendo ese clima de inseguridad del mañana, había comenzado a escribir esta obra, *La Ciencia de la Cruz*, testimoniada con su propia existencia, y cuyo capítulo definitivo lo constituiría su propia crucifixión: testamento de la sangre sobre el de las palabras. Con esto no hizo sino cerrar la parábola de su propio destino en una unidad total admirable: desde su búsqueda de la verdad (“Esta era mi única oración”, dice en su *Autobiografía*, refiriéndose a su juventud) de la primera etapa, pasando por su encuentro con la cruz (la fortaleza que los cristianos sacaban de la cruz y con la cual se sobrepo-

nian a la muerte, fué el motivo principal de su conversión), hasta el aprendizaje de la ciencia de la cruz y su identificación con ella.

Cuando *Archivum Carmelitanum Edith Stein* dispuso la edición crítica de sus obras completas y publicó el primer tomo, *Kreuzeswissenschaft* (1950) con excelente aparato crítico, la obra despertó en todo el mundo un eco de simpatía e interés por la persona, el destino y el legado espiritual e intelectual de Edith Stein (cfr. *Etudes Philosophiques* (1956), p. 405). Y una reseña crítica de esta obra, publicada en nuestra revista, la caracterizaba así: interpretación profunda de la doctrina de la cruz, confesión personal y exposición moderna del gran místico español (Ciencia y Fe, 28 (1951), pp. 71-72; y coincidiendo con este juicio, otro crítico especificaba que esta interpretación se realiza en base a una antítesis entre muerte y resurrección (cfr. *RSPT.* (1952), p. 549).

En cuanto al panorama general de la obra, distinguimos tres partes que materialmente no se pueden separar con exactitud: una *síntesis biográfica*, que se completa con el último capítulo inconcluso; otra *parte descriptiva* de los fenómenos espirituales del itinerario místico (casi glosa hilada de textos del mismo San Juan de la Cruz); y una tercera parte, más personal, en la que, a la doctrina de San Juan y Santa Teresa, Edith Stein aporta lo más depurado de su *filosofía de la persona*, como por ejemplo en los párrafos dedicados a *El alma en el reino del espíritu y de los espíritus*. Así, al hablar de la "unión de amor... que no difiere solamente en grado de la que realiza la gracia", dice que en este tercer grado de habitación divina "Dios otorga (al hombre) un encuentro personal por medio de un toque en su fondo mismo. Un contacto de persona a persona no es posible sino en el fondo íntimo del alma. Es por un toque así que una persona anuncia su presencia a otra persona..." (pp. 198 ss.). Y ya antes, tratando de la esencia del alma, la ponía en los pensamientos del corazón: algo que fluye de una profundidad que precede a la división del alma en potencias y actividades distintas: "El alma vive allí, tal cual es en sí, más allá de todo lo que es provocado en ella por las creaturas... Toda alma tiene pues un centro, y el ser de ese centro es vida" (cfr. *Nouv. Rev. Théol.*, 72 (1952), p. 781). Muchas páginas pues de Edith Stein, aún en este libro, son un aporte riquísimo para una *filosofía de la insistencia*, y para toda *filosofía de la persona*. En cuanto a Santo Tomás, tiene al respecto un texto interesante que valdría la pena estudiar con sus paralelos: "Boní diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem... et delectabiliter ad cor proprium, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum..." (II-II, q. 25, a. 7, c.).

Se ve pues la *conveniencia de conocer* el pensamiento filosófico de Edith Stein en sus obras preliminares, para llegar a esta *ciencia de la cruz*, a la que en forma latente tendió durante toda su vida: esperamos pues la publicación de los tomos que aún faltan en la edición alemana, y su ulterior traducción francesa.

E. Constantino, S. I.

IDA FRIEDERIKE GÖRRES, *Der göttliche Bettler*. (220 págs.). Knecht, Frankfurt, 1959.
KARL PFLERGER, *Kundschafter der Existenztiefe*. (284 págs.). Knecht, Frankfurt, 1959

Dos obras nos presenta la editorial Knecht, que incitan a la lectura por su estupenda presentación. Pero detrás de los títulos sugestivos no se esconde mera técnica propagandística.

Con un dinamismo fuerte que le es propio, Friederike Görres, a quien conocemos ya por otras obras suyas (cfr. *Das Senfkorn von Lisieux, das verborgene Antlitz*, Herder, Freiburg; libro que alcanzó ya la 8ª edición con un total de 44.000 ejemplares) tiende a lo esencial en los personajes que presenta. Trata de sacudir el polvo de las deformaciones piadosas e irreflexivas que se ha ido acumulando durante las épocas con sus características espirituales: cierto romanticismo, cierta blandura, *leyenda dorada*. Y justamente estas deformaciones son un escándalo para el no-católico, como aquella mujer protestante que se queja de la costumbre de San Nicolás, fiesta alemana, la cual, en vez de ser señalero hacia Navidad, es una "costumbre pagana con un poco de pintura cristiana" (p. 84).

Pero el dinamismo, que apunta tan sólo a lo esencial, tiene también sus peligros: cierto extremismo. No debemos olvidarnos que ciertos adornos barrocos son productos de una ingenua piedad popular; y, con esto, índice de una piedad. Donde brotan estos adornos, allí hay también vida. Sin embargo debemos reconocer, por otra parte, que nos hace falta reflexionar. Al fin y al cabo Görres no se dirige a chicos, sino justamente a gente para quienes ciertas costumbres son un problema serio; y lo son porque toman en serio su catolicismo. Y no podemos decir que en los breves trozos hagiográficos sobre San Francisco, San Esteban mártir, San José o Santa Teresita (tema predilecto de la autora), falten ideas y penetración vital que sean testimonio de una piedad sólida y de aquella juventud eterna que es propia de la Iglesia y de sus miembros audaces.

Significativo es el capítulo dedicado a Reinhold Schneider: si muchos han meneado la cabeza al leer el *Winter in Wien* (diario de un viaje), donde aparece Schneider como si hubiera vuelto a un ateísmo, o si muchos han preferido desconocer aquel escrito, Görres penetra hasta su significado último. Y esto sin miedo. Y porque ella es audaz, descubre también el heroísmo de aquel luchador de la fe (p. 119): "¿Quién sospecha qué oscuridades han sido cubiertas ya por el escudo de la cruz y el hábito de una orden de caballeros? Y podría ser parte del sacrificio caballeresco, señalar el escudo con el signo y callar el dolor debajo de él (p. 148)".

* * *

Si Friederike Görres se muestra combatiente, y llena de una fe que quiere penetrar hasta los últimos fundamentos de la vida de fe, Pflieger, por su parte, presenta "existencias como metales: hace falta alguien que intensifique hasta el extremo la veracidad, o lo trágico en sí, el arte, la fe, el amor; en fin, existencias extremas" (citado de *Winter in Wien, de Reinhold Schneider*). Esta expresión de Schneider es el lema de su libro. Y tal vez tenga razón de hablar así con la boca de Reinhold

Schneider. Nuestra época pide testimonios, y conviene “poner sobre el celyn la luz para que alumbre a los que se encuentran en la casa”. Mucho se ha escrito, ciertamente, sobre Paul Claudel, sobre Georges Bernanos, sobre Simone Weil; pero Max Picard resulta aún bastante desconocido —por lo menos en nuestros ambientes. (Sobre todos los autores trae una bibliografía esencial el mismo Pflieger, generalmente al pie de la primera página de cada artículo). Löwith había escrito una vez un libro: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (Rialp, Madrid, 1956). Pues bien, uno de aquellos que realmente piensan —y con una audacia insólita— es Max Picard. Su lenguaje figurativo es difícil, pero son imágenes que gritan su significado y no lo esconden. En general el hombre moderno, acostumbrado por el cine y las revistas, comprende mejor las imágenes, su memoria es figurativa. Y así el que lee a Picard se queda con lo que quiere decir: crítica, digo mejor interpretación del mundo actual. Y si esta interpretación parece a primera vista negativa, el que piensa sobre lo que piensa Picard descubre lo que quiere señalar: “El hombre no es capaz de obrar todo lo terrible; él está protegido contra sí mismo; nosotros estamos más seguros de nuestra salvación que nosotros mismos sabemos” (citado de: *Zerstörbare und Unzerstörbare Welt*, de Max Picard). En el fondo de sus pensamientos, y no tanto en el fondo, vive aquella certeza que desarrollara ampliamente Hollenbach (cfr. *Der Mensch der Zukunft*, Knecht, Frankfurt/Main, 1959): caminamos hacia una nueva irrupción de la trascendencia en el mundo actual de la técnica.

A todo esto quisiéramos añadir un último pensamiento, o más bien expresar un deseo: no sobrepandan los libros fuertes, y profundos a la vez, sobre testimonios actuales, o sobre los siempre actuales testimonios actualizados, especialmente en lengua castellana. Y no todos saben leer alemán o francés. Pero a todos nos hace falta encontrarnos con aquellas existencias extremas” las que —por ser plenas— son siempre creyentes.

O. Begus, S. I.

ALFONS KIRCHGÄSSNER, *Die machtigen Zeichen*. (551 págs.). Herder, Freiburg, 1959.

El primer trabajo en que se dió a conocer Kirchgässner, *Erlösung und Sünde in Neuen Testament* (Herder, Freiburg, 1950), encontró buena acogida entre los especialistas. Y uno de ellos notó como relevantes, las siguientes tres cualidades: “Primera, el excelente panorama analítico de todos los textos...; Segunda, buena síntesis que se desprende de la repartición oportuna de los textos, y de los análisis exegéticos; tercera, referencia constante, erudita y bien documentada, a toda la literatura del tema” (Rev. Bibl., 59 (1952), pp. 292-293).

Pues bien, diríamos que en el presente estudio se nota también el amplio conocimiento de la literatura del tema abordado, el análisis minucioso y la repartición ingeniosa de los textos convergentes, y la visión sintética que ofrece de ciertos ritos o actitudes humanas que el autor considera fundamentales.

La intuición fundamental del autor, manifestada en su advertencia preliminar

(p. 11), sería que nuestros ritos cristianos tienen una amplia tradición humana; de modo que, quien quiera comprenderlos a fondo, tiene que remontar esa corriente, siguiendo todas sus vueltas y ramificaciones. Sólo así descubrirá lo común que tienen nuestros ritos con otras culturas, y verá delinearse las leyes fundamentales del culto humano. Porque partiendo de nuestros ritos actuales, pasando por los ritos de las diversas religiones, y terminando en los ritos míticos más arcaicos, se está siempre en presencia de un único fenómeno humano, cuyo conocimiento no sólo no excluye, sino que incluye un conocimiento más profundo de lo peculiar del rito cristiano. Porque la intención del autor de este libro es una intención pastoral: o sea, mostrar hasta qué punto la Iglesia —o sea Dios— ha volcado sus riquezas en los símbolos de los pueblos de todo el mundo, encarnándose ella misma en todo lo humano.

Un campo de trabajo tan vasto no puede agotarse en una sola obra; ni una intención tan ecuménica puede ser la obra de un solo autor. Por eso Kirchgässner presenta este libro como una primera tentativa de síntesis del inmenso material que él ha juntado valiéndose también de otros investigadores, y deseando que otros autores sigan por el mismo camino (p. 11). Esta primera síntesis implica tal vez cierta simplificación en la ordenación de los datos o en la presentación de las fuentes —simplificación que el mismo autor reconoce—; pero que se justifica por la índole eminentemente pastoral —aunque científica— de este trabajo.

El plan es muy claro: después de una treintena de páginas de introducción sobre la piedad en el culto, la fundamentación del culto cristiano, y la crítica que se puede hacer a los cultos concretos, la obra se divide en una serie de capítulos cuyos títulos son: *Tradición, Cosmovisión, Símbolos, Categorías, Formas elementales, Espacio y Tiempo, Comienzo y fin*; y por último, *Ritos particulares* (procesión, circuito, mezcla, contacto, ocultación, unción, purificación). Termina la obra con unas advertencias finales muy interesantes, en las que el autor insiste en el carácter específico de los ritos cristianos, que resalta mejor en el horizonte de los ritos humanos recorridos a lo largo de los diversos capítulos de la obra (pp. 535-538): una bibliografía selecta, una explicación de las imágenes (son veinte y cuatro, verdaderamente artísticas), y un índice temático que será muy útil para la consulta de la obra.

Para entender el alcance de este libro —como el mismo autor nos lo advierte en la conclusión— hay que tener presente la ley de la analogía que rige tanto la palabra humana como el gesto (ambas a dos son expresión, cuya comprensión está condicionada al *apriori* de la analogía). Y para animarse a usar —por ejemplo, en la predicación litúrgica— toda la riqueza del contenido de este libro, hay que caer en la cuenta de que el oyente captará mejor lo propio del rito cristiano, si conoce exactamente lo humano que tienen otros ritos no cristianos, y que no es exactamente —es decir unívocamente— lo mismo, aunque sí lo común —análogamente— con el rito cristiano. En este supuesto se ha colocado el autor del libro, y en el mismo debe situarse su lector.

M. A. Fiorito, S. I.

H. DUMOULIN, *Zen: Geschichte und Gestalt*. (332 págs.). Francke, Bern, 1959.

La profundidad de una religión que parece tan humana como el *Zen*, así como la variedad de los aspectos que comprende (religiosos, psicológicos, metafísicos, culturales y místicos), lo han persuadido al autor de la conveniencia de un *método*, el *histórico*, en el cual la *crítica externa* de los documentos —que no se puede todavía pretender sea exhaustiva— se una a una crítica interna que busque la esencia y el valor humano de esa forma de vida que se denomina *Zen*.

Como el autor lo reconoce en su prólogo, este libro —madurado durante muchos años— ha contado con la ayuda de otros especialistas en budismo, documentación, teología, etc. De aquí que pueda ofrecer no sólo la *historia* del *Zen* (que comienza en la India y se continúa en la China y en el Japón) sino también su *contenido ideológico* y su *forma vital*. Nos ha llamado la atención el capítulo que dedica a las relaciones —históricas, doctrinales y personales— del *Zen* con el Cristianismo (pp. 198-224): es muy instructivo para las inevitables relaciones de occidente con oriente; y, para nosotros, para orientar nuestro sentido misional y valorar cada vez más la gracia de ser cristianos (cfr. Wort und Wahrh., 14 (1959), pp. 543-546). Tal vez hubiera ido muy útil que el autor nos hubiera dado un *índice* de temas fundamentales (oración, amor, penitencia, culto, etc.) que habrían posibilitado la consulta —y el estudio— de estos temas, y aún su comparación con otras manifestaciones humanas del sentimiento religioso. El material para este estudio está en este libro, pero faltaría solamente el indicado instrumento de trabajo. Como se ve, no echamos tanto de menos, como otros críticos (cfr. Stim. der Zeit, 84 (1959), p. 396) un análisis doctrinal más completo, porque pensamos que la dificultad de tal análisis hizo precisamente que el autor escogiera el método histórico; sino solamente hubiéramos deseado que el libro fuera más perfecto —aunque ya lo es bastante— como instrumento de trabajo y de consulta.

Cierra el libro una *bibliografía selecta* (pp. 315-322), y un *índice* de nombres propios. El *índice analítico* de materias es muy orientador: cada capítulo, dividido en párrafos, va siguiendo la historia del *Zen*, desde los elementos místicos del budismo primitivo, hasta su actual representación en el Japón. El último capítulo, titulado *La forma del Zen* (pp. 267-288), se aventura un poco en las líneas esenciales del *Zen*, que desemboca en lo que podríamos llamar una mística natural (con observaciones del autor muy útiles para el estudio del problema). Dumoulin procura, con mucho acierto, separar la experiencia del *Zen* de su expresión (cfr. J. GURTON, *Le développement des idées dans l'At.*, Aix-en-Provence, 1947, pp. 86-87; cfr. Ciencia y Fe, 12 (1956), pp. 95-101): la *expresión* necesariamente está condicionada a la *mentalidad* de cada sujeto, y, por tanto, puede ser la de una filosofía falsa; pero la *experiencia* puede ser genuina. En términos de nuestro autor: "La experiencia de la unidad puede ser expresada tanto teísta como panteísticamente" (p. 288): por eso, a través —y a pesar— de la expresión inaceptable en mucho de sus representantes, vale la pena tratar

de llegar hasta la experiencia del *Zen*, aunque esta tarea no deje de tener sus dificultades; y, fuera del cristianismo, no se pueda prometer el éxito de ninguna experiencia humana.

M. A. Fiorito, S. I.

ALOIS WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches*. (346 págs.). Knecht, Frankfurt a. M., 1959.

El autor, al introducirnos en el tema —en el capítulo titulado *Existencia escatológica y sus grandes perspectivas*—, insiste en el carácter peculiar de la escatología que va a tratar: su *actualidad* en la vida de la Iglesia, por más que sea esencialmente algo que se espera; su *trascendencia* respecto de los demás tratados teológicos, ninguno de los cuales puede prescindir del respectivo aspecto escatológico; su *crisocentrismo*, ya que la obra y la persona de Cristo están inseparablemente unidas al porvenir de su Cuerpo Místico; y su riqueza de sucesos que incluye, que no se reducen a los cuatro de nuestro tradicional catecismo —muerte, juicio, infierno y gloria— sino que comprende otros sucesos igualmente y aún más importantes, y que constituyen los principios fundamentales de una Teología cristiana de la Historia.

La redacción es limpia, sin notas científicas. Pero, al final, el autor nos ofrece una serie de referencias bibliográficas, según el mismo orden de los capítulos y párrafos, que —como él dice— no hace las veces de un aparato crítico, pero señala lo que ha sido la base teológica de su reflexión personal, y que puede serlo también para sus lectores. Algunas de esas notas ofrecen un ajustado *status quaestionis* de puntos discutidos en la Teología actual, en los cuales el autor intenta una exposición más personal. Para una bibliografía exhaustiva sobre el tema, el autor —con todo derecho— se remite a la última obra de Schmaus (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 270 ss.). Además, el autor ha tomado el criterio práctico de citar solamente lo que sea más asequible al común de los lectores, y que no suponga tener cerca una biblioteca demasiado especializada.

El título del libro expresa una idea (fundamental de la escatología), que había sido olvidada y que ha vuelto al primer plano de la reflexión teológica actual, como lo había sido en los tiempos primitivos del cristianismo; y en la cual el autor resume sus propias ideas: *la venida de su reino*, o sea el de Cristo, actualizado ya hasta cierto punto en su Iglesia, pero que se realizará plenamente en los últimos tiempos, después de una serie de acontecimientos y sucesos —y no meras situaciones o cosas— que constituyen propiamente la escatología cristiana.

La temática del libro es mucho más amplia que aquella a la que estamos acostumbrados por el catecismo; y explícitamente más rica en contenido dogmático, porque no se limita a los cuatro novísimos tradicionales, muerte, juicio particular, infierno y gloria, que preceden a la resurrección de la carne, sino que se fija preferentemente en sucesos más novísimos aún y que serán los defi-

nitivos; y que son más universales, porque abarcarán toda la creación visible e invisible, cuyo centro definitivo será el Señor que vendrá.

Es interesante notar que el autor, en el plan de los capítulos, sigue el *orden cronológico* de los diversos sucesos escatológicos, pero de modo que nos haga sentir su *unidad supratemporal*, así como también el lugar que el Señor ocupa en esta única historia de salvación que abarca toda la creación, desde la caída del primer Adán hasta la segunda venida de Cristo.

En otra ocasión nos ocuparemos más detenidamente de esta obra, por el valor que le atribuimos para una práctica más profunda de la *Primera Semana* de los Ejercicios de S. Ignacio.

M. A. Fiorito, S. I.

F. ASENSIO, *El Dios de la luz: Avances a través del Antiguo Testamento y contactos con el Nuevo*. (226 págs.). Universitas Gregoriana, Roma, 1958.

El autor, conocido por otros trabajos serios de la misma editorial, continúa con esta nueva obra la línea teológica y el estilo monográfico de estudios anteriores: *Misericordia et veritas*, *El hesed y emet* divinos: *su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Roma, 1949) y *Yahveh y su pueblo: contenido teológico en la historia bíblica de la elección* (Roma, 1953).

Cuatro capítulos componen el estudio. Su base y núcleo central lo forma la literatura del AT., cuyos pasajes se han ido recogiendo casi en su totalidad. Lo completan algunas incursiones —necesarias o convenientes— al campo de las literaturas extrabíblicas y al NT. (Advertencia, p. V).

Comienza el trabajo con la luz física: sol, luna, astros. Pasamos, con el c. 2, titulado: *Luz en Israel*, a la luz de la divinidad, que acompaña a las teofanías y desemboca en el tema central: la gloria de Dios. El c. 3: *Luz en las sendas de la vida*, nos conduce a la ley moral, a las sendas íntimas de la vida, y, por contraste, a un estudio indirecto y auxiliar de las tinieblas. El último capítulo nos lleva a la luz de los tiempos mesiánicos a través de la lámpara de Daniel, la luz del siervo de Yahvéh (ver las observaciones de Coppens en Eph'TL., 34 (1958) p. 555) y la luz de la nueva Jerusalén.

Un índice alfabético de autores y otro de citas bíblicas prestan buenos servicios. La bibliografía especial —muy buena y considerable— se encuentra al comienzo de cada capítulo, y distribuida en notas al pie de página.

Una rápida ojeada nos señala que la obra más consultada es la de S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und in Rabbinismus* (Oslo, 1951) muy conocida en los ambientes bíblicos.

Se ha criticado a la obra de Asensio el que la abundancia de materias tratadas no permita más que una vista panorámica (así escribe R. T. en Rev. Bibl. 65 (1958) p. 618); pero creo que ésa fué precisamente la intención del autor "a fin de llegar a un estudio nuevo, que en su conjunto... puede decirse que faltaba. Sólo en parte lo han logrado algunos modernos, a veces por su misma

amplitud y a veces, al contrario por *su excesiva limitación* a un punto concreto" (Advertencia, p. V).

Asensio vuelve a mostrar sus condiciones de exégeta serio y profundo en este estudio de exposición clara, erudita y bien documentada, destinado más bien a especialistas y estudiosos de la Biblia.

Otros críticos le han notado algunos errores de ortografía en nombres propios; descuido, que le perdonamos los que tenemos que ver con ficheros y bibliografías. Asensio es, en la actualidad, el único autor de habla castellana —que nosotros conozcamos— que se dedica a estudios de teología bíblica.

José Ig. Vicentini, S. I.

ANDRÉS MARÍA DUBARLE, *María, nueva Eva según las Escrituras* (117 págs.). Athenas, Castagna, 1959.

Con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción, publicó el autor algunos artículos en diversas revistas, con el fin de ilustrar a los católicos y evitar equívocos entre aquellos a quienes pudiera chocar el nuevo dogma: estos artículos, retocados, convenientemente distribuidos, y traducidos, aparecen hoy por primera vez en forma de libro.

El autor es conocido en el ambiente bíblico por sus artículos y por dos libros, uno de ellos reciente. El primero se titula *Les sages d'Israel* (Du Cerf, 1946). Con él se dió comienzo a la hoy tan apreciada colección *Lectio Divina*. Tanta aceptación tuvo la obra, que pronto se agotó. El segundo, de la misma colección, con el título *Le peché originel dans l'Écriture* (Du Cerf, 1958).

En la Constitución Apostólica *Munificentissimus* Deus del año 1950, al exponer los fundamentos de la definición dogmática, decía Pío XII: "Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in proto-evangelio praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur". Estas líneas, que resumen cuanto se puede decir desde el punto de vista escriturístico, exigen un estudio plenamente satisfactorio. Tal es el objeto de esta obra de Dubarle, y por eso lo esencial será hacer resaltar la raigambre bíblica de esa fórmula *Nueva Eva*, que materialmente no se encuentra en la Sagrada Escritura. Después de una cuestión metodológica, entra el autor, de lleno, en materia: la *Nueva Eva*; para terminar con el fundamento bíblico del dogma de la Asunción.

Dubarle trata el tema con profundidad y amplia comprensión. Su bibliografía, sobria y seria, esparcida en las 49 notas —que no están, como deseáramos al pie de la página, sino al final de la obra— ilustran un texto donde brillan las cualidades de un expositor claro, perspicaz y equilibrado.

Las Ediciones Athenas llevan publicadas varias obras de mucho interés; y

la colección LECTIO THEÓLOGICA, a la que pertenece la presente obra, tiene en prensa o en preparación importantes obras de pensadores renombrados. Especialmente orientada a los estudios escriturísticos, tan recomendados por los últimos Pontífices, tiene el propósito inmediato de publicar una serie dedicada al movimiento profético en Israel. Los libros próximos son *Ezequiel* de Auvray, y *Jeremías* de Gelin. Suponemos que son traducciones de la collection *Temoins de Dieu* (Editions du Cerf). Otros volúmenes serán consagrados a Isaías, los profetas menores y Daniel. En preparación hay otras obras en torno a los primeros profetas, los libros históricos del AT., San Pablo, etc.

Deseamos que estos libros tengan una amplia difusión y sirvan para satisfacer el ansia de conocer la Biblia que va creciendo cada día más en el público iberoamericano.

J. I. V.

J. VENARD, *Israel in der Geschichte*. (90 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1958.

DE VAULX UND CH. DEVILLE, *Die Zeugen des Gottessohnes*. (108 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1958.

KARL H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlösers*. (96 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1958.

P. GRELOT UND J. PIERRON, *Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund*. (120 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1959.

THIERRY MAERTENS, *Der Geist des Herrn*. (115 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1959.

Charlier, en *La Lecture chrétienne de la Bible* (Maredsous, 7949, p. 333), ponderaba la importancia religiosa de una *visión de conjunto* de la Biblia, unida a cierta familiaridad con su *medio ambiente* —de pensar y de sentir—, que permita, al lector del libro sagrado, captar sus grandes líneas, entrar en su movimiento, descubrir su ritmo: “El amor de la Biblia —concluía— nace de esta experiencia inicial; y puede decirse que, desde ese momento, el primer paso en la lectura ordinaria de la Biblia —y el más duro— ya está dado”.

Nos parece que la colección que presentamos puede provocar esta experiencia religiosa inicial, precisamente porque —como su título lo indica: *Die Welt der Bibel*, procura ambientar en el mundo bíblico; y, a la vez, trata de introducir en la Biblia —en el conjunto, y en cada uno de sus libros— mediante una *visión de conjunto*, sea de los grandes temas bíblicos, sea de las circunstancias históricas de su revelación. La colección la constituirán tres series distintas: introducciones generales, introducciones particulares, y grandes temas bíblicos. De los cinco primeros libros ya publicados, uno pertenece a la primera serie (*Israel in der Geschichte*), otro a la segunda (*Die Zeugen der Gottessohnes*, que son los cuatro Evangelistas), y los tres restantes a la tercera serie (grandes temas de la Pascua, del Espíritu Santo, y de la Madre de Dios). Los autores son especialistas que, después de manejar las fuentes, han sabido poner el resultado de sus investigaciones al alcance de lectores menos informados, con la explícita intención de alimentar

sólidamente sus vidas religiosas: son pues continuadores de aquellos *teólogos positivos* de quienes San Ignacio decía que era más propio “mover los afectos para en todo amar y servir a Dios N. S.” (*EE. Espirituales*, n. 363, Regla 11 para sentir con la Iglesia).

Cuatro de estos cinco volúmenes son traducción de obras tomadas de una colección francesa, titulada *Evangile*, que ha hecho ya sus pruebas en ambiente francés (cfr. *Rev. Bibl.*, 62 (1955), pp. 437-438), pero no es una traducción verbal, sino inteligente, que ha penetrado el texto original y ha sabido volcarlo en la nueva lengua. Además, sea en las introducciones, los apéndices, o las bibliografías, se nota que la nueva publicación se dirige expresamente al ambiente alemán; y mientras las publicaciones francesas incluían páginas destinadas a trabajos prácticos en grupos, preguntas y respuestas, y crónicas del movimiento bíblico pastoral, los libros alemanes se mantienen más en el plano del estudio personal.

La obra de Maertens, sobre el Espíritu Santo, ha sido tomada de la misma colección francesa, y no de una posterior edición belga (Desclée, Bruges, 1959), retocada y ampliada (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 277-278).

La obra de Schelkle retoma unas conferencias publicadas en 1954: es una *Vida de María*, no en el sentido meramente histórico, sino en el sentido teológico del término *vida*; o sea, que sitúa a nuestra Señora en la historia de salvación. Así como otros autores ya no pretenden hacer una vida *meramente* histórica de Jesús (cfr. J. Ig. VICENTINI, *La crítica racionalista y el Jesús histórico*, en esta misma entrega de la revista), así tampoco lo pretende nuestro autor respecto de nuestra Señora. La falta de fuentes para una historia *exhaustiva* de tal tipo no es una desgracia, sino una providencia de Dios (Cfr. H. RAHNER, *Teología de la predicación*, Plantin, Buenos Aires, 1950, pp. 150-152) que nos pone en el recto camino de la comprensión de María en la historia de la salvación. Los primeros que escribieron de María nos han dado el ejemplo: Los evangelistas *reflexionaron* (sobre el sentido profundo de este término, que S. Ignacio usa en los Ejercicios, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 541-544, *Midrasch bíblico y reflexión ignaciana*) sobre lo que habían vivido ellos mismos o sobre lo que otros le contaron de sus propias vidas, y nos dieron así el sitio exacto que María Santísima había ocupado en dicha historia de salvación. Schelkle sigue con mucha exactitud a estos primeros testigos de María, como se nota en los títulos de sus capítulos, muy bien elegidos: *María, Madre de Jesús; Signo de la Nueva Alianza; Jesús concebido por el Espíritu Santo; nacido de María Virgen; La fe de María* (María y la palabra); *Madre de Dolores; y Principio y consumación*. Como se ve, una teología bíblica mariana, que termina con una bibliografía muy bien elegida (para una bibliografía exhaustiva, el autor nos remite a la *Dogmática* de Schmaus); o, si se quiere, el *kérigma mariano* más primitivo.

Para terminar, digamos que, también entre nosotros (aunque en proporciones más modestas) se está intentando una colección semejante a la que es-

tamos presentando, que se ha titulado *Cuadernos Bíblicos* (Colegio Máximo, San Miguel, Argentina), y cuyos títulos publicados son hasta el momento: *Fe, Cristo, Evangelio; La Biblia, sus libros, su plan; La Pedagogía divina; Origen y destino del hombre según la Biblia; Jesús, ¿historia o leyenda?*. Forman tres series: problemas generales (serie azul), problemas del AT. (serie negra), problemas del NT. (serie marrón).

M. A. Fiorito, S. I.

WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*. (El marco histórico y cultural de la Biblia). (320 págs.). Sal Terrae, Santander, 1959.

El autor es un protestante evangélico, pero ha adquirido cierta mentalidad católica al contacto con medios católicos. (Su esposa y sus cuatro hijos son católicos).

El libro ha sido reeditado varias veces y puesto al día por su autor. Se ha traducido al alemán, francés, hebreo moderno, y finalmente *Sal Terrae* nos presenta la traducción castellana, obra de varios Padres de la Compañía de Jesús. Hay que felicitar, de paso, a la Editorial por este trabajo serio que ha de redundar en su prestigio.

W. F. Albright posee, como historiador, magníficas cualidades. Su gran erudición se hace bien patente a lo largo de toda la obra. Está sólidamente cimentada por conocimientos etnológicos, filológicos, antropológicos y arqueológicos. Siempre produce la sensación de seguridad. Su sentido crítico es excelente: Revisión continua de conclusiones, sin guiarse por apriorismos dogmáticos y sin dejarse llevar por una hipercrítica atrofiante. Es siempre razonado y mesurado. Nunca se excede en valorizar una opinión suya ni en echar por tierra las de los demás.

Es una obra histórica, mejor dicho, histórico-filosófica. Se queda, como él mismo dice al acabar su último capítulo, en el umbral mismo de la Teología: "El historiador, en cuanto historiador, no puede trasponer el umbral, y no puede entrar en el santuario de los *mysteria* sin quitarse los zapatos, consciente que existen regiones en que, así la Historia como la naturaleza, son inadecuadas, y sobre las que Dios reina en su eterna majestad" (p. 314).

El tema central de la obra es el proceso histórico del monoteísmo. Un desarrollo del pensamiento religioso desde los más remotos tiempos hasta la llegada de Cristo. No pretende hacer ninguna Historia Comparada de las Religiones, aunque estudia, eso sí, la influencia que Israel ha recibido en los contactos con otros pueblos.

Ciertamente no es un libro de Arqueología, pero con la ayuda de los últimos descubrimientos nos acerca al Próximo Oriente. Estudia su Cronología, su Historia, y el valor social-político de Israel.

El contenido de la obra a grandes rasgos es el siguiente: En el primer capítulo: *Nuevos horizontes en la Historia*, pone de relieve las nuevas posibilidades a la luz de los descubrimientos arqueológicos —en la Introducción ha puesto al día la obra con los últimos adelantos, completando y perfeccionando así lo expuesto en los siguientes capítulos—. Explica la interpretación de documentos —escritos y no escritos— del Próximo Oriente. Es importante en su última parte la valorización de la transmisión oral.

El título del segundo capítulo es: *Hacia una Filosofía Organísmica de la Historia*, donde Albright expone su posición como historiador. Recorre y examina las distintas tendencias de la Filosofía de la Historia, los aspectos del Determinismo y expone los principios básicos de la Historia que divide en seis estadios.

Luego, en los cuatro capítulos siguientes irá exponiendo el desarrollo de la Historia de Israel. 1º *La Preparación*. Nos remontamos hasta los mismos orígenes de la humanidad, a las antiqusimas edades que ahora comienzan a revelarnos sus secretos. El Próximo Oriente, desde la remota Era Calcolítica, y la Era del Bronce, hasta el Siglo XVII a.C. influirá en Israel. En una segunda parte de este mismo capítulo trata la evolución religiosa en esta época. Todo, en conjunto, forma el marco donde ha de nacer Israel.

2º *Cuando Israel era niño*. Teniendo en cuenta todo el marco de Oriente presenta ahora todo el conjunto hebreo, étnico-geográfico y religioso. Ambos elementos se proyectarán en el Pueblo Elegido. Acaba con el estudio de la religión mosaica.

3º *Carisma y catarsis*. Sigue la Historia de Israel llena de favores de Dios. Desde el siglo VIII al V, Epoca carismática en la que Israel, formada su unidad nacional, llegará a su Edad de Oro, con la institución de la Monarquía. Pero desde su nacimiento, hasta ahora, no se ha puesto todavía a prueba la fidelidad de este pueblo. Los profetas comienzan a anunciar próximas calamidades. Será la purificación de este pueblo, la catarsis.

Con el 4º capítulo llegamos a *La plenitud de los tiempos*, cuando ya se acerca el fin de la Historia de Israel. Epoca de influencias helénicas. Examina estas influencias —sin caer por ello en un sincretismo religioso—. Vida de Israel en este tiempo, y por fin la aparición de Cristo, la perfección de toda la idea religiosa que, a través de tantos siglos, ha ido gestándose en este pueblo. Plenitud de lo espiritual, nuevos valores e introducción del elemento sobrenatural.

Acaba con una magnífica conclusión, la necesidad en el mundo de hoy, el del siglo XX, de toda esta vida de Cristo: "En una palabra, vivimos en un mundo que es del todo semejante al mundo grecorromano del siglo primero a.C. Es necesario pues, un resurgimiento de la fe en el Dios de la majestuosa teofanía sobre el Monte Sinaí, del Dios de la visión de Elías en el Horeb, del Dios de los desterrados judíos de Babilonia, del Dios de la agonía en Gethsemaní..." (p. 318).

Miguel Sanmartí, S. I.

LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Viaje al país del Antiguo Testamento*. (384 págs.). Sal Terrae, Santander, 1956.

El autor es un buen literato —tiene escritas obras de crítica literaria muy apreciadas—, enseña en el Instituto Bíblico de Roma, ha visitado el Oriente. Estos son los antecedentes de la obra que presentamos y que constituye un género literario aparte.

Tres ingredientes —nos dice el prólogo (p. 7)— componen este libro: el primero y principal es el Antiguo Testamento —elegido como tema del libro—; el segundo, el material técnico acumulado en libros y revistas especializadas; el tercero, el viaje, que no fué precisamente de placer. Estos tres ingredientes se han fundido en unidades literarias autónomas.

La materia del libro se ha ordenado, no según el curso cronológico del viaje, sino según la cronología bíblica. Así desfilan, en siete capítulos, los acontecimientos más importantes de la historia del pueblo de Dios, desde los patriarcas hasta la destrucción de los dos reinos, pasando por la estadía en Egipto, el éxodo, la travesía del Sinaí, la conquista de la tierra, Samuel y el reino unido, el reino dividido. Dos apéndices muy breves y valiosos cierran la obra. Uno de referencia bibliográfica; otro de bibliografía selecta, con un suscinto comentario sobre cada obra citada.

Un juicio breve y completo de cuanto se puede decir de la obra lo encontramos en la solapa del libro. Hago mías cada una de estas afirmaciones porque responden precisamente a las observaciones que la lectura me iba sugiriendo: Tres cosas ofrece este libro: primero, gran cantidad de material bíblico directo, revivido y situado en su marco histórico y geográfico. Ha sido un acierto el transcribir el texto bíblico y no contentarse con la mera cita. Segundo, información abundante y al día de las ciencias auxiliares bíblicas, especialmente historia y arqueología. La información es actual y de primera mano; pero está diluído de manera que no entorpezca, sino favorezca la lectura y comprensión. Los dos apéndices bibliográficos, al mismo tiempo que guías del lector deseoso de ampliar sus conocimientos, son un índice de la seriedad de las informaciones. Tercero, la narración del viaje. Es sobria, para no quitar el puesto al tema primordial, que es la Biblia; subordinada siempre a las narraciones bíblicas para hacerlas más vivas y comprensibles. El libro está escrito en un estilo ameno y elevado que funde en vigorosa síntesis lo bíblico, lo técnico y lo anecdótico.

Es una lástima que la presentación no responda al valor de la obra. La tipografía es un poco anticuada, y la portada no es precisamente de las que atraen la atención e invitan a la lectura.

Creemos que estos inconvenientes serán subsanados en próximas ediciones de esta obra que deseamos ver difundida, porque en ella encontrará cualquier lector, sin mayores esfuerzos, múltiples conocimientos sobre el pueblo de Israel y aprenderá a gustar la Sagrada Escritura.

José Ig. Vicentini, S. I.

ARMANDO ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*. (325 págs.). Terza edizione accresciuta. Edizioni Paoline, Roma, 1959.

El éxito editorial de libros como *Y la Biblia tenía razón* de W. Keller, es un claro indicio de que los temas arqueológicos relacionados con la Biblia despiertan mucho interés aún en el gran público. Lástima que a veces —y sería un poco el caso de Keller— falta la exactitud en la información y la postura objetiva de un hombre de ciencia (véase el juicio de L. A. SCHÖKEL, en *El hombre de hoy ante la Biblia*, Flors, Barcelona, 1959, p. 93-97). Estas cualidades se encuentran en el libro de Rolla.

Al capítulo introductorio: *Biblia y arqueología*, siguen tres capítulos que ofrecen una visión panorámica de las exploraciones arqueológicas en el mundo de la Biblia: *Palestina, El medio Oriente, Egipto*.

El hilo de Ariadna que ha guiado al autor en el laberinto de tantas informaciones arqueológicas, ha sido la preocupación de ilustrar la Biblia (prefacio, p. 5). Esto explica la ausencia de datos que podrían ser muy interesantes en sí mismos, pero no en el encuadre del libro.

Los capítulos 5 al 9 ilustran, con datos arqueológicos, los distintos momentos del pueblo de Israel: la historia de los patriarcas, estadía en Egipto, éxodo, los tiempos de David y Salomón, la ley de Moisés, el profetismo. Un capítulo está dedicado a la religión hebrea y a la arqueología; otro a los manuscritos del desierto de Judá; y uno a la comparación entre la literatura bíblica y la oriental.

A modo de apéndice, añade el autor una cronología comparada, tomada sustancialmente de Albright; una rica bibliografía, dividida según los capítulos de la obra; un suplemento ilustrativo de 21 nítidas fotografías —habría que aumentar este material— y tres mapas con los principales lugares explorados. Cierra la obra un índice analítico general y uno bíblico.

Dos características relevantes de la obra son: exactitud y serenidad. Exactitud en la información, que se manifiesta —entre otras cosas— en la constante preocupación del autor por recoger las novedades arqueológicas producidas en los dos años que median entre la primera y la tercera edición. Serenidad en el análisis de los datos, especialmente en el problema de las dependencias. Esta serenidad, no es siempre la nota sobresaliente de otros estudios similares (cfr. Greg. 40 (1959), p. 549).

La obra adolece de defectos que han sido señalados con toda claridad por N. M. Loss (cfr. Sales. 21 (1959), p. 192-93), al comentar la primera edición: al darnos la visión panorámica de las exploraciones arqueológicas, el autor, mezcla, de propósito, la historia de las exploraciones con referencias a la Biblia. Esto trae inevitables repeticiones en los capítulos siguientes, donde se compara la historia bíblica con los descubrimientos arqueológicos. Otras veces, el autor acentúa demasiado su polémica antirracionalista sin distinguir, con nitidez, lo que en racionalismo hay de *error histórico*— refutable a base de arqueología— y de *presupuesto teológico*— discutible sólo en el campo filosófico y teológico. Otras observaciones del mismo Loss, deberán tenerse presentes en las próximas ediciones.

Con su obra, Rolla ha llenado un gran vacío en el campo católico, y ha prestado una estimable ayuda no sólo al público en general sino también al exégeta de profesión (cfr. Greg., 40 (1959), p. 549).

José Ig. Vicentini S. J.

ERIK PETERSON, *Früh-Kirche, Judentum und Gnosis*. (372 págs.). Herder, Freiburg, 1959.

El conocido especialista en la literatura cristiana primitiva nos ofrece, en un solo volumen, una serie de estudios ya publicados en diversas revistas u obras colectivas (véase su lista, con las citas correspondientes, después del índice), pero que ahora ha actualizado, tanto en la redacción como en la bibliografía, a la vez que los ha puesto a todos en idioma alemán.

Los variados temas que aquí nos ofrece: Concepción del pueblo de Dios en el judaísmo y en el cristianismo primitivo (Capítulo V), Temas apocalípticos (Capítulo VIII), Aspectos de la ascesis cristiana relacionados con la Teología judaica (Capítulo XV), Oración y formas de piedad en ambientes judíos y cristianos (Capítulo I y II), etc. se centran, como nos lo advierte el mismo autor, en el capítulo titulado *Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hyppolyt* (cfr. Rech. de Sc. Rel., 34 (1947), pp. 232-238, donde —menos la actual conclusión, había sido publicado). Porque en este capítulo Peterson expone lo que sería la orientación general de todos estos estudios: recalcar la importancia que tiene, para el estudio de la gnosis y de los ritos cristianos, el estudio de la antropología judía.

Tema actual este último (cfr. Wort und Wahrh., 14 (1959), pp. 316-318), en el cual están interviniendo diversos autores, buscando renovar concepciones cristianas tan tradicionales como la del género humano (cfr. D. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Desclée, Bruges, 1959), o la del pueblo de Dios o cuerpo místico (cfr. J. LUZZI, *Ciencia I Fe*, 15 (1959), pp. 227-251), o la de la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos (cfr. O. CÜLLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Delachaux et Niestlé, 1956). Cfr. *Fragen der Theologie heute*, en el capítulo sobre la teología del Nuevo Testamento (Benzinger, Zürich, 1959), donde se cita precisamente a Peterson (sobre la gnosis) y a Schoeps (sobre el judeo-cristianismo); y a quienes ahora hay que agregar J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* (vol. I, *Avant Nicée*, Desclée, Tournai, 1958).

En el capítulo XVI —que ya hemos dicho ser el central de este libro— Peterson, además de retocar el ya publicado en Rech. de Sc. Rel., ha agregado una interesante conclusión (pp. 234-235), en la que insiste sobre la importancia del tema teológico de la concupiscencia para explicar el rito y la práctica del bautismo; y pone como ejemplos el bautismo de inmersión —práctica judía—, o el lavado de los pies —práctica de San Ambrosio en Milán, según Juan 13, 4-11— como añadiduras al verdadero bautismo, que tendrían como objeto el quitar la

concupiscencia; o el problema que creó el bautismo de los niños, al no tener éstos concupiscencia que debiera ser lavada.

Es inútil que nos detengamos más en ponderar la actualidad en una obra de esta categoría, escrita con seriedad, pero también con la suficiente modestia científica como para considerarla como algo todavía no definitivo, y que su autor espera será punto de partida de otros estudios (prólogo). Como instrumento de trabajo, el libro tiene dos índices alfabéticos —de temas y nombres—, además de un abundante aparato crítico. Entre las abundantes referencias de fuentes literarias, Peterson deja que, de tiempo en tiempo, afloren originales pensamientos teológicos y a la vez históricos: consúltese el índice por ejemplo, en la palabra *concupiscencia, ascesis, Iglesia, buenas y malas inclinaciones*, etc. Será pues muy útil para los especialistas esta reedición renovada de estos estudios de Peterson, cuya actualidad la prueba el uso que de ellos todavía hace Danielou en su último libro, citado antes, *Theologie du Judéo-Christianisme*.

M. A. Fiorito, S. I.