

W. Lipgens, quien nos habla del camino de Newman hacia la Iglesia y dentro de ella, y de su actualidad entre nosotros. Véase lo que, a propósito de la catequesis actual, decimos en otro lugar de esta misma entrega. Las notas al texto, pocas pero inteligentes, son muy orientadoras. Y las palabras con que el autor explica su selección, sirven también para conocer la personalidad intelectual de Newman.

R. Pettazoni, en *Der allwissende Gott*, nos ofrece una breve historia de la idea de Dios, nucleada alrededor de la idea de la omnisciencia divina, e independiente de una revelación positiva. Es un resumen de la teoría de su autor, puesta al alcance del común de la gente, y reducida a sus afirmaciones más características. El último capítulo, sobre el monoteísmo, expone su punto de vista, metódicamente diverso al de los otros autores, en cuanto que éstos se fijan exclusivamente en los llamados pueblos primitivos, en lugar de partir de lo más conocido a lo menos conocido, o sea, de los pueblos cultos ciertamente, en busca de sus orígenes históricos. El autor tal vez no advierte que, en esta forma, tampoco él parte de lo más conocido; pero, dejando esto, advertimos al menos que el autor no parte —como lo pretende— del hecho histórico en su totalidad, sino de una parte del mismo, al definir el monoteísmo *exclusivamente* como la negación de un politeísmo anterior, olvidándose de un aspecto importante de ese reformador monoteísta de que él habla (págs. 114-115); o sea, que todo reformador religioso pretende retrotraerse a una época primitiva, de la que saca sus ideas de reforma. En el orden religioso, nunca hay una revolución que no tenga algo de tradición; o sea, que no trate de pasar por encima de épocas de decadencia, para llegar a una época primitiva más pura. Este es un aspecto de la historia de las religiones que a nuestro autor se le ha escapado, tal vez porque ha hecho historia, no con un presupuesto *especulativo* —como el que él encuentra en sus adversarios—, sino con un presupuesto histórico *personal*, de llevar su teoría adelante.

M. Chinigo nos ofrece, en *Pius XII sagt*, una selección del gran Pontífice de la Palabra —como se lo ha llamado acertadamente—, completada en su traducción alemana por B. Wuestenberg. Su contenido ha sido distribuido en grandes capítulos: el hombre, educación, ciencia y arte, iglesia y religión, sociedad y política. Por razones prácticas, el autor ha añadido un léxico breve de algunas palabras que pudieran resultar poco comprensibles para el lector común (páginas 224-228).

H. Kühner, en *Lexicon der Päpste*, nos ofrece un panorama de la historia mundial, centrada en los Papas, desde Pedro hasta Juan XXIII (esta obra ya era conocida en francés e inglés; la actual edición alemana ha sido retocada). La introducción nos informa sobre algunos detalles de la elección pontificia, las congregaciones romanas, los tribunales, etc. Un apéndice contiene un breve índice teológico y eclesiástico. Cierra el libro un registro de nombres.

Las otras obras de la misma editorial —que forman parte de la colección *Fischer-Lexicon*—, las hemos presentado en otra sección de esta misma entrega.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

PHILIP LERSCH, *El hombre en la actualidad*. (190 págs.). Gredos, Madrid, 1958.

El autor es uno de los grandes psicólogos alemanes de la actualidad. Sin embargo, es aún poco conocido de los lectores de lengua hispana. Su obra fundamental, *Der Aufbau der Person* (1951) no ha sido traducida todavía al español, a pesar de ir ya en la 7ª edición alemana, cosa que es considerable para un libro de esa densidad y categoría. La idea que ha presidido todas las investigaciones de Lersch es que los fenómenos psicológicos (expresión, sexo, carácter, etc.) sólo pueden ser estudiados fructuosamente como aspectos de la existencia humana total, del modo de situarse el hombre en el mundo. De aquí su interés por diagnosticar la situación actual.

“Todo aquel que frente a un destino profetizado no está dispuesto a capitular con fatalista resignación ni a cruzarse de brazos o dejar transcurrir su vida en una suicida indiferencia; todo aquel que no se satisfaga con una inconsciencia superficial, éste, digo, frente a la situación presente deberá sentirse invitado a reflexionar si nos queda la posibilidad de salir del callejón sin salida y de dar al futuro del hombre occidental una estructura distinta y mejor de la que nos pintan los profetas de la decadencia. Este es el problema que se discute en este libro” (p. 14).

La discusión se desarrolla en dos planos —diagnóstico y solución—, y tiene esto de interesante que el autor refiere constantemente su análisis a otros grandes estudios sobre la crisis de nuestro tiempo. Y en el capítulo séptimo, *Perspectivas del hombre actual frente al futuro*, estudia dichas opiniones como prototipo de las 3 formas fundamentales de diagnóstico que se han dado: pronósticos de *decadencia* (Klages, Spengler, Hammacher); perspectivas de *posibilidades abiertas* (Ortega y Gasset, Jaspers); panoramas de *renovación* (Rathenau, Schweitzer).

En el diagnóstico, examina los diferentes fenómenos que aparecen en la crisis actual: la mediatización del mundo, la desinteriorización del hombre, la pérdida de contacto directo con la vida, la pérdida de la unidad psíquica, los fenómenos compensatorios, la aparición del hombre-masa, el optimismo progresista y la conciencia de la crisis (cap. IV). Todos estos fenómenos han sido objeto de innumerables estudios, casi se diría que son tema tópicos de la literatura acerca de la crisis. El mérito de Lersch radica en haber ido a la raíz de ellos, y en haber mostrado en cada caso la estrecha concatenación de los fenómenos con su causa: el *racionalismo*, como postura humana, y la *racionalización*, como conjunto de efectos mediante los cuales esa postura determina la manera de reflejarse el mundo en nuestra conciencia y la manera de nuestro comportamiento práctico frente al mundo (cap. II y III).

Pero el principal valor de la obra reside en la solución que esboza. “Si en el término *desinteriorización* tenemos la raíz de todos los efectos que el racionalismo y la racionalización ejercen sobre el alma del hombre moderno, con ello se nos indica ya de qué remedio hemos de echar mano si queremos superar el estado de

crisis de la sociedad racionalizada: no es otro que el de una nueva interiorización” (p. 93).

Podría parecer que estamos en presencia del clásico llamado al recogimiento que han hecho los hombres espirituales de todos los tiempos. Pero hay algo más: la solución se basa en una concepción filosófica de la razón y de sus relaciones con la vida. Precisamente en este fundamento quisiéramos detenernos, dejando de lado otras muchas ideas interesantes que contiene la obra.

El pensamiento tiene, según Lersch, dos funciones: una racional y otra espiritual. “La función racional del pensamiento consiste en que éste, mediante los conceptos que establece y las relaciones que descubre, nos da la posibilidad de conocer el mundo como un orden de cosas y una concatenación de causas y efectos, con lo que quedamos capacitados para instalarnos de manera práctica y calculada en el mundo y movernos en él” (p. 107). El pensamiento racional-conceptual brota del deseo de dominar el mundo. Por medio de los conceptos apresamos la realidad dentro de una red de relaciones y conexiones, y la ponemos a nuestro servicio (pp. 30-31). Por el concepto, no conocemos una realidad en su integridad, sino sólo aquella parte de ella que se deja someter a un sistema de relaciones (p. 107). Por eso el pensamiento conceptual se fija de preferencia en el aspecto cuantitativo de las cosas, lo que hay de repetible en ellas, e ignora lo cualitativamente único (p. 40). Pues bien, ésta es la única función del pensamiento que conoce el racionalismo, y eso lo lleva a ver el mundo solamente como un conjunto de *valores útiles* que nos permiten satisfacer las necesidades materiales de la existencia. Entonces se produce lo que Lersch llama la *mediatización del mundo* (pp. 27 ss.): el mundo reducido a simple medio. Del exclusivismo racionalista se sigue también como consecuencia inevitable la *desinteriorización del hombre*. (pp. 41 ss.).

Pero al lado de su función racional, el pensamiento tiene otra: la *función espiritual*. Por ella el hombre percibe otro aspecto de la realidad, las cosas le aparecen como *valores intrínsecos*. “Estas vivencias de valores intrínsecos las tenemos siempre que en el mundo se nos presenta algo que nos habla como significativo en sí, algo que no deriva su legitimidad, su peso y su significación de sus conexiones y relaciones con el contorno, ni de su utilizabilidad y aprovechamiento en nuestro trato con el mundo, sino de sí mismo, en cuanto existente” (p. 109). Los valores intrínsecos son captados primero como vivencias del corazón. Pero “la vivencia interior permanece incomprendida, irredenta, prisionera de la oscuridad y opresión subjetiva en tanto no encuentra la luz clarificadora del espíritu” (p. 108). Aquí es precisamente donde entra en juego la función iluminadora del espíritu, que convierte la vivencia en idea (p. 108). En la idea, el objeto se nos aparece con el carácter de un llamamiento que penetra hasta lo más íntimo del hondo del alma humana, nos anuncia su propio valor y nos invita a cooperar en la realización de él (p. 28). “Mediante estos valores intrínsecos, el hombre no refiere el mundo a sí mismo ni a las exigencias y necesidades de su propia conservación, de su seguridad y egoísmo propios, sino que es él el que se refiere a sí mismo al mundo como un orden de valores que le invitan a elevarse y superarse, le centran en lo superindividual, y cuya participación significa enriquecimiento de la vida y potenciación de la existencia” (p. 28).

En la idea se resuelve, pues, la antinomia entre la razón y la vida que ha acosado el pensamiento de estos dos últimos siglos. El racionalismo limitaba la función de la razón a una sola, el irracionalismo también. La diferencia radica en que aquél veía el superdesarrollo de la función racional como una ganancia, éste como una pérdida. Y entonces, en su desesperación, sustituía un exclusivismo por otro: en lugar de la razón, la vida (p. 113). La solución de Lersch va en una dirección semejante a la de Ortega y Gasset, a quien por demás cita frecuentemente: ni razón ni vida, sino razón vital. Lersch no habla en estos términos, pero las ideas se corresponden y a la vez van más lejos: hasta el Absoluto, al cual no llegó Ortega. “El camino no nos lleva, pues, a lo irracional, a una simple entrega en manos del sentimiento, sino a lo transracional, a lo que queda allende las potencias comprensivas de la razón, a lo espiritual-ideal, donde las revelaciones de la interioridad se iluminan objetivamente... La espiritualización es, vista desde la vertiente del hombre, pensamiento interiorizado e interioridad pensada y, considerado con relación al mundo, es vida en la idea, en lo espiritual, una vida guiada por la idea de leer y explicar el mundo como manifestación y verbo del Absoluto” (pp. 113-114).

A. Gaete, S. J.

ERICH NEUMANN, *Der schöpferische Mensch*. (310 págs.). Rhein, Zurich, 1959.

La importancia de este libro —que retoma y completa artículos ya publicados en *Eranos Jahrbuch* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 73-74)— radica en ser una definitiva contribución del llamado psicólogo de Tel Aviv (cfr. Rev. de Théol. et Phil., 7 (1957), pp. 110-126) al tema tan actual como el de la creación, o mejor *poder creador*, en el hombre. Tema que no se restringe al sentido artístico del término, sino que apunta a una antropología filosófica, a la que nuestro autor aporta los datos de su especialidad, o sea los de la psicología profunda (escuela de Jung, con sus aportes personales). Los cuatro primeros capítulos, más especulativos, se concretan en el quinto capítulo, que es un estudio sobre la personalidad creadora de G. Trakl.

Caruso, en su introducción al estudio de la psicología profunda moderna (cfr. *Bios-Psyche-Person*, p. 391), ha señalado que Neumann lleva al extremo el antiperpersonalismo de Jung. Tal vez porque, en el estudio del individuo, se deja absorber por el paralelismo que encuentra entre la ontogénesis individual de la conciencia, y la historia universal y de los mitos (cf. Schol., 27 (1952), p. 464). Tal vez porque, en general, el autor ha quedado como polarizado por el punto de partida psicológico, propio de la escuela de Jung: véase por ejemplo la ética que ha escrito hace un tiempo, que ha resultado una ética sacrificada en aras de un ideal demasiado psicológico de la persona humana (cfr. Schol., 28 (1953), pp. 461-462).

En un estudio titulado *La pensée du psychologue E. Neumann* (Rev. de Théol. et Phil., 7 (1957), pp. 111 y ss.), Lachet ve, en todas las tentativas de Neumann por llegar al centro misterioso del hombre, algo bastante positivo (aunque todavía implícito) que lo podría hacer llegar —como a otros psicólogos de la misma

escuela— a encontrar el centro objetivo del hombre, que es Cristo (ibid., pp. 125-126). Pero tal vez esto está todavía demasiado implícito en Neumann, absorbido —como dijimos antes— y como polarizado por su *ciencia mitológica*, que es inmensa y que resulta un lastre tal vez demasiado grande para un encuentro personal con el Dios que se revela en la historia (sobre la oposición radical que existe entre mito e historia, cfr. *Fragen der Theologie, Heute, Benziger, Einsiedeln, 1958*, pp. 13 y ss.).

M. A. Fiorito, S. I.

HANS E. HENGSTENBERG, *Philosophische Antropologie*. (XIV + 396 págs. 2te. Aufl. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

Tres años después de su primera edición, acaba de ser editada por segunda vez la obra del autor de *Sein und Ursprünglichkeit* (cfr. *Ciencia y Fe*, XV (1959) pp. 98/100). El autor nos advierte que esta segunda edición no introduce variante alguna sobre la primera (p. VII). Eso, en el cuerpo de la obra; porque el prólogo a la segunda edición hácese eco de las acotaciones críticas que inspiró la primera (consúltese vgr. la reseña aparecida en *Les Etudes philosophiques*, 12 (1957) p. 409), refiriéndose someramente a tres puntos: el concepto de *Sachlichkeit*; las relaciones entre hombre y ser en sentido ontológico (aquí no hace sino remitir a otras obras suyas más explícitas sobre el tema); y finalmente su concepto sobre evolución.

Philosophische Antropologie, nos dice el autor en el prólogo, es el resultado sintético de más de 10 años de investigaciones éticas, metafísicas y antropológicas (p. V). Son tres características de su obra.

1.—La *influencia de Max Scheler*, que el autor reconoce y agradece explícitamente; influencia que por otra parte no ocultará el índice de personas citadas (cfr. p. 384).

2.—El método usado, *fenomenológico-descriptivo* en la primera parte y *metafísico-conclusivo* en las otras tres. El autor nos recuerda también que ha preferido partir, no del estudio del reino de la naturaleza, para caracterizar al hombre como uno de sus niveles, sino que ha establecido una estructura formal fundamental del comportamiento humano en el mundo, para utilizarla luego como clave interpretativa del ser del hombre en su totalidad.

3.—La orientación últimamente *práctica* de este estudio, que intenta en su último capítulo, *Von Sinn des Menschen*, el esbozo de una actitud cotidiana.

En cuanto a su contenido mismo, la obra consta, según lo he indicado, de cuatro partes. En la primera (descripción fenomenológica) el hombre es caracterizado como esencia capaz de realidad, y por consiguiente como esencia capaz de y obligado a optar en favor o en contra de la realidad; ulteriormente como una esencia comprometida en un sentido; y por fin como ser corporal, capaz de y ligado a la sociedad.

La segunda parte es una metafísica del espíritu, que comprende tres consideraciones: la del acto (unidad de inteligencia, voluntad y sentimiento); la del es-

píritu, como abstracto precedente al acto; y la de la mismidad personal, como unidad lograda de actos, hasta cierto momento del tiempo.

En la tercera parte encontramos una metafísica de la vida y la corporalidad humanas: el cuerpo es una totalidad dependiente, planificada por el espíritu, y cuya manifestación más originaria es el lenguaje. Esta tercera parte es completada con la metafísica del yo humano, considerándolo en sus relaciones a la persona, a la mismidad personal y al cuerpo.

La cuarta y última parte intenta una metafísica del compuesto humano en base a la personalidad, considerado como un *principio quo*, diferenciado pero no separado del cuerpo y espíritu (p. 325, nota 5). El principio-personalidad es una forma dinámica de unión entre espíritu y vida. Es decir que espíritu y vida se unen en el principio personalidad y no por el principio-personalidad; o lo que es lo mismo, se unen en su ser y no por su obrar, de la misma manera que los miembros de una familia están unidos en el ser de la cabeza paterna (moral y biológicamente) y no por su obrar (p. 324).

Ante la imposibilidad de considerar siquiera algunos de los puntos que el autor desarrolla, permítaseme solamente llamar la atención del lector sobre el *Vorentscheidung*, la pre-opción.

El autor nos remite, para una exposición más extensa de su punto de vista, a su artículo *Christliche Askese*, y señala su concordancia sobre el punto con J. Maritain en su obra *De Bergson à Thomas d'Aquin* (en la segunda sección del capítulo sobre el problema del mal). Se trata de establecer el origen del acto libre de la voluntad que se inclina por el mal. Esa maldad o deficiencia del obrar exige como substrato una maldad o deficiencia de ser, la cual no puede ser necesaria —ya que no podría ser origen de un acto libre—, pero tampoco puede ser moralmente imputable —ya que estaríamos otra vez tratando de otra acción libre mala—, incapaz de explicar la acción libre mala que indagábamos. La deficiencia del ser de la voluntad debe originarse entonces en esa *preopción* de la voluntad hacia la nada, hacia el no ser, hacia el no uso o la no posesión de una regla de moralidad, la cual no-posesión o no-ser-regla no es moralmente imputable, pero sí el actuar prescindiendo de esa regla.

Digamos, para terminar, que la amplitud de temas tratados, la minuciosidad del índice general, y la completud de los índices de personas y materias, hacen de esta obra un instrumento de útil y fácil manejo.

H. Simian, S. I.

F. J. J. BUYTENDIJK, *El Dolor: Psicología-Fenomenología-Metafísica*. (255 págs.). Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Buytendijk nació en Holanda en 1887, enseñó primero en Groningen y luego en Utrecht. En la actualidad es una de las personalidades más completas en el campo de la psicología: abierto a la vez a la fisiología, a la psicología experimental, a la fenomenología y a la filosofía, ha sabido integrar todo esto en una visión cristiana del mundo. Aunque viene publicando estudios importantes desde 1920, sólo

recientemente han sido traducidos algunos de ellos al castellano: *La mujer: Naturaleza - Apariencia - Existencia* (Revista de Occidente, Madrid, 1955), *El fútbol. Estudio psicológico* (Ediciones Studium, Madrid, 1957). De otras obras existe traducción francesa: *La Psychologie Animale* (P.U.F., Paris, 1952), *Phénoménologie de la Rencontre* (Desclée de Brouwer, Paris, 1952).

Este libro trata del dolor físico. El tema no es nuevo, pero sí el modo de abordarlo. Los fisiólogos y los psicólogos experimentales se limitaban a examinar el fenómeno corporal en sí; nuestro autor amplía el campo de su consideración y lo mira también y predominantemente en su relación a la existencia humana que lo sobrelleva.

La obra tiene cuatro capítulos. En el *primero* se estudia la problemática del dolor en la sociedad moderna, en la experiencia personal y en la ciencia. El *segundo* está consagrado a la fisiología del dolor (el dolor epidérmico y el sentido para el dolor, relación entre dolor epidérmico y prurito, dolor y movimiento, influencias centrales sobre el dolor, dolor y simpático, reacciones vegetativas al dolor). El *tercero* versa sobre el dolor y la vida animal. Este capítulo es de excepcional interés, porque nos descubre por contraste la esencia del dolor humano. "El *comportamiento* de los animales nos enseña que siente el dolor y que incluso lo sienten vivamente hasta el desconcierto. Además, nos revela que el dolor depende de la situación, aumenta por el miedo y, en cambio, durante la lucha pueden no sentirlo... Pero lo que resulta de las propiedades *generales* de la vida animal y no se puede de (p. 129). El hombre y el animal sienten el dolor físico, en cierto modo de la misma manera, ya que ambos tienen una estructura corporal que lo hace posible. Y sin embargo, la diferencia es enorme, debido a la diferente relación que cada uno de ellos tiene a su propio cuerpo. Lo característico del animal es vivir en y por virtud del cuerpo, identificarse con él; en cambio, lo propio del hombre es oponerse a ese centro corporal y tomar posición frente a él y a todo aquello que acontece por virtud del cuerpo. El animal tiene una *posición céntrica* y el hombre una *posición excéntrica* (p. 125). (Una idea semejante a ésta había desarrollado Ortega en *Ensimismamiento y Alteración y en Meditación de la Técnica*). "En el sufrimiento, el hombre, gracias a la inalienabilidad de su posición excéntrica, experimenta su sufrimiento como lo que se le opone, el dolor, que como todo animal siente inmediatamente, también mediatamente en relación a sí mismo. Un dolor soportado de esta manera está más allá de los límites de la vitalidad; es humano en el sentido más verdadero de la palabra, está determinado en su intensidad, calidad y efecto por la actitud personal e inversamente condeterminando a ésta" (p. 130). Como decía Schwartz, "poder sufrir es el privilegio del hombre".

En el *cuarto* capítulo estudia el autor la respuesta personal del hombre. El dolor se presenta en nuestra vida o bien desde el exterior, como una influencia perturbadora de una armonía en sí perfecta, o bien desde el interior, cuando la vida en su impulso expansivo amenaza transpasar los límites que le son propios (p. 230). En ambos casos, el dolor sólo cobra su verdadero sentido si se le considera como un acontecimiento de la vida personal. La esencia del dolor consiste en que el hombre se ve afectado en su unidad íntima, es sentido como un ataque a la libertad e independencia de la existencia, que pone en conflicto al yo con su

curpo (p. 222). El dolor es expresión de una situación crítica de la existencia, a la cual el hombre tiene que responder como persona. "Frente al dolor el hombre está libre para dos actitudes. Puede *negar* la realidad de la situación crítica y concebir el dolor tan sólo como un sentimiento molesto que ha de soportar con valor o con resignación. O puede *reconocer* la situación crítica y aceptarla con la conciencia de que es un signo y sello de una profunda vinculación con el ser de las cosas, con el sentido de esta vida. Sin embargo, una situación existencial crítica sólo puede ser aprehendida cuando se mira la posibilidad de un estado más perfecto y más feliz, como dice v. Gebattel" (p. 244). El hombre realiza por el dolor el sentido de su propia existencia. Este análisis se termina con una alusión, desgraciadamente muy breve, a la relación entre la cruz y el amor.

Al concluir este capítulo, que es, sin lugar a dudas, lo mejor de la obra, vale la pena releer lo que decía el autor en un comienzo acerca de la problemática del dolor en la sociedad contemporánea. Entonces se comprenderá por qué el hombre moderno, al querer suprimir el dolor físico de una manera demasiado radical, ha empobrecido su propia existencia, su realización como persona (p. 22).

A. Gaete, S. J.

K. P. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde: I. Der Zauber Platon; II. Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen.* (436 y 482 págs.). Francke Verlag, Bern, 1957-1958.

— *Misère de l'historicisme.* (194 págs.). Plon, Paris, 1956.

Ya nos hemos ocupado brevemente de esta obra (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 90), que el autor considera ser una introducción crítico-histórica a la *filosofía de la sociedad política* (p. 320), con vistas a una renovación social que haga frente a todo totalitarismo público. Por esta última razón, el autor concentra su crítica en el *historicismo* (no dice *historismo*), a quien considera como el principal enemigo actual de una *sociedad abierta* cual el autor la propicia (p. 269, nota a la introducción).

El primer volumen es una crítica del antiguo y originario totalitarismo (Platón); el segundo volumen, lo es del actual (Marx y Marxismo) como etapa última del totalitarismo que comenzó con la filosofía política de Platón, y llegó a nosotros a través de la filosofía de la historia de Hegel. En todos estos casos el autor ataca, no a las personas —que reconoce ser genios de la humanidad— sino a las ideas, que considera fuente de tantos males. Por eso el estilo de continuo ataque (que en parte se explica por las circunstancias en que esta obra fue escrita: invasión de Austria, 1933; e incertidumbre de la gran guerra, 1943), que contrasta con el continuo aprecio que manifiesta por Kant, a quien presenta como el filósofo de la Ilustración alemana —y no del idealismo, con quien se resiste a emparentarlo—, cuya ética de la libertad (p. 18) fundamenta esa *sociedad abierta* de la que Popper se ha hecho un defensor decidido (nota del final del libro, pp. 269-270; y capítulo final, pp. 233 ss.) y cuyos enemigos —desde Platón hasta Marx, pasando por Hegel— quiere estudiar en esta obra.

La introducción tiene el interés de presentarnos el *curriculum vitae* de nuestro autor: sus comienzos en el ámbito del *método de la ciencia*, sus preocupaciones posteriores por *la filosofía social*, sus métodos y sus posibilidades de predecir el futuro (cfr. *Misère de l'historicisme*, pp. 175-179, bibliografía de los escritos del autor, desde 1933 a 1956). Aquí nació el interés del autor por el historicismo, caracterizado como la afirmación de la *posibilidad de predecir* el futuro del hombre (p. 24), y cuyo error radicaría en la confusión entre la hipótesis científica y la profecía histórica. Este historicismo —y con esto volvemos al tema del libro que comentamos— es uno de los adversarios más grandes de la *sociedad abierta* que defiende nuestro autor (p. 24).

Todo el primer volumen está dedicado a Platón y a su programa político: termina con un capítulo, *Sociedad abierta y sus enemigos*, que podría ser su introducción, como su autor nos lo advierte, si su comprensión no necesitara el manejo previo de la documentación histórica que lo precede (pp. 228-268). Las notas —verdaderos apéndices del libro, que ocupan la mitad del mismo— concentran todo aquello que el autor considera innecesario para el común de sus lectores, pero conveniente para los que quieren dialogar con él de igual a igual.

El segundo volumen se centra en Marx (métodos, profecías, ética). De todo este volumen, el capítulo que más nos interesaría es el que sirve de conclusión a toda la obra, y cuyo título es: *¿Tiene sentido la historia?* (pp. 320 y ss.). La respuesta del autor es negativa: nos parece que tendría razón, dentro del campo de visión al cual parece que él restringe la respuesta, y que sería el campo de una interpretación positivista de la historia, basada en los hechos contingentes sucedidos, y mirando al futuro de la misma historia (p. 332); pero nuestro autor (llevado tal vez del impulso antimetafísico de su maestro Kant) niega toda interpretación —también la metafísica, sea ésta teológica, sea antropológica— de la historia humana, que trasciende el presente. La crítica que nuestro autor hace de la interpretación pseudometafísica, propia del historicismo, nos parece acertada; pero no la razón última que nos da (pp. 333 y ss.), pues esta razón también impediría una verdadera *metafísica de la historia*, cual se da en la filosofía perenne cristiana. El autor niega que exista una *historia del hombre* cual la supone la metafísica que busca su sentido (p. 333): o sea, no habría una *historia* (el objeto de la metafísica tiene que ser uno, sustancialmente uno; y no sólo accidentalmente tal, como le basta a la ciencia basada en la mera observación); y, consiguientemente, no habría para él tampoco una *teología de la historia* (p. 336). El misterio del mal —más exactamente, el *misterio del mal uso* del poder político, p. 337— le resulta entonces a nuestro autor insoluble (véase al respecto la solución explícita que a nosotros nos satisface, expuesta por H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Herder, Freiburg, 1958, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 551, nota 78). Precisamente nuestro autor, que tan decididamente critica el *ideal del éxito* (p. 336), debiera darse cuenta que caen en ese falso ideal los que —como él— no han resuelto el problema del mal; y por eso, o rechazan toda intervención de Dios en la historia, o fingen una intervención tal que sea siempre en bien, falseando con ello la noción de la providencia de Dios. Y nos parece que, en ambas alternativas —la que el autor

crítica y la que defiende— se nota el influjo peyorativo de Kant, más deletéreo aún que el influjo de Platón o de Hegel, con quien las emprende Popper.

El dualismo radical del autor —hechos y decisiones, p. 345— implica un olvido de la analogía de la metafísica del ser. Es verdad que la analogía, mal entendida y peor aplicada, puede llevar a extrapolar las leyes específicas de un dominio (el de la ciencia) y convertirlas en principios de otros dominios (el de la historia); pero el mal uso de una verdad no hace de ella una falsedad, y siempre cabe intentar un buen uso de la misma, como lo ha hecho siempre la metafísica cristiana.

Las palabras finales del autor plantean implícitamente el problema de la responsabilidad personal y el de la providencia divina, el de la historia universal y el de la historia individual... y podríamos seguir multiplicando los dualismos: es, en último término, la antinomia que el autor no solventa sino negando —al modo kantiano— el término extremo que a sus ojos es el origen de dicha antinomia. Admitimos que es difícil expresar su solución exacta (véase el esfuerzo de G. FESSARD, *Dialectique des Exercices*, Aubier, Paris, 1956, en su estudio de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, a propósito de la célebre frase ignaciana que comienza: *Sic Deo fide...*); pero la dificultad en la expresión no implica una imposibilidad en solventar el problema.

* * *

La *Miseria del historicismo*, la otra obra fundamental de Popper, es una sistematización de la crítica documentada que acaba de hacer en la obra que hemos comentado.

La edición francesa de esta *Miseria del historicismo*, tiene algunos detalles que nos complacemos en señalar al lector: traducida del inglés, se deja leer a gusto (cfr. *Rev. Thom.* 36 (1958), pp. 169-170); y tiene un prefacio del mismo autor que resume los pasos esenciales de su crítica al historicismo. Termina con una bibliografía del mismo autor, hasta 1956; y un índice alfabético de temas, muy útil para la consulta. Además el traductor, en una nota, explica algunos detalles de su traducción.

Para hacerse una idea de la argumentación crítica de Popper, transcribamos sus pasos, tal cual nuestro autor nos lo resume en el prefacio, de la obra que comentamos:

1. La historia humana depende del progreso de nuestros conocimientos humanos.
2. No podemos predecir —por ningún método racional— el progreso futuro de nuestros conocimientos científicos.
3. Por tanto, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana.
4. Por lo tanto, débese negar la posibilidad de una historia teórica: o sea, de una ciencia social histórica equivalente a una física teórica, sobre la que se fundaría una predicción histórica semejante a la predicción científica.
5. Y, siendo éste el propósito esencial del método historicista, el historicismo no tiene fundamento.

El punto capital de este proceso crítico es el segundo; y, acerca de él, se remite nuestro autor a sus otros estudios de carácter científico y metódico.

Para un estudio más a fondo de nuestro autor, y de sus obras anti-historicistas, nos remitimos a A. BAUSOLA, *Storia e società nel pensiero di K. Popper*, Riv. Fil. Neos., 50 (1958), pp. 138-169), quien compara nuestro autor con otros autores, como Collingwood, Gouhier, Lippmann, y trata de hacer resaltar todo lo positivo de Popper (pp. 116 y ss.). Además, nos presenta la génesis del pensamiento de Popper: desde su *Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme* (1933, y sobre todo *The poverty of Historicism* (1944), hasta llegar a la obra que nos ocupa (1945). Nos remitimos expresamente a las páginas donde Bausola echa de menos en Popper, como nosotros lo hemos también hecho, una metafísica en general, así como también una metafísica de la historia (pp. 165, 168, etc.).

Conviene también tener en cuenta otra crítica: la de Rev. Phil. de la France et de l'Etrang. 148 (1958), pp. 540-542, que se remite, para el libro que nos ocupa, a una crítica anterior de Brehier (ibidem, 142 (1952), pp. 629-634), y que pone reparos bien concretos a la interpretación que Popper hace de los filósofos antiguos y modernos.

Por nuestra parte diríamos que lo interesante del autor no radica en los detalles de su obra, sino en el estudio de conjunto de los autores que pone en la línea del historicismo, definido como una *ciencia de la historia* que tiene demasiado del método científico, con desmedro del hombre libre (o mejor autónomo, concebido al modo de Kant). Pero la debilidad de su argumento radicaría en que, con una documentación equivalente, se podría demostrar que también un *sociedad abierta* —un liberalismo autónomo, a la manera de Kant— desemboca en males equivalentes a aquellos a los cuales el autor demuestra que se llega por el camino de la *sociedad cerrada*. A la verdad —ni siquiera a la de la praxis— no se llega únicamente mostrando las consecuencias pésimas del error; porque, aún rechazando un error, quedan otros errores en los que se puede incurrir. Ni el extremismo se evita totalmente al evitar el extremo de la sociedad de cerrada, porque todavía queda el peligro del extremismo de la sociedad abierta. Hubiéramos preferido pues ver en nuestro autor el equilibrio de un Santo Tomás, que siempre proponía su propia sentencia, situándola entre dos extremismos; y no, como lo hace el autor, frente a un solo extremismo, porque con eso parece caer en el otro extremismo.

M. A. Fiorito, S. I.

ENRICO CASTELLI, *L'enquête quotidienne*. (134 págs.). PUF, París, 1959.

La obra que presentamos es, desde el punto de vista del estilo de su autor, tal vez la más característica de Castelli: *estilo alusivo*, como dijimos en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 142-143), entretejido de trivialidades que tienen algo de eso que S. Pablo llamaba *aeternae vitae pondus*, *a-sistemático* como dicen sus críticos (cfr. Stud. Phil., 15 (1960), pp. 94-95), a veces hasta incoherente y aburrido, con un aburrimiento que alude a problemas muy filosóficos y que, sin embargo, puede chocar al filósofo de profesión acostumbrado a otro estilo más técnico (cfr. RSPT., 41 (1957), p. 101).

En cambio, el crítico que no haga, de la lectura de este libro, una cuestión de oficio, sino que se ponga abiertamente en la situación del lector común —el *uomo qualunque*— con cuyo sentido común ha sido escrito este libro (p. 6), el crítico digo, que acepta el estilo y lo trata de entender, se sentirá inspirado (cfr. Giorn. di Met., 12 (1957), pp. 524-525; Riv. di Fil. Neosc., 48 (1957), pp. 285-286) hasta el punto de descubrir la tesis que sistemáticamente se sustenta este *uomo qualunque* que se llama Castelli, resumida en estos términos que nos parecen dignos de ser citados textualmente: "Nuestra vida es una sorpresa; y el *tiempo calculado*, que es nuestro tiempo, es sustituido por el *tiempo incalculable*, que es el *tiempo del otro* (es decir, de aquel que echa por tierra nuestros cálculos), que nos conduce a la idea del *tiempo perdido*. Aquí se inserta la experiencia del *tiempo absoluto*, es decir, de la eterna afirmación de nuestra indigencia frente al *tiempo incalculable* y al esfuerzo constante por lograr el *tiempo calculado*. La salida nos la ofrece el *tiempo justo*, es decir, la conciencia de nuestra nativa debilidad, y de la *trascendencia* que la supera y la colma por la fe en una providencia que desafía toda previsión" (cfr. Stud. Franç., 8 (1957), pp. 117-119).

Esta obra está hecha para ser leída por cualquiera; pero por cualquiera que no sea un crítico de profesión, o que no quiera dejar de serlo en ningún momento (y éste fue tal vez el error de Alliney en una crítica escrita hace unos quince años, a la cual alude ahora el mismo Castelli, p. 2). Y está hecha esta obra para ser estudiada a fondo —junto con las otras similares de Castelli— por quien quiera tener una experiencia de un lenguaje filosófico que no es el habitual entre los filósofos bien intencionados. Porque diríamos que el lenguaje de Castelli es el de la *metáfora* (y ya sabemos que la metáfora es el lenguaje de ciertos filósofos occidentales que buscan la ambigüedad; aunque también lo es de los filósofos orientales que no la buscan pero la encuentran en su tradición multiseular, cfr. Est. Teol. y Fil., 2 (1960), pp. 9-18); pero de una metáfora que no se debe temer demasiado, porque tiene una raíz humana común con la analogía típicamente filosófica; raíz que se llama *sentido común* o conciencia directa de la realidad, y que permite entender el sentido exacto que tiene —respecto de esa conciencia— aún la metáfora.

M. A. Fiorito, S. I.

VICTOR HAMM, *Language, Truth and Poetry*. (The Aquinas Lecture, 1960). 74 págs.). Marquette University Press, Milwaukee, 1960.

La Sociedad Aristotélica de Marquette University invita cada año algún investigador para que dé una conferencia en ocasión de la fiesta de Santo Tomás de Aquino. Este año el honor correspondió al Dr. Victor Ham, profesor de Inglés de esa misma universidad. El autor nació en 1904, y comenzó su carrera de docencia universitaria en 1934. Desde entonces ha publicado varios libros e innumerables artículos en varias revistas de filología y de literatura. Entre los libros y monografías hay que mencionar una traducción con introducción, *Pico Della Mirandola: Of Being*

and Unity (Milwaukee: Marquette University Press, 1942); *The Pattern of Criticism* (Milwaukee: Bruce, 1951); *The College Book of English Literature*, libro escrito en colaboración (New York: American Book Co., 1949); *Taste and Audio-Visual Arts*

El libro expone sucesivamente dos posiciones extremas con respecto a la poesía y luego una tercera, la del autor, inspirada en Aristóteles y en Santo Tomás, a quienes toma como guías para ir más lejos que ellos.

La primera es la del *Positivismo Lógico*. Para esta escuela el lenguaje no tiene otro valor como no sea enunciar tautologías o la verificabilidad empírica de las proposiciones (p. 4). Por eso la poesía no dice nada objetivo y se limita a ser una expresión emotiva (*emotive utterance*), el poeta nos refiere su reacción a ciertos estímulos y a su vez provoca en nosotros reacciones análogas (p. 5, 7). Es tan pobre esta concepción, y tan general su rechazo por parte de los críticos literarios que el autor no se detiene mucho en ella.

Mayor influjo en la teoría del arte ha ejercido la otra posición extrema, la de los *Mitologistas* como los llama Ham (Vico, Herder, Schelling, etc.). La poesía no es un *mínimum*, sino que al revés es todo. En la concepción romántica, el lenguaje "es literalmente un poder creador, y el hombre, en virtud de su imaginación verbal mitopoyética, de hecho *hace* la realidad que ve y siente... El Yo realmente pone el No-Yo, en frase de Fichte" (p. 23).

Frente a ellas el autor define su *propia concepción*, según la cual el poeta es a la vez profeta y artífice, descubre en el mundo algo que la razón no puede descubrir, y al mismo tiempo da existencia a un mundo que aún no era. A los Positivistas y Mitologistas se contraponen "el sobrio Humanista en la tradición de Aristóteles y el Realista". Este considera la poesía "no como revelación lógica o esotérica", sino como una actividad humana de antiguo origen y perdurable valor. El ve al poeta como un ser único, pero profundamente humano: un maestro del lenguaje que expresa la verdad humana —verdad, como dice Keats, sentida sobre el pulso— la verdad del sentimiento, del pensamiento, de la imaginación, de la aspiración, esa verdad que nosotros, gente corriente, sólo podemos articular de un modo torpe y vago, él la expresa de una manera que actualiza todas las potencialidades del lenguaje: melodía, ritmo, imagería, significación. Esto es arte, pero también profecía en el sentido etimológico de la palabra: *prophanein* —sacar a luz, manifestar, declarar— *declarare*, esto es, hacer claro. Así el poeta es, en sentido análogo, un creador: él trae a la existencia un mundo ordenado y radiante de palabras, un mundo armonioso y refulgente de lenguaje que, aunque considerado en su aspecto material no es nada más que una serie de sonidos oídos o imaginados, sin embargo es capaz de enriquecer nuestras vidas extraordinariamente. "Una nada si se quiere, y sin embargo, en las palabras de un filósofo contemporáneo, un mundo maravilloso en sí mismo que, a través de sus concretizaciones en nuestra conciencia, origina profundas transformaciones en nuestras vidas, ensancha esas vidas, las eleva sobre las platinudes de la vida diaria, y las dota (a veces) de un divino resplandor" (p. 73).

A. Gaete, S. J.

VICTOR WHITE, *Dios y el inconsciente*. (384 págs.). Gredos, Madrid, 1955.

Hay que tender puentes entre la Religión (Dios) y las diversas ciencias humanas; en especial, aquellas que tocan tan en lo íntimo del hombre y que buscan darle un sentido a su existir. Tratar de encontrar puntos unitivos, salvando siempre lo propio y característico de cada una.

El empeño de White, en mostrar que los datos esenciales del sistema de Jung son susceptibles de ser integrados en la teología tradicional y recibir una interpretación católica, no puede dejar de ser aplaudido y digno de imitar, por aquellos que se encuentran dentro de una formación filosófica que estudia la Psicología bajo el título de *racional*. El Cardenal Tisserant decía no hacer mucho en el prólogo de un libro: "La formación clásica del sacerdote lo prepara sobre todo para tratar a los hombres como *inteligencias*, incluso en la lucha contra sus dificultades y defectos." Y agrega: "Nos engañamos gravemente cuando tratamos a los hombres cual si fueran *inteligencias*". (Prefacio del libro *Counseling in catholic life and education*, Mac Millan, New York, 1952. Citado por J. Nuttin en *Psicología y Pastoral*, Desclée, Bilbao, 1955). Por ello, todo intento en asumir la llamada psicología profunda y de aprovecharse de todos sus datos y conquistas, no nos puede dejar indiferentes. Es ya un gran avance el que los teólogos "vayan al campo de la psicología, en busca de sus hallazgos, a fin de conocerlos e incorporarlos a nuestra ciencia". (P. César Vaca, *Labor por hacer en psicología, en Estado actual de los Estudios de teología espiritual*, Flors, Barcelona, 1957).

La presente obra es una reunión de ensayos esparcidos en Eranos Jahrbuch, conferencias en la B.B.C. y otras publicaciones. La "cierta discontinuidad en el estilo y en el enfoque" (p. 14), queda superada en el planteo general de la obra, en la cual se asienta claramente que el inconsciente no puede sustituir a Dios; pero que el inconsciente invade los terrenos más sagrados del hombre, ya que en el núcleo del psiquismo humano se da el encuentro de Dios y el inconsciente (cfr. Jesús Muñoz, *Psicoterapia y Religión*, Rev. Esp. 71 (1959), p. 252). La unidad de la obra se palpa también en la confrontación (y no en una aceptación incondicional) de la teología y filosofía tradicional, con la psicología junguiana. Los temas tratados, entre otros, se titulan: *Aristóteles, Sto. Tomás y el Hombre, La Revelación y el inconsciente, Psicoterapia y Ética, El Analista y el Confesor*; títulos que dan la pauta del enfoque y contenido de la obra.

La interpretación de White, lleva la garantía que le concede la introducción de C. G. Jung, la cual, advierte el autor, no está afectada por el *imprimatur* eclesiástico, ya que envió al maestro su manuscrito completo (p. 16). Y en el plano de la ortodoxia y tradición, podríamos señalar que otro autor, R. Hostie, en su libro *Du Myte à la Religion* (Desclée, Belgique, 1955), en el capítulo *Psychothérapie et Direction Spirituelle*, en la nota 3 de la página 150 afirma: "Teníamos ya redactado este capítulo, cuando nos llegó la conferencia intitulada *The Analyst and the Confessor*, que V. White ha reproducido en su libro *God the Unconscious*. El razonamiento que sigue V. White y las conclusiones a las cuales llega, no difieren en nada de las nuestras".

La obra posee un *Vocabulario* con los principales términos especializados que el

autor utiliza. A este respecto el ya citado libro de Hostie (*Du Mythe à la Religion*), tiene acertadas aclaraciones con respecto a los términos de la psicología analítica, ya que el mismo vocablo no significa lo mismo para Jung que para la filosofía tradicional. (Reemplaza en su obra las expresiones jungianas de: *âme, image, idée*; por sus equivalentes técnicos: *psyché, imago, représentation*. Chapitre II, *La Méthode Empirique en Psychologie Analytique*, p. 24). Para los no iniciados en la problemática jungiana el artículo de A. Thiry, *Jung et la religion* (Nov. R. Th. 79 (1957), pp. 248-276), ha de ser de gran utilidad y completará al libro de White (Thiry, que conoce *God and the Unconscious*, trata especialmente de la "libido", el "símbolo", el "arquetipo", la "individuación"; así como también de *L'Evolution des idées de Jung sur la Religion*, p. 255).

Además del *Vocabulario*, encontramos *Indice de libros y revistas, Indice de autores e Indice de materias*.

Hay que llamar la atención sobre el *Apéndice* del libro, escrito por Gebhard Frei, S.M.B., que contiene extractos de cartas (véase la del 22 de setiembre de 1944, pp. 329-330), con afirmaciones de Jung inéditas y de capital importancia para conocer, juzgar y valorar, su actitud religiosa (cfr. *Ciencia y Fe*, XV (1959), pp. 321-324 y pp. 356-358. Sobre el agnosticismo filosófico de Jung véase la p. 322).

H. A. Correas, S. I.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. (Biblioteca de la Revista de Occidente). (444 págs.) Emecé, Buenos Aires, 1958.

La Idea de Principio en Leibniz es una de las obras más densas de Ortega; así no es de extrañar que muchos lectores se hayan sentido perdidos en este libro, que a primera vista parece una selva de asuntos filosóficos. En efecto, en él se habla de Vieta y de Euclides, de Kierkegaard y de Heidegger, de la fantasía cataléptica de los estoicos, del lado jovial de la filosofía, etc. Sin embargo, el que lo lee con detención verá que todo lo que allí se dice gira en torno a una idea central y ésta no es otra que la indicada en el título.

El acceso a este libro será notoriamente más fácil a los que ya conocen el pensamiento de Ortega. A diferencia del historiador, el filósofo estudia a los otros filósofos desde su propia filosofía. Así sucede en este caso: sin exponer su filosofía, Ortega la presupone desde el primer momento y, llegado a cierta altura en el desarrollo de su tema, cree necesario hacerla constar en unas largas 90 páginas (pp. 301-390).

Este trabajo, concebido originariamente como prólogo a una edición española de Leibniz, fué creciendo hasta las dimensiones de un libro. Iba ya en las 400 páginas y todavía no concluía el primer capítulo... Entonces Ortega abandonó el proyecto. Por diversas indicaciones se colige que el libro debía tener al menos dos capítulos más: *El principio de razón suficiente* (p. 207, n. 1) y *El principio de lo mejor* (p. 167, n. 1). Las divisiones de la presente obra son más bien secciones del

único capítulo, algunas de ellas bastante largas (la sección 19, por ejemplo, tiene 53 páginas).

El tema central es enunciado ya desde las primeras páginas (p. 2) y es reiterado numerosas veces (pp. 28, 60, 112, 115, 145, etc.); pero sin embargo, sólo de a poco va comprendiendo el lector su verdadero significado. "Este estudio versa sobre qué es *principio*, a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Esta es nuestra sustantiva cuestión" (p. 127).

El principio —se entiende, el principio del conocimiento— es algo primero de lo cual se siguen consecuencias. Primordialidad y subsecuencia, que nada le preceda y que algo le siga: he ahí las dos notas propias del principio tanto para Aristóteles como para Leibniz (p. 203). "Nadie puede pensar la una sin yuxtaponer la otra, y sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno o el otro momento" (p. 203). Aristóteles ve el principio por el lado de la primordialidad; Leibniz lo ve por el otro. La raíz de esta diferencia se encuentra en la concepción de la verdad. Para Aristóteles, como para toda la filosofía realista, la verdad consiste en la concordancia de la mente con la *realidad*; para Leibniz, y en un sentido particular también para Ortega, la verdad consiste en la coherencia del pensamiento consigo mismo. Una idea es verdadera cuando está en la conexión adecuada con otras *ideas*. Ortega no explica suficientemente en el *Leibniz* esta concepción, salvo hacia el final, en la sección 33, por lo cual el lector que no conoce de antemano su pensamiento no comprende bien ciertas cosas. En *Ideas y Creencias* es donde Ortega expresa con mayor claridad su pensamiento acerca de la verdad de las ideas. "La verdad o falsedad de una idea es una cuestión de *política interior* dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*" (*Obras Completas*, t. V, p. 388). "El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación... Y viene a ser como si dijéramos: "suponiendo que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debería ser tal y tal. Probemos si el resultado es bueno". La prueba es arriesgada. No se trata de un juego. Va en ello el acierto de nuestra vida. ¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda, Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir —ya veremos en qué medida— entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, esta es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. La prueba es tan arriesgada que ésta es la hora en que todavía no ha conseguido con holgada suficiencia resolver su problema y *estar en lo cierto* o acertar (t. V, pp. 404-405).

Esta sería a juicio de Ortega la reforma del conocimiento que Descartes habría iniciado y Leibniz acabado, aunque no con la radicalidad con que él lo hace, porque ambos se quedan en un plano intelectualista. En la citada sección 33 co-

menta el enunciado de Descartes "la ciencia es una y no muchas que se particularizan por la diversidad de sus objetos". Dice ahí textualmente: "A poco que reflexionemos caeremos en la cuenta de lo siguiente: es incuestionable que los objetos se nos presentan como diversos de condición. Si, no obstante, hay una sola ciencia, quiere decirse que ésta no extrae sus principios en la contemplación de las cosas porque esto llevaría a principios diversos y, por tanto, a una pluralidad de ciencias. Pero entonces los principios sólo pueden provenir del entendimiento mismo tal y como éste es previamente o aparte de toda contemplación de cosas. De esos principios puramente intelectuales y extraños a las cosas podrán deducirse consecuencias que formarán todo un mundo de determinaciones intelectuales, es decir, de objetos ideales contruídos partiendo de aquéllos. En esta faena tendría que consistir la ciencia si ha de ser unitaria. Pero esto representa la tergiversación más superlativa de lo que se creía ser el conocimiento. La actividad cognoscitiva parecía consistir en un esfuerzo por reflejar, espejar o copiar en nuestra mente el mundo de las cosas reales y ahora resultaría que es todo lo contrario, a saber, la invención, construcción o fabricación de un mundo irreal. La relación del conocimiento con las cosas reales se reduciría a mirar éstas, una vez elaborada la ciencia, al través de la red de objetos ideales fabricados y comprobar si coinciden con éstos en medida suficientemente aproximada" (p. 394).

Ahora se verá por qué es decisivo que el énfasis se ponga en el aspecto primordialidad o en el aspecto subsecuencia. Una teoría deductiva o "ciencia" en el sentido aristotélico, es un conjunto de proposiciones encadenadas de tal manera que unas reciben de otras su verdad por vía de demostración. La cadena debe comenzar naturalmente en alguna parte: una o varias proposiciones de donde procede la verdad de las que se siguen. Pero el rol del primer principio es muy diferente según que el orden lógico asegure su correspondencia con la realidad ya desde la partida o solamente en la llegada. En la posición realista, lo decisivo es que haya un principio al cual nada preceda, es decir, cuya verdad le venga no de otro, sino de la realidad misma. Si la realidad no transparece en él, no habrá seguridad de que las proposiciones que de él se siguen sean a su vez verdaderas. Distinta es la situación en la concepción cartesiano-leibniziana. En ella el científico no parte afirmando que la realidad sea de tal o cual manera, sino haciendo una suposición. "Supongamos, dice, que la realidad fuera así y así; entonces se seguirían tales y cuales consecuencias. Si de hecho esas consecuencias coinciden al menos con algunos aspectos de la realidad, mi hipótesis se habrá mostrado fecunda, será entonces un buen "principio". Pues bien, sucede que mientras más generales son las hipótesis, mientras menos verdades las preceden, mayores consecuencias se siguen. Por eso la primordialidad es también una nota constitutiva del principio". En la primera posición el principio es ante todo lo primero y porque nada le precede puede seguirse algo de él con verdad. En la segunda posición, el principio es ante todo lo de donde y porque de él se siguen consecuencias ha de ser también lo primero.

Esta es la idea central del libro. Hay evidentemente mucho más, pero todo está dicho para hacer patente esta idea única. El examen de la lógica y de la noética aristotélicas, de la geometría euclidiana, etc. está orientado a mostrar las

raíces psicológicas y metafísicas de las dos concepciones de principio. Del mismo modo, todo lo que dice acerca de la filosofía en general —esto es, su propia concepción de la filosofía— está dicho para hacer ver la evolución de la idea de principio. El libro merecería una cuenta detallada en una nota, y una discusión de los temas principales. Pero en una recensión, nos contentamos con destacar el punto central.

A. Gaete, S. J.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación del Pueblo Joven*. (151 págs.). Biblioteca de la Revista de Occidente. Emecé, Buenos Aires, 1958.

En este volumen de las *Obras Inéditas* han reunido los compiladores varios trabajos de Ortega suscitados por el contacto del autor con las tierras de América. Ellos son: *El deber de la nueva generación argentina* (1924), *Discurso en el Parlamento chileno* (1928), *Discurso en la Institución Cultural Española* (1939), *Meditación del Pueblo Joven* (1939), *Balada de los barrios distantes* (1939), *Meditación de la criolla* (1939), y *Al Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas* (1953). Los compiladores advierten que han estimado adecuado introducir algún escrito "no inédito, en todo semejante e incluso aludido e implicado en aquéllos, pues aunque incluido en las *Obras Completas* no había sido nunca coleccionado en libro" (p. 10). De hecho son dos: el primero y el tercero de los arriba enumerados, publicados respectivamente en los tomos III y IV de dichas obras.

Con excepción de la *Balada de los barrios distantes*, los nuevos escritos son todos discursos o conferencias para un público culto, pero no especialista en filosofía. Así no es de extrañar que ellos aporten pocas novedades en este terreno.

Los dos más importantes son la *Meditación del Pueblo Joven* y la *Meditación de la criolla*. El primero es un estudio sobre la *vida colonial* como forma de existencia humana, de la cual la *colonización* no es sino el preámbulo indispensable. El segundo, es un penetrante estudio de psicología femenina, en el cual se trata de poner de relieve los rasgos constitutivos de un tipo especial de mujer, distinto de la mujer del Antiguo Régimen, de la mujer romántica, etc. Otros críticos han dado ya cuenta del contenido de estos estudios (cfr.: Estudios, 1958, pp. 811-814; Señales, nº 108 (Abril 1959), pp. 27-28; La Nación, 1 de Abril de 1959; La Prensa, 29 de Marzo de 1959). Nosotros nos limitaremos a subrayar lo que puede interesar a los estudiosos de la filosofía general de Ortega.

En la *Meditación del Pueblo Joven* (pp. 58-66) expone algunas ideas acerca del lenguaje, que señalan un progreso con respecto a las que ya había escrito en *Miseria y Esplendor de la Traducción* (1937; cfr. *Obras Completas*, t. V) y preludian la formulación madura de su pensamiento en *El Hombre y la Gente* (1957). Sostiene allí que todo lenguaje es de por sí equívoco, y que sólo a la luz de la circunstancia adquiere significación precisa. "... toda palabra, aún aparte de sus equívocos sabidos y normales, aún usada en una sola de sus significaciones significa infinitas cosas, más o menos distintas según sea quien la dice y según sea quien la oye" (p. 62). "La situación se encarga de decir lo que nuestra habla silencia. Pero la situación no es

el lenguaje, la situación es la realidad misma de la vida, es la circunstancia que varía con el instante y con el lugar. Y, sin embargo, es ella quien pone todo lo que se supone, quien dice sin hablar todo lo que nuestro decir calla" (p. 61).

Son interesantes también algunas precisiones que aporta a la idea de *nación*. En sus escritos, Ortega contrapone frecuentemente la vida personal a la vida social, que considera por esencia impersonal, anónima, mecánica. Por eso no toda forma de relación entre muchos individuos es vida social, sino que puede ser lo que él llama *vida interpersonal*. Muchas de las cosas que en algunos estudios dice acerca de la nación no cuadran con lo que en otros lugares escribe acerca de la sociedad, la cual caracteriza como una forma inauténtica de vida. Por eso pensábamos que al integrar ambas ideas en su tratado sistemático de sociología habría debido aproximar la nación más a la vida personal que a la vida social. En *El Hombre y la Gente* figuraba un capítulo sobre la nación, que por desgracia no alcanzó a escribir. Pero algunos párrafos de este nuevo libro son una confirmación expresa de nuestra anticipación. "Las naciones son intimidades como lo son las personas" (p. 63). "Una nación es una intimidad, un repertorio de secretos, en un sentido prácticamente idéntico a lo que pensamos cuando hablamos de la intimidad de una persona, del arcano solitario e impenetrable que es toda vida personal" (p. 100).

A. Gaete, S. J.

MARTIN BUBER, *La vie en dialogue*. (253 págs.). Aubier, Paris, 1959.

Alrededor de la persona de Martín Buber ocurre un fenómeno digno de notar: el renacer de sus ideas en un mundo que recién hoy parece comprender su enfermedad, "profetizada" por aquél hace cerca de cuarenta años: la más fundamental separación entre hombre y hombre, entre el hombre y el cosmos, y entre el hombre y Dios.

En Francia particularmente, desde la edición de *Je et tu* en 1938, no había vuelto a aparecer ningún otro libro del autor hasta hoy, en que *La vie en dialogue* (Cfr. recensión por E. Rideau en *Revue de l'Action Populaire*, mars 1960, p. 372) se une a recientes libros y artículos de y sobre M. Buber. (MAURICE S. FRIEDMAN, *Martin Buber, the life of dialogue*, 310 págs., London, Routledge and Kegan Paul Limited, 1955; NATHAN ROTENSTREICH, *Some problems in Buber's Dialogical Philosophy* y *Buber's Dialogical Philosophy: the historical dimension*, *Philosophy Today*, nº 3/4, vol. 3, Fall 1959).

El volumen que ahora comentamos comprende los siguientes escritos: *Ich und Du* (1923), *Post-scriptum de Ich und Du* (1958), *Zwiesprache* (1930), *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953), *Über das Erziehische* (1925), traducidos por Jean Loewenson-Lavi.

Su concepción del hombre a través de *Je et tu* y *¿Qué es el hombre?*, habían despertado curiosidad sobre una posible evolución de su pensamiento en el sentido metafísico; pero la lectura del *Post-scriptum* (1958), deja convencido de la "imposibilidad metafísica" de una tal evolución.

Esto es importante hacerlo notar, porque la concepción "yo y tú" está en todos sus escritos, más aún, con ella define al hombre como el "hecho fundamental de la existencia": el hombre con el hombre. La razón pues de aquella curiosidad, era justificada por esta pregunta: ¿podrá realizarse el yo en el plano de la relación, perdido entre lo cotidiano y lo actual, sin experimentar previamente el encuentro de sí mismo, y la emersión de su yo definido, de entre los tú?

A través del tú es cierto que el hombre llegará a ser yo, pero no ya como ser en sí, conciente reflejo, sino como participante de una relación que comienza, no sólo metafísicamente sino también temporalmente en él.

Al afirmar Buber el principio *dialogico*, la presencia sustancial del prójimo, como única posibilidad humana de acceso al ser, ignora el plano de la inseidad. Es más, como la filosofía occidental, perdió su camino hacia la pregunta, qué es el ser, de tal manera que el *reencuentro* oscuramente presentido en la relación yo-tú, no puede contestarla porque perdió de vista al hombre, al hombre individual, al yo, el único que puede hacerla y contestarla, a menos de negar su existencia.

Buber pues, al intuir el remedio para la enfermedad de nuestro tiempo en la realización plena del parentesco entre yo y tú, alcanza un punto donde la ontología es reemplazada por imperativos. Es interesante de paso notar que especialistas como Maurice S. Friedman y Nathan Rotenstreich, tampoco llegan a la explicitación de la experiencia original de mi yo existiendo inserto en el mundo, como paso primero y fundamental para filosofar.

La vie en dialogue contribuye magníficamente en fin para continuar el estudio de un autor que, en una época como la nuestra en la que tanto se habla sobre la persona humana y su dignidad, ha captado toda su amplitud y repercusión. Por la combinación de su tensión espiritual, alcance de su concepción y unidad, Martín Buber es similar a tres de sus más importantes maestros intelectuales y espirituales, Kierkegaard, Dostoievsky y Nietzsche, con la peculiaridad de que evita la tendencia de sumergir al hombre en un universo maquinista y que Dios sea reducido a una impersonal e indirecta primera causa.

G. Randle, S. J.

AN ETIENNE GILSON TRIBUTE, presented by his North American Students. (347 págs.). Marquette University Press, Milwaukee, 1959.

Hemos presentado, en otra ocasión (cfr. *Ciencia y Fe* 15 (1959), p. 403) las contribuciones de esta obra en común, homenaje a Gilson de un grupo de alumnos americanos, en el trigésimo aniversario de su magisterio en el Nuevo Mundo. Estas contribuciones se dejan agrupar en la siguiente forma (cfr. *Gregorianum*, 61 (1960), pp. 365-367): filosofía antigua (Heráclito), pensamiento medieval (Hugo de San Victor, *Liber de Causis*, etc.), Santo Tomás, filosofía contemporánea (Heidegger, Neopirismo), epistemología (realismo, experiencia sensible, etc.), metaética, y tomismo.

Nos vamos a detener en un estudio, el de G. Klubertanz, (pp. 101-117), por

el interés del tema. la prueba del principio de finalidad (omne agens agit propter finem) en Santo Tomás. Nuestro autor concluye diciendo que ese axioma ni es evidente en sí, ni demostrable *a priori*, sino que resulta de una prueba inductiva.

Es indudable que este estudio, técnicamente hablando, no desmerece de su autor, buen conocedor de Santo Tomás: los textos han sido bien escogidos y distribuidos, y hasta sometidos a estadística (p. 102), y a rigurosa clasificación (p. 102, nota 8); y se han tenido en cuenta todas las interpretaciones que corren dentro de la escuela tomista (p. 102, nota 10). Pero nos parece que la conclusión, o sea que este principio —en Santo Tomás— ni es evidente por sí mismo, ni se lo conoce como implicado lógicamente en un principio previo, si no que es la conclusión de una inducción (cfr. la reseña crítica de De Finance, en *Gregorianum*, lugar arriba citado), ha sido expresada en términos que no ayuda a la interpretación de la *intentio autoris*. Porque la intención de Santo Tomás es afirmar un *primer principio*; o sea, un principio *necesario* y, por tanto, *universal*, pues dice expresamente que: "*Omnia agentia necesse est agere propter finem*", I-II, q. 1, art. 2, inc.; y nos atenemos a este texto porque, en cuanto cronológicamente posterior, y estilísticamente más sintético que el texto paralelo III C. G., cap. 2, debe ser en este momento preferido. Y aunque la *expresión tomista* parezca ser la de una conclusión, es una conclusión aparente, porque falta un verdadero término medio; y en el texto de la *Suma teológica*, es una ilación inmediata; o sea, una intuición de la *necesidad* de un nexo entre acción y finalidad, nexo hecho inmediatamente evidente en la *imposibilidad* de quitarle la finalidad a *cualquier* acción. Y, en cuanto al recurso a la experiencia (ya que parece que nuestro intérprete tiene dificultad en admitir que, por experiencia, resulte un principio evidente por sí mismo) nos remitimos a lo que en otras ocasiones hemos dicho en esta misma revista (*Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 71-72, 166-167; 14 (1958), pp. 316-317) así como a los estudios de Hoenen sobre la captación, *en una* (única) experiencia, de los juicios sintéticos *a priori* (cfr. *ibidem*).

M. A. Fiorito, S. I.

EDUARD ZELLINGER, *Cusanus-Konkordanz*. (XVI + 331 págs.). Hueber, München, 1960.

El autor nos presenta un sistemático instrumento de trabajo para el conocimiento de la filosofía de Nicolás De Cusa, tanto más necesario cuanto menos sistemática es esa filosofía (p. VIII). El mismo Cusano advirtió (en la *Apología doctae ignorantiae*); que sus escritos necesitaban ser concordados; y los estudiosos hace años que echaban de menos una *concordancia*, o *léxicon* que hiciera sus veces (p. IX). Tan necesaria como es una obra semejante, menos cree su autor que, siendo el primero que la intenta, puede ser ésta la definitiva (p. X): modestia que honra a su autor, y que nos asegura bastante sobre la seriedad del trabajo que nos presenta. Esta obra estaba ya preparada en 1951; pero, a la espera de una edición crítica definitiva de las obras de Nicolás de Cusa —el autor había trabajado entonces sobre la edición de París, de 1514—, se retrasó hasta el presente la publicación de su trabajo.

Dada la importancia prevalentemente filosófica del Cusano, esta concordancia tiene en cuenta preferentemente los escritos filosóficos; y de los teológicos, sólo los que se refieren a los temas elegidos (p. XI; en nota, indica las obras que no ha tenido en cuenta).

Siendo su obra estrictamente una *concordancia*, el autor prescinde —pero no las desprecia— de las interpretaciones que corren acerca de la filosofía del Cusano (p. XII). Además, quiere darnos un instrumento de trabajo que nos aproxime a las fuentes, pero no que nos dispense de su uso. El mismo autor nos ofrece algunos ejemplos de las ventajas de su obra, indicando cómo, de un solo golpe de vista a la concordancia, caen por su base interpretaciones extremistas de la doctrina de Nicolás De Cusa (p. XIV); y concluye afirmando la plena ortodoxia de la filosofía del mismo (p. XV), abriendo además la puerta para una fructuosa comparación con los príncipes de la escolástica (Santo Tomás, Scoto, Suárez) que podría ser sugerente para la actual neoescolástica (cfr. M. DE GANDILLAC, *Nikolas von Cues*, Schwann, Düsseldorf), y que encontraría, en esta obra de Zellinger, un indispensable instrumento de trabajo. La innegable originalidad de Nicolás de Cusa y la actualidad que representó en su tiempo (p. XV), no sería óbice para este trabajo de actual comprensión; y en cambio justificaría la esperanza de enriquecer nuestra filosofía perenne y cristiana, actuándola cada vez más, a imitación de las actualizaciones del pasado (p. XVI).

Hemos seguido hasta aquí el prólogo del autor, porque señala bien el alcance crítico-histórico de su obra, y las posibilidades intelectuales de su uso. El autor explica el uso de su *concordancia* (p. 1), en la que ha procurado compensar la extrema parcelación de las citas, remitiendo oportunamente a los temas similares. Indica los códices y las ediciones que usa (no habiendo todavía ninguna completamente crítica, usa primariamente la de París, 1514), así como las obras de Nicolás de Cusa que ha extractado (las presenta siempre en orden cronológico, para facilitar un estudio genético del pensamiento de su autor). El contenido temático de esta *concordancia* se puede apreciar de un golpe de vista (p. 5), antes de atender a sus detalles (pp. 6-34). Un apéndice presenta, en esquema, la teoría de la sustancia (Trinitaria), y del conocimiento (humano) de Nicolás de Cusa.

La obra es digna de toda ponderación, y nos parece un modelo en su género. Como lo desea su autor, va a servir para una interpretación más exacta del pensamiento del Cusano, permitiendo que éste se interprete en la filosofía perenne —cristiana— de la que otros intérpretes —no tan exactos— lo quisieron radiar.

M. A. Fiorito, S. I.

FRANCO DÍAZ DE CERIO RUIZ, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general. (LV 547 págs.). Flors, Barcelona, 1959.

Este libro, presentado como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana, es una de las contribuciones más importantes para el estudio del gran pensador alemán.

Se ha repetido a menudo que Dilthey nunca tuvo un sistema (p. 18), se ha hablado de duplicidad de tarea o de abandono de unas tareas por otras, se le ha tachado de fragmentario y provisorio (p. 510). Su obra consistiría en un conjunto abigarrado de biografías, estudios históricos, pedagógicos, psicológicos, filosóficos y literarios. Díaz de Cerio se propone mostrar la unidad de esa obra y escoge para ello el desarrollo evolutivo de las ideas de Dilthey acerca de la Historia.

A lo largo de quince nutridos capítulos, el autor sigue paso a paso el pensamiento de Dilthey, desde los días preuniversitarios hasta su muerte, acaecida a los días preuniversitarios hasta su muerte, acaecida a los 78 años, cuando todavía estaba en pleno trabajo. Les precede un capítulo en que expone lo que se ha escrito sobre el problema del mundo histórico en Dilthey, y les sigue un capítulo de síntesis. En el capítulo I (pp. 1-16) el autor pasa revista a todas las opiniones que ha podido recoger —unas 47 en total— y llega a la conclusión de que si bien “muchos se han decidido a dar su juicio sobre el mundo histórico anunciado por Dilthey, casi nadie se ha detenido a apurar su concepto. Tampoco se puede ver ninguna línea ascensional o de continuidad en las apreciaciones sobre Dilthey” (p. 16). Su intención no es simplemente ponernos al tanto de los estudios diltheyanos, sino fundamentar la necesidad del estudio evolutivo que él va a emprender (p. 1).

Las capítulos II, III y IV exponen en detalle el desarrollo de las ideas de Dilthey desde los días finales del colegio hasta la composición de su primera gran obra, la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883), escrita a los 50 años. Estos capítulos son importantes para comprender la unidad del pensamiento de Dilthey, como la obra madura es continuación y desarrollo de sus intuiciones tempranas. Sobre todo hay que destacar el capítulo IV, en que el autor muestra cómo 8 años antes de la publicación de dicha *Introducción*, Dilthey había salido ya de los tanteos preliminares y había formulado de manera sistemática su problema filosófico en el ensayo *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* (1875). El capítulo V es un excelente resumen de los tres anteriores, que “han sido por naturaleza lentos, pues lento es el paso de Dilthey” (p. 170). El capítulo VI (pp. 187-249) consagrado a la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pone de manifiesto el nuevo paso que representa esta obra: la necesidad de una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu (p. 249). Esta fundamentación consiste en poner las ciencias del espíritu en relación con la experiencia interna total del hombre. Muchos tienen la impresión de que en los diez años siguientes Dilthey se dispersa en una serie de trabajos sobre poética, ética, pedagogía, historia de las ideas, etc. Díaz de Cerio muestra, en el capítulo VII, que estos trabajos están concebidos como la parte histórica del segundo volumen de la *Einleitung* (p. 288). Dilthey sigue avanzando, y en 1894 publica otra obra capital, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Allí aborda una triple tarea: explicación de la estructura de la vida psíquica, de la ley de su desarrollo y del problema de la individualidad. La vida se convierte en la idea central. Al explicar lo uniforme y cambiante de ella, abre las puertas para la fundamentación definitiva de las ciencias del espíritu, y consecuentemente de la Historia (p. 311). Luego de alcanzada esta cima habrá nuevos tanteos (cap. IX)

para centrarse finalmente en los problemas de la conciencia histórica (cap. X), de la estructuración del mundo histórico (cap. XIV) y de la categoría de la vida (cap. XV).

Creemos que en esta obra el autor realiza plenamente lo que se había propuesto. Algunos le reprocharán tal vez las excesivas repeticiones que hacen a veces monótona la lectura. Pero notemos que se trata de una monotonía aceptada conscientemente (p. 248), y que es indicio de uno de los méritos de esta tesis: fidelidad a Dilthey. Díaz de Cerio se propuso exponer genéticamente un pensamiento que avanza por círculos concéntricos, que en cada etapa retoma todos sus problemas avanzando solamente un poquito. No podía hacer otra cosa.

Esta tesis es además un excelente instrumento de trabajo por la bibliografía diltheyana que presenta (35 páginas). El lector encontrará valiosas observaciones sobre las obras de Dilthey y sus traducciones; y luego unos 439 títulos de estudios sobre Dilthey.

A. Gaete, S. J.

JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Teoría del Saber Histórico*. (258 págs.) Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Toda filosofía comporta una intuición y el desarrollo de la misma. No es infrecuente el que un pensador muera sin haber dado suficiente formulación y desarrollo a su intuición. Si tiene la fortuna de encontrar discípulos, ellos acabarán tal vez la obra. Este nos parece ser el caso de Ortega, que se pasó su vida anunciando cambios de rumbo en casi todas las disciplinas del saber humano. Muchos no vieron el alcance de sus ideas, porque es difícil verlo en el mero anuncio o en el escueto programa de una reforma. Pero ahora que sus discípulos llevan a cabo el programa, aparece en forma clara la fecundidad de sus intuiciones. Conviene destacar que la labor de estos investigadores es *discipular* en el mejor sentido de la palabra: se inspiran en Ortega para ir más allá de él.

Así sucede con la obra de Maravall que aquí comentamos. En ella el autor se propone dilucidar qué es el saber histórico —cuestión vieja—, “en vista de la nueva idea del saber científico que en otros campos, diferentes de la Historia, se ha ido formando” (p. 13). Los cambios ocurridos en la teoría de la física y, consecuentemente, en la teoría general de la ciencia, son los que crean el marco novedoso para volver a plantear una vieja cuestión.

La posición de muchos historiadores era hasta ahora semejante a la de Huizinga. “Huizinga, descorazonado por la inadaptación de la Historia a las leyes de la física, pretendidamente universales en su esquema formal, reduce aquélla, como ya vimos, a un fenómeno cultural. En fin de cuentas, para Huizinga, el no ser exacto equivale a no ser ciencia” (p. 52).

Pero he aquí que los fenómenos físicos mismos dejan de ser considerados como rigurosamente exactos y universales. De Broglie nos dice que hay que clasificar la mecánica de Newton e incluso la de Einstein como *antiguas mecánicas*, como “aproximaciones válidas en ciertas condiciones” (p. 41). Igualmente la noción de heren-

cia y de historia han hecho su entrada en la interpretación de los fenómenos físicos. "En las construcciones teóricas más arriesgadas el principio de irreversibilidad aparece como fundamental en la concepción del *Universo*" (p. 41). Y como si todo esto fuese poco, la aplicación de los principios lógicos básicos necesita ser revisada. Según Schrödinger, "los componentes últimos de la materia carecen por completo de *identidad*... no es un problema que dependa de nuestra capacidad para comprobar la identidad en algunos casos y nuestra incapacidad para hacerlo en otros. Es indudable que el problema de la identidad carece real y verdaderamente de sentido" (p. 53). El electrón se comporta como partícula y como onda, no sucesivamente, sino *a la vez*. Y esto es lo grave. Maravall piensa que esto no entraña una derogación de los principios de identidad y de contradicción, como podrían pensar algunos físicos, pero sí que se impone una matización (pp. 58-59).

Las consecuencias de estas transformaciones operadas en el campo de la física son las siguientes: 1º "La reducción del esquema de la ciencia natural clásica a sólo un orden parcial y cerrado de hechos (los de la física macroscópica)". 2º "El ensanchamiento del concepto general de ciencia para dar entrada a esquemas lógicos aplicables en otros órdenes de la experiencia". 3º "La necesidad de construir sistemas de principios diferentes e inasimilables para ciencias particulares que traten de captar cognoscitivamente tipos distintos de realidad" (pp. 50-51).

Esto es lo que Maravall trata de hacer. No podemos entrar aquí en el detalle de su elaboración, pero sí queremos señalar que el autor aborda los problemas a fondo —a veces repitiendo demasiado— con pleno conocimiento de lo que otros han dicho en la materia. Abundan las alusiones a los trabajos clásicos de historiografía, así como también a los escritos más recientes. Su bibliografía es amplia, no sólo por las fechas, sino también por las nacionalidades de los autores citados y por las referencias a las disciplinas afines que pueden tener relación con el tema. En resumen, un libro que aporta algo nuevo y de gran calidad.

A. Gaete, S. J.

ALBERTO MONTEALEGRE, *Formation de la Méthode expérimentale et son utilisation en Pédagogie*. (366 págs.). Nauwelaerts, Louvain, 1959.

La obra que comentamos tiene dos partes: la una, más extensa, sobre la historia —que abarca siete siglos— de la reflexión sobre el método experimental; y la otra parte, breve pero densa, sobre las aplicaciones del método experimental en la pedagogía.

El autor comienza a hacer historia allí donde constata, no sólo método científico, sino también *reflexión* sobre él; y sigue sus progresos constantes a través del esfuerzo humano por perfeccionar y precisar sus elementos básicos. Porque el método científico propiamente comienza cuando el hombre científico no se contenta con los *resultados* que, de hecho, obtiene, sino que reflexiona sobre lo que está haciendo: saber reflejamente cómo se trabaja, es el punto de partida del progreso en el mismo trabajo.

Al concluir su estudio, el autor nos dice que el progreso ha sido real, pero *no constante ni uniforme* (p. 337). Eso sí, ha sido *comunitario*, porque los hombres de una época se han apoyado siempre en las conquistas de otra época —mediata o inmediatamente— anterior: el mismo siglo diecisiete —que algunos falsamente consideran como el único científico— ha medrado de las conquistas antiguas y medievales. Por eso el autor —representativo en esto del ambiente lovaniense, en el cual ha trabajado su tesis— comienza su estudio en el medioevo (ambiente intelectual y primeros ensayos de organización del método experimental).

La conclusión es —desde el punto de vista de una sociología del conocimiento— digna de ser leída, porque enumera claramente los *factores* que se conjugan en el progreso del método científico —*praxis* del artesano, y *teoría* del pensador—; los *personajes* que descuellan (Palissy, Bacon, Pascal, Newton, Claude, Bernard, Whewell, Stuart Mill...); la *diferencia* entre arte práctico, método experimental, método positivo (todas estas distinciones son necesarias para captar al método experimental que el autor ha hecho objeto de su investigación, p. 340); y las *grandes líneas* del método experimental, y sus variantes en cada aplicación del mismo.

Aquí se inserta el capítulo especial que el autor consagra a una de estas aplicaciones —la pedagógica—, y que hemos dicho al principio que constituía la segunda parte —más breve pero densa— de su trabajo.

El autor termina su obra dejando abierta la puerta a nuevos progresos: por perfecto que sea el método experimental, tal cual el hombre de hoy lo posee, puede ser —como todo lo humano— perfeccionado más aún: "creer en una perfección definitivamente adquirida, es olvidar lo que la historia nos ha enseñado, desconocer la capacidad —indefinida— del espíritu humano y, lo que sería peor aún, rechazar al mismo progreso" (p. 341).

Como el mismo autor nos lo dice, guiado por Buysee —a quien se debe el impulso recibido, para la pedagogía contemporánea, de parte del método experimental—, de su estudio histórico acerca del método experimental, se desprenden las grandes líneas del mismo en la actualidad: hipótesis, verificación y contraprueba (pp. 281-303); y que son los elementos constitutivos de un método hacia el cual convergen todas las ciencias, y a partir del cual se diversifican sus diversas aplicaciones. Más aún, este método se diversifica de la misma ciencia, y se puede separar de ella (p. 11), constituyendo el método experimental que es el tema propiamente dicho de nuestro autor (p. 13), respecto del cual el autor hace todavía una doble prescindencia: ni lo trata filosóficamente —gnoseología y metafísica del mismo—, ni prácticamente —su técnica— sino que sigue su historia, para llegar así a su estado actual, que no tiene por qué ser definitivo. Y se toma todo este trabajo, no por el método en sí, sino por su valor para la pedagogía que, en su técnica, como ciencia que es de la naturaleza (siendo además una filosofía y un arte, p. 311), necesita de este método, de su espíritu, y de sus elementos constitutivos (p. 14). Véase el capítulo final, que resulta una preciosa introducción al tema de la aplicación del método experimental a la pedagogía. Pero, tal cual está escrito este libro —elementos genéricos característicos, y sus aplicaciones específicas a la pedagogía—, puede servir para otras aplicaciones igualmente interesantes.

El libro tiene muy buen aparato crítico, buena bibliografía —de ambiente casi exclusivamente francés e inglés— siendo crítico y sistematizador, con un plan que sigue las grandes etapas de la reflexión del hombre sobre el método experimental, fijándose en sus representantes más características; y con un estilo que resulta de agradable lectura. Por todas estas razones esta obra de Montealegre resulta una sugerente introducción y, a la vez, un excelente instrumento de trabajo. Teniendo en cuenta las limitaciones que el mismo autor ha puesto a su obra, y que hemos indicado en un párrafo precedente, este libro podrá ser completado —y deberá serlo, tanto en la reflexión gnoseológica y metafísica sobre el método experimental, como en sus especificaciones científicas— pero es, en su género, un serio aporte.

Como una de las cualidades del estilo del autor es el cuidado en distinguir matices muy exactos en las expresiones más usuales, lamentamos únicamente la falta de un *índice de temas*, que hubiera permitido aprovechar esa riqueza de precisiones.

M. A. Fiorito, S. I.

HERMANN BROCH, *Massen-Psychologie* (Gesammelte Werke). (442 págs.). Rhein, Zurich, 1959.

La obra póstuma de Broch, último volumen publicado en su *Gesammelte Werke*, es una prueba del temperamento literario del autor, apurado y angustiado por comunicarnos su pensamiento (pp. 7-12), cuyas raíces se hallaban en su alma judía, ya de por sí inclinada al culto de la responsabilidad ante la ley, convertida luego a una ley de amor —a la de Cristo— que apremiaba mucho más a nuestro autor, convencido de que poseía un mensaje para los prójimos de su generación.

El concepto que Broch tiene de una *psicología de las masas* es más amplio y totalizante que el vigente entre los especialistas de esa rama de la psicología moderna (científico-experimental); y tal vez se halla más próximo al de Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas*. Sería una teoría que tendría sus raíces en una concepción peculiar del conocimiento humano, con ramificaciones en la vida política (pp. 16-17); o sea, abarca a la vez una gama de hechos muy concretos, y las más abstractas reflexiones.

Esta obra había sido concebida por Broch (antes de que la muerte le impidiera llevarla a cabo totalmente) como tripartita: una teoría (de base) del conocimiento, una psicología (científica) del hombre, y una (meta) política de la vida humana. Por lo que se ve, esta psicología de las masas ocupaba un punto céntrico en la antropología de nuestro autor, y en su filosofía de la historia.

Digamos aquí que el trabajo introductorio de W. Rothe, que presenta esta obra póstuma, es importante; y es uno de los valores más evidentes de esta edición que comentamos: es claro, se halla compenetrado de la personalidad de Broch, y vibra con sus mismas preocupaciones. Es también interesantísima la *autobiografía* —que sigue a la *introducción*— y que fija las etapas de trabajo del mismo Broch. Notemos que la introducción del editor, y la autobiografía del autor, ocupan casi la mitad del libro; y hacen de esta edición póstuma un excelente e indispensable

instrumento de trabajo para el estudio de toda la obra de Broch. Una *postilla* del mismo editor (p. 442) explica que, en el texto editado, ha resumido cuatro ensayos póstumos de Broch, tomados de los manuscritos mecanografiados conservados en la Universidad de Yale; manuscritos que han sido retocados por el editor solamente cuando el error del autor era evidente, o cuando la corrección del lenguaje moderno lo exigía (derecho implícito en la concesión que el autor había hecho a su editor, Dr. D. Brody). Los títulos de estos cuatro escritos son: *Autobiografía o programa de trabajo* (pp. 35-236), *Ley histórica y libertad* (pp. 239-312), *¿Hay una democracia?* (pp. 315-360), y *Acerca de la situación política de nuestro tiempo* (pp. 363-441).

Dejando a un lado la necesidad que un autor pueda sentir de llamar *psicología de las masas* algo más de lo que los especialistas suelen considerar en sus estudios bajo ese título, digamos que otros autores han sentido también la necesidad de renovar el contenido de la noción de *masa*, y aún de cambiarlo: por ejemplo K. Baschwitz, en *Du und die Masse* (Brill, Leiden, 2ª Aufl., 1951, cfr. *Orient.*, 21 (1957), p. 265); o bien añadir a las características tradicionales del fenómeno llamado de *masa*, un factor propio del mundo tecnificado de hoy —y aparentemente opuesto a la noción tradicional— que es el de la *soledad psíquica* (cfr. J. B. Lotz, *Von der Einsamkeit des Menschen*, Knecht, Frankfurt, 1952). Con esto se ve la actualidad del tema de *masa*, y se insinúa la importancia que podría tener una obra como la de Broch, que es el fruto póstumo de toda una vida de reflexión sobre el *problema de la masa*, y el punto de convergencia de intereses tan diversos como los psicológicos, los históricos y los políticos, que coexistían en la atormentada —como explicamos al principio— personalidad de su autor.

M. A. Fiorito, S. I.

PEDRO C. BELTRÃO, *Vers une politique de bien-être familial: Eléments d'une normative économique et sociale de la politique familiale* (345 págs.). Université Gregorienne, Roma, 1957.

Este libro se ubica en la corriente de preocupaciones actuales acerca de la familia, y significa un notable aporte, original en algunos aspectos. Se concentra en el punto de vista social y económico. El autor es consciente de la ineficacia de una declaración de principios, si la estructura real de la sociedad sofoca la familia. Su propósito es por lo tanto presentar los elementos necesarios para elaborar una *doctrina* (plano medio entre teoría-programa concreto) de la política familiar. El problema se lo enfrenta en toda su amplia y espinosa complejidad. El aspecto ético entra naturalmente, pero como uno de los elementos. El autor ha preferido partir de los hechos para confrontarlos después con la moral social familiar y conyugal. La grande competencia del autor en ciencias sociales, económicas, filosofía y teología, unida al uso de una vastísima información y bibliografía en varias lenguas, convierte este libro en una obra fundamental en el tema. No se rehuyen los aspectos más técnicos, como el modo de financiación, y se bosquejan las consecuencias posibles y a largo alcance en la elaboración de una teoría económica.

Comienza por un estudio histórico de la evolución del problema familiar en diversos países. El núcleo de la constelación de factores que influyen, viene a constituirlo el nivel de vida, dinámicamente considerado, como aspiración a la ascensión social (p. 115).

La política familiar seguida por estos países ha sido dirigida por la preocupación demográfica, no por el bienestar familiar; y esto influye notablemente en la estructura de la política familiar. Además, si se exceptúa la sociología, cuyos estudios sobre la familia son copiosos, las demás ciencias parecen ignorar un hecho tan patente como importante: son raros los individuos que viven solos, y la inmensa mayoría integra una familia. Por esta razón las cargas familiares constituyen un verdadero *besoin social* (p. 174), y deben considerarse en toda política social; y se da un derecho a una distribución del rédito de acuerdo a esta urgencia social. Este derecho se enraza en la justicia social (p. 196), la justicia que vela por que las estructuras cumplan su cometido respecto a la persona.

Si éste es el fundamento ético, hay que centrar en la familia toda la política social. "La politique familiale possède une valeur propre, fondée sur la simple considération de la famille dans sa structure industrielle de la société actuelle" (p. 202). Es pues evidente que "cette distinction entre politique familiale et politique démographique est très importante" (p. 203). Pero como la incidencia demográfica de una política familiar puede ser notable, el autor dedica un capítulo al asunto. Estudia el problema del *optimum* de la población, el *birth control*, el deber de la procreación, la intervención del Estado. El autor termina reclamando la "creation de l'espace vital familial" para "enlever les obstacles économiques et sociaux à l'épanouissement familial, en laissant aux époux la pleine responsabilité de décider par eux-mêmes s'ils auront les enfants, quand et combien".

Queda por ver qué posibilidades hay de realizar este deseo, y a ello van los dos últimos capítulos. El primero de ellos investiga las repercusiones económicas de la política familiar, estudia y critica los diversos sistemas de financiación, las incidencias en el comercio internacional, en la economía interna según el péndulo inflación-deflación, y en la repartición según se considere el salario como costo o como rédito. Es un capítulo denso y rico en pensamiento económico. La conclusión es positiva en cuanto a posibilidades; y en lo que respecta a la teoría, la política familiar podría ser la buscada línea media entre el socialismo y el capitalismo, porque observaría el principio del primero, "a cada uno según sus necesidades", sin esterilizar la iniciativa y la libertad en que se ha desarrollado el segundo.

Esta obra tan valiosa por el enfoque global del problema, ha sido premiada por la Universidad de Louvain y por la "Liga de Familias Numerosas de Bélgica".

El lector interesado en ciertos aspectos especiales como el *birth control* y moral familiar, puede completar su información en el libro de S. de Lestapis *La limitation des Naissances* (Spes, 1959) donde prácticamente se agota el tema (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 493-497).

L. Romero Villar, S. I.

STANLEY M. ELKINS. *Slavery. A problem in American Institutional and Intellectual Life.* (248 págs.). University of Chicago Press, Chicago, 1959.

Comúnmente situamos la abolición de la esclavitud a mediados del siglo pasado. Sin embargo, en setiembre de 1956 se reunió en la ONU la "Convention supplémentaire relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage". Y el Senado de los Estados Unidos discute actualmente el derecho a voto para los negros norteamericanos del sur. El problema de la esclavitud, pues, no pierde actualidad.

Como el autor no pretende hacer un trabajo exhaustivo sobre el tema, sino plantear nuevas preguntas en forma de ensayo bibliográfico, nos introduce en lo que se ha escrito hasta hoy, principalmente en Estados Unidos. Para otros trabajos sobre el problema desde el punto de vista latinoamericano puede consultarse L. HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Univ. of Pennsylvania Press, 1952. (La edición francesa se titula *Colonisation et conscience chrétienne au XVIème siècle*. Plon, 1957).

Después de ver el índice por capítulos, conviene leer el apéndice titulado *Essay on Materials and Method*. Es el *status quaestionis* de la tesis de Elkins, y hay que tenerlo en cuenta para poder usar el libro como instrumento de trabajo. El autor explica el por qué de sus ángulos de visión, responde a críticas ya formuladas, y fundamenta las limitaciones de los distintos enfoques. Gracias a esto nos resulta más digerible su tendencia a generalizar en las comparaciones. El índice analítico —muy completo— nos llevará a los puntos particulares.

La *introducción*, como historiografía del tema, presenta un panorama de autores norteamericanos: la corriente polémica antes de la guerra de secesión, los estudios científicos a partir de Ulrich B. Phillips, y las ideas contemporáneas sobre el problema. Tomando como punto de partida algunas de estas ideas, Elkins desarrolla, en los tres últimos capítulos, otros tantos aspectos descuidados hasta ahora.

En *Institutions and the Law of Slavery*, establece un paralelo entre el fenómeno esclavista, tomado globalmente, en Estados Unidos y en América Latina. Las diferencias anotadas por Tannenbaum en *Slave and Citizen* se deben, según Elkins, a que en nuestro continente latino entran en juego tres instituciones fuertes e influyentes: el rey, la Iglesia Católica y el colonizador; mientras que en el sistema capitalista norteamericano, los dueños de las plantaciones tenían poder absoluto sobre sus esclavos, formando así un sistema cerrado. Es interesante comparar el equilibrio de las tres fuerzas sociológicas —propuesto por Elkins— con el modo de ver las cosas de Hanke, arriba citado, quien sintetiza la influencia eclesiástica y real en la persona del hidalgo conquistador. Nos parece más acertado este último autor, porque comprende mejor al español católico y regalista, y porque supera la concepción demasiado institucional, humana, eclesiástica pero no eclesial, que parcializa el estudio de la Iglesia. (Cfr. M. LENGELLE, *L'esclavage*, P. U. F. 1955, sobre la posición católica frente a la esclavitud en sus distintas etapas). De todas maneras, reconoce el autor los beneficios que obtuvieron los misioneros para el esclavo: la defensa de su vida familiar, su educación cristiana, la hermandad de todos

los hombres frente a Dios y, por ende, su participación igualitaria en los actos de culto, asociaciones piadosas, e incluso el acceso al sacerdocio. La preocupación de la Corona por la justicia en el trato del esclavo y la estricta vigilancia, constituyen para éste por lo menos un *sistema abierto*, con cierta posibilidad de recurso a una autoridad superior.

La diferencia institucional tiene como resultante un sistema legal muy distinto. Aunque no se cumpliera íntegramente ni en un lado ni en otro, nos da una visión de conjunto sobre lo que pensaba la sociedad contemporánea acerca de la esclavitud. Pero en esta diferencia, lo que interesa más al autor es el efecto consiguiente en la personalidad del esclavo. En el tercer capítulo, *Slavery and Personality*, usa Elkins las generalizaciones y comparaciones más originales y discutibles. Primero en terminología freudiana, luego dentro de la psicología sociológica de H. S. Sullivan, y por último en la llamada *Role Psychology*, explica el cambio de personalidad de los prisioneros de los campos de concentración, para poderlo aplicar a la formación de la del tipo *Sambo* en los esclavos norteamericanos. Dadas las características de constitución síquica tan dispares de unos y otros, la comparación debe limitarse a aspectos parciales, como son el infantilismo y sus causas externas. Por esto, el volumen que le da el autor resulta desproporcionado. Con todo, está en la línea de investigaciones sociológicas recientes sobre tipos de personalidad. Para nuestro intento aparece mejor el contraste. Por un lado, el esclavo sureño, despersonalizado por su dependencia absoluta del patrón, tal como los prisioneros estaban sujetos al capricho de los guardias del campo; por otro, el negro de Latinoamérica con mayor apertura institucional, favorecido en el desarrollo de su personalidad y por lo tanto en la integración a la comunidad. Y si ésta no, por lo menos le quedaba la iniciativa de rebelión organizada y duradera.

De no tener en cuenta estas diferencias entre uno y otro prototipo de esclavo, nos puede resultar inexplicable el punto de vista de la sociedad norteamericana de entonces: inhumano y atrasado en los defensores del sistema; simplista y exaltado en los abolicionistas. Elkins analiza en el capítulo cuarto, *Slavery and the Intellectual*, estas posiciones ideológicas, que en el campo práctico no fueron capaces de entenderse entre sí para evitar la guerra y llegar antes a la emancipación.

Fuera de las generalizaciones que pueden dar aparente superficialidad al libro, su documentación es cuidadosa, y Elkins mantiene la imparcialidad necesaria en un trabajo científico como éste. A través del análisis histórico, puede orientar para una mejor intelección de la polémica racial contemporánea. El valor fundamental para el lector iberoamericano es el método de comparación o referencia constante a la esclavitud en América Latina. La situación del esclavo, su mentalidad, la opinión de los blancos en las plantaciones sureñas, contrastan con nuestra cosmovisión hispánica y católica. Por eso este libro puede sernos muy útil para ubicarnos mejor ante aspectos del problema, que son la base de la guerra de secesión, y de las dificultades para la integración racial en algunos Estados de la Unión.

L. del Castillo, S. I.

REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Parthogenese der bürgerlichen Welt.* (230 págs.). Alber, Freiburg, 1959.

El autor trata de investigar sucintamente las causas y el origen de la crisis mundial que lleva a la actual situación.

En el siglo XVI, la lucha religiosa quebranta la unidad de la Cristiandad, tratando de imponer aparentemente la libertad del fuero interno contra todo intento de violación por parte de cualquier autoridad religiosa. Se consagra como norma suprema la inviolabilidad de una conciencia sagrada cuyo campo de acción va quedando reducido a los estrechos límites de la casa propia, para restringirse luego (en virtud de una pluralidad religiosa que alcanza al ámbito familiar) al cerco todavía inviolable de la propia individualidad. La persona va perdiendo sus atributos esenciales, de modo que la mera iuxtaposición de individuos no será suficiente para contrarrestar la corriente de ideas que pone en el Estado una autoridad capaz de regular el fuero íntimo.

Comienza así la formulación de una teoría del absolutismo, cuyo principio pone el autor en Hobbes. La *razón de Estado* comienza a hacer sentir su poder; y en adelante, aunque el hombre conservará aparentemente su libertad en el fuero íntimo, en la vida pública reinará como amo absoluto el Soberano.

La Burguesía, que había comenzado con un ansia de liberación, al construir el Absolutismo del Estado, estaba cayendo su propia ruina, ya que poco a poco comienza a imperar una Ideología cuya subsistencia reposa en un Totalitarismo inhumano basado en el terror.

El autor ha seguido un método sintético, ya que las 158 páginas de texto han sido aprovechadas para analizar los diversos autores cuyas doctrinas influyeron en la época estudiada.

Una abundante copia de *notas*, que ocupan 60 páginas, seguidas de *bibliografía* y un *índice* de personas, completan la edición, dando al autor la oportunidad de hacer una interpretación personal de un complejo histórico que se presta para un estudio filosófico (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 90).

V. Pellegrini, S. I.

JAKOB FELLERMEIER, *Compendio de Sociología católica.* (287 págs.). Herder, Barcelona, 1960.

La obra, dividida en tres partes, nos ofrece *los principios* básicos, sólidos, que —a la luz de la Filosofía y Teología— han elucubrado los pensadores cristianos, con Sto. Tomás a la cabeza, para interpretar *los distintos hechos* sociales.

En la primera parte, asegura el autor nuestro criterio, dándonos una fundada doctrina filosófica sobre comunidad y sociedad, relaciones entre persona y comunidad, principios estructurales de la obra social. En esta primera parte me parece de gran interés la distinción entre sociedad y comunidad; y especialmente el cap. V, en que trata el autor los principios en que se funda, o debería fundarse, el orden social cristiano.

La segunda parte, sociología especial, está dividida en cinco secciones. En la primera, se habla del orden jurídico, dando gran importancia a la noción de Derecho, sus divisiones y relaciones entre los diversos derechos: natural, positivo e internacional.

La sección segunda trata del Estado, definición y elementos que la constituyen; origen del Estado en cuanto tal, en su esencia; razón ideal del Estado en cuanto ser. Autoridad estatal, su fin, sus poderes, su fundamentación y, muy importante, sus límites; el Estado no es absoluto. Por último, formas de gobierno. Es una lástima que sólo la monarquía aparezca, en último término, como fundada por la autoridad de Dios. Para un lector poco avisado, este capítulo puede prestarse a engaños.

En las tres últimas secciones de esta segunda parte, trata el autor de la relación entre el Estado y las diversas sociedades (tercera y cuarta sección), y de un hecho sociológico de gran importancia actualmente en las relaciones de estas sociedades, el hecho económico (sección quinta).

En la tercera parte, trata el autor del orden social. Como en las partes anteriores, primero las nociones filosóficas: propiedad (de gran interés la teoría católica de la propiedad, su carácter individual, en primer lugar, luego su carácter social). Salario (importante la exposición de salario justo). Y por último, algunas nociones, que nos parecen algo tímidas, sobre el derecho a la cohesión.

Algo a propósito del título. Hemos dicho que el autor basa su obra en los principios de la filosofía católica y tiene en cuenta los de la Teología; y parte de ellos. Ahora bien, el mismo autor afirma en la Introducción (p. 16) que "la sociología es una ciencia primordialmente experimental: parte de los hechos de la vida social, los reúne, describe, analiza y ordena; se ocupa de las realidades de la esfera social, tales como son; investiga la realidad experimental en toda su amplitud, y se satisface sólo con este saber experimental. No es pues una ciencia apriorística; antes bien, su objeto es investigar e interpretar inductivamente las relaciones y leyes de la vida social concreta". A renglón seguido afirma el autor: "la sociología no se detiene en los simples datos de la experiencia, que atravesando la capa superficial de lo empírico, llega hasta el fondo y se plantea radicalmente, más allá de lo empírico, problemas sobre el origen, sentido, fin y norma de la vida social del hombre. Es también, por consiguiente, una ciencia metafísica, explica la realidad social por sus últimas causas". Pero, continúa el autor, "no son éstas sus únicas características". "La sociología no se ocupa del orden social por un simple interés especulativo, sino que persigue un fin práctico. La sociología debe mostrar no sólo cómo son de hecho la conducta y la vida sociales, sino cómo deben ser; es pues una ciencia normativa". Por eso, concluye el autor, "la sociología abarca tres funciones que determinan su articulación en tres ramas de ciencias: las ciencias sociales, la filosofía social y la ética social". Luego nos da una definición que abarca estas tres ramas y en la que afirma lo siguiente: "La sociología es la ciencia que explica, a partir de sus fenómenos, la esencia de las relaciones sociales". Luego "el centro de la sociología lo llena la Filosofía social"; y como el método fenomenológico no sobrepasa nunca el mundo de los fenómenos, la sociología filosófica necesita trascender el mundo fenomenológico, basándose en principios metafísicos".

Naturalmente hemos tratado de hacer notar la contradicción que estas afirmaciones suponen. Si la Sociología la define el mismo autor como una ciencia empírica que trata de explicar las relaciones sociales a partir de los fenómenos, y si la Filosofía social es una rama de la Sociología, debe partir de los métodos de ésta, partir de los fenómenos, y no de presupuestos o enfoques filosóficos determinados, ni basarse en principios metafísicos. Nos parece obvio por eso que el autor no debería titular su obra "Compendio de Sociología Católica", pues en realidad usa un método actualmente distinto del de la Sociología.

Aparte de este pequeño error de título, que creemos sin embargo cuestión de cierta importancia, nos parece que la obra de Fellermeier es un magnífico tratado doctrinal filosófico de Sociología, donde cualquiera de nuestros lectores puede encontrar la totalidad de los principios cristianos, con los que podrá apreciar y juzgar los problemas que hoy agitan nuestro mundo.

L. Andrade, S. I.

OSWALD VON NELL-BREUNING, *Kapitalismus und gerechter Lohn*. (192 págs.). Herder-Bücherei, Band 67, Friburg, 1960.

En una colección donde hay nombres famosos —Guardini, Stein, Chesterton, Green, Rahner— este libro de Nell-Breuning añade brillo a la serie, siendo además el primero técnicamente social, ya que uno anterior (WERNER PANK, *Der Hunger in der Welt*) no lo es tan específicamente como el presente.

En el prólogo advierte el autor que se trata de una reedición que agrupa 4 folletos publicados en otra colección: pero la presente edición ha sido revisada y actualizada.

No es tarea fácil fijar la posición teórica correcta acerca del *justo salario*. El amplio conocimiento que Nell-Breuning posee de la economía moderna, su justa fama de consejero de los círculos dirigentes de la economía alemana y del mundo del trabajo, lo capacitan para tratar con concisión y acierto todos los problemas que el *capitalismo* plantea respecto a la justa distribución del producto social.

También da su respuesta al interrogante que con frecuencia se pone el mundo obrero sobre si la Iglesia está a favor o en contra del Capitalismo. Es indudable que, entre un *Capitalismo libre* y un *Comunismo totalitario*, la Iglesia opta por el primero; ya que en las circunstancias presentes no hay otra posibilidad de opción.

Pero entre el Capitalismo y algo mejor que el Capitalismo, la Iglesia optaría por lo segundo. Le toca pues a todos los cristianos, en cuanto ciudadanos de lo temporal, la tarea de buscar eso mejor que el *actual Capitalismo*.

Si la falla lógica del Comunismo consiste en interrumpir sin razón el progreso dialéctico, una vez que se ha llegado al Estado Comunista, también el Capitalismo cae en la misma inconsecuencia al negar prácticamente la posibilidad de un sistema que, sin ser totalitario, supere al Capitalismo y lo mejore. Esto es negar al hombre la capacidad de progreso casi indefinida que tiene, y que lo faculta para la investigación y la superación, aunque ahora no podamos ver todavía con claridad en qué estribaría una posible superación del Capitalismo.

No podemos expresar mejor nuestro juicio que diciendo que *Kapitalismus und gerechter Lohn* es un libro que deseáramos ver traducido, ya que contribuiría no poco a disipar errores y prejuicios muy comunes en nuestro medio.

V. Pellegrini, S. I.

ALBERT LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*. (265 págs.). Hueber, München, 1957.

La presente obra se la puede considerar como un feliz complemento de la teología fundamental del mismo autor (cfr. Schol., 32 (1957), pp. 591-592), que posee sus mismas características de estilo, y le han valido la aprobación de sus colegas en la especialidad: lógica en la concepción del plan, distribución ordenada del material, claridad en el lenguaje, aparato crítico, doctrina sana y sólida y, a la vez, abierta a la nueva problemática.

El título indica las dos partes del tratado: esencia (fenomenológica), y verdad (metafísica) de la religión. El capítulo que dedica a establecer las diferencias entre la religión por una parte, y por la otra la filosofía, la ética y el arte, nos parece importante. También la distinción entre lo esencial del acto religioso (capítulo 2), su psicología (capítulo 3), y sus formas concretas (capítulo 6). Casi toda la segunda parte trata de la existencia de Dios: historia de sus pruebas (capítulo 3), prueba cosmológica (capítulo 4) y axiológica (capítulo 5). En esta última, algún crítico ha echado de menos una exposición más directa de la misma prueba, objetando que el autor más bien se dedica a insistir en que *debe ser* metafísica, y cuáles serían entonces sus características.

Esta última parte es, a pesar de lo que diga ese crítico, digna de atención, sobre todo en lo que se refiere al principio de finalidad, distinguiéndolo de la ley de la finalidad (p. 248). Es extraordinaria la claridad del análisis de los términos, y la exactitud con que los distingue —usando del artificio tipográfico de la bastardilla para concentrar la atención del lector en ciertos términos precisos—, así como nos satisface plenamente la importancia que le atribuye a este principio en la metafísica humana, y la insistencia que el autor pone en que se debe buscar la prueba más metafísica que nos sea posible acerca del mismo (p. 252).

El libro, como obra de un filósofo cristiano, queda abierto al aporte de la revelación, de la que trata más de propósito en las obras que ya tiene escritas de teología fundamental. Los dos índices, de nombres y de materias, facilitan la consulta de este precioso —aunque relativamente pequeño— libro.

La limitación que el autor pone a su intelectualismo metafísico, al decir que el hecho religioso afecta a todo el hombre —y no solamente a su inteligencia—, es acertada; pero puede no ser apreciada en su justo alcance. Por ejemplo, Hessen, en su crítica a esta obra (cfr. Deutsche Lit. Zeitung, 84 (1959), cc. 785-786), aprueba demasiado calurosamente esa limitación; pero su aprobación nos hace sospechar que no ha entendido, en su justa medida, el alcance de la misma. Para nosotros —como para Lang—, el intelectualismo no es todo el hombre; pero tampoco una parte

como otra cualquiera, sino el punto de partida de la reflexión filosófica, también de la que busca a Dios. Por eso hace muy bien Lang al insistir en la validez intelectual del principio de finalidad (aunque no se detenga en mostrarla, cfr. Zeitsch. f. kat. Theol., 80 (1958), pp. 464-465).

Cuando se reflexiona sobre el hombre, la reflexión —ni siquiera la religiosa— no puede darse por terminada mientras no se llegue a su inteligencia (cfr. S. Tomás, I, q.82, a.4, ad 1; De Ver., q.22, a.12, ad 2. Véase el comentario a estos textos, fundamentales para el intelectualismo tomista en Ciencia y Fe, VII-29 (1952), pp. 54-58). Pero una vez hecha a fondo la reflexión, si ésta es religiosa, debe traducirse en una entrega personal, y no meramente intelectual, al objeto último de esta reflexión, que es Dios en persona. Por eso decíamos que la inteligencia es punto de partida —no psicológico, sino metafísico—, y no término de llegada en el acto religioso como tal.

Detalles metódicos de esta obra que comentamos, los hemos dado en una entrega anterior de esta revista (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), p.556).

M. A. Fiorito, S. I.

WALTER STROLZ, *Der Vergessene Ursprung*. (168 págs.). Herder, Friburg, 1959.

Presagiada ya en un artículo publicado en Stimmen der Zeit (Der Vergessene Ursprung zur Transzendenz des menschlichen Daseins, 158 (1957); pp. 429-438), la presente obra es un nuevo aporte a la problemática filosófica contemporánea, que está dedicando parte de sus mejores esfuerzos a la consideración de las dificultades y soluciones posibles que presenta y exige la técnica en la vida humana. Está dividida en cuatro cortos capítulos, en los que se va pasando de un planteo histórico-científico hacia las consideraciones filosóficas, para arribar al fin a conclusiones propiamente metafísicas. El primero es pues una descripción somera de las principales cabeceras de puente que la nueva física ha tendido sobre nuestro tiempo, dedicando algunas páginas previas a la concepción newtoniana. El cap. II trata los *apriori* filosóficos de las distintas posiciones científicas. Merced a los resultados del II, el cap. III puede ya moverse en un campo totalmente filosófico: está dedicado al análisis del pensamiento moderno, desde sus albores en Nicolás de Cusa hasta Hegel. Sin duda el más interesante es el capítulo IV, levantado sobre los anteriores: una verdadera *antropología metafísica* que sitúa al hombre por tres coordenadas fundamentales. El hombre es, primeramente, un espíritu histórico abierto al ser, que pertenece al ser. Histórico por su inserción en la espacio-temporalidad, en la que se encuentra no como en un tablado donde ha de representar, sino injertado esencialmente, de tal modo que “el hombre encuentra su abertura al ser en su concepción histórica” (p. 132). Inversamente podríamos decir que tal modalidad histórica del hombre es posibilitada solamente por su ser espíritu-encarnado, esto es, ser-en-el-mundo y ser-trascendiendo mundo simultáneamente. De tal manera que la historia es “el estado de prueba de la libertad, adjudicado al Dasein humano: lugar indispensable a partir del cual el hombre puede y debe decidir libremente en

favor de tales o cuales pensamientos y acciones, a fin de determinar el modo concreto de su abertura al Sein schlechthin" (p. 143).

En cuanto que el hombre, histórico, se sitúa frente al ser que se desarrolla históricamente; no puede llegar a una posesión simultánea de la verdad en toda su plenitud; lo cual no significa que la verdad sea relativa, sino histórica, es decir que la esencia permanente de la verdad recibe en cada período su forma histórica concreta (p. 130). Como ya se hiciera notar anteriormente (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 80-81) y conforme se puede apreciar por tales consideraciones, Strolz se ubica en la corriente antropológica metafísica de Karl Rahner, a quien sigue en algunos pensamientos fundamentales: toda la realidad suspira por participar del conocimiento y del amor. Y ya que no puede hacerlo como conocedor, al menos lo desea como conocido, esto es, penetrando en la luz del verbo (p. 141).

Luego considera Strolz la posición del hombre ante la civilización técnica. El hombre se encuentra frente a una naturaleza despotencializada, desencantada, en cuanto que le ha robado todo lo que poseía de misterioso (p. 145). El autor no vacila cuando propone la causa de este haberse perdido el hombre frente a la técnica: el hombre ha perdido lo que sería propiamente una óptica ontológica de su existencia. Ya se nos había advertido que solamente es posible un "llegar hasta sí mismo" por medio de una toma de posesión del pasado y una audaz consideración del futuro, trascendencia que únicamente permite la dimensión del Sein schlechthin (pp. 133-134). Ahora agrega que el fundamento esencial de la técnica moderna no es propiamente lo técnico, sino la concepción de ser que ha dominado el pensamiento contemporáneo (p. 147). Siguiendo a Heidegger, afirma el autor que "por lo mismo que cada vez con mayor intensidad acontece el descubrimiento del ente en y por el operar humano, en esa misma medida cae en olvido el apriórico horizonte abierto del Sein schlechthin" (pp. 154-155). Es decir que el hombre, en vez de acatar reverente al Ser, lo ha trasmutado en entes, y se ha apoderado de ellos sumergiéndose en ellos, haciéndose uno de ellos. La hybris de pretender instaurarse amo del universo lo ha convertido en esclavo. El hombre ha ganado al ente, pero ha perdido el Ser. Pero existe una solución: el hombre tiene la posibilidad de negarse a la técnica, esto es, no contentarse con el uso y aprovechamiento de todas las cosas, sino tomar distancia, llegar a considerarlas en lo que son; dejarlas simplemente ser, permitiéndoles descubrir su esencia al espíritu contemplativo (p. 150). La condición de posibilidad de esta negación es la calma, paz interior, Stille. Ella es el lugar para el descubrimiento de la profundidad esencial del Dasein. En ella aparece el tejido de la realidad en una luz hasta entonces desconocida, la luz del Ser. Ella es la que permite al hombre un retorno auténtico a la naturaleza para redescubrir, habiéndose liberado de las ataduras de un pensamiento contrahecho, que el ente es (p. 151).

No siendo este lugar apropiado para polémicas, prescindo de la asunción y utilización hechas por Strolz de algunos trazos de la ontología heideggeriana. Es interesante notar, en cambio, la similitud de enfoque que puede encontrarse entre algunos elementos de esta obra y la de J. B. Lotz, *Von der Einsamkeit des Menschen*. Dedicando éste mucho más espacio al planteamiento fenomenológico de la situación espiritual técnica, aspecto que Strolz no toca, ya que su planteo se efectúa a partir

de los fundamentos filosóficos de las ciencias naturales de hoy, coinciden sin embargo en proponer una solución por el retorno del hombre al Ser, siendo Lotz más existencial en su expresión. En vez de la *Stille*, Lotz ubica el re-encuentro con el Ser en la soledad, *Einsamkeit*, a la cual se llega a través de un corte con la exterioridad, de un recogimiento e interior renovación.

Strolz resulta al cabo optimista en su visión del mundo técnico. Este no es sino la visible conformación del desarrollo que sufre el mundo determinado por el pensamiento (p. 155); es el más notable acontecimiento en el proceso de la auto-creación del hombre (149).

Finalmente el autor nos habla del misterio del hombre. Ese misterio es su posibilidad de trascendencia. El hombre puede afirmar el ser. Pero también puede huir de él y aniquilarse volcándose en la multiplicidad de los entes, encubriendo esa tendencialidad esencial hacia el Sein schlechthin (p. 159). El hombre es pues *cuestión ontológica*, en la cual el Ser, que no es ente, está siempre presente. Y porque el hombre está abierto al Ser, está también delante de Dios, porque "solamente Él puede ser el origen infinito de esa realidad espiritual finita que es el hombre" (p. 163). En el hombre pues, más que en ningún otro ente infrapersonal, se revela el carácter místico objetivo de las cosas, su tendencialidad hacia el Misterio infinito que todo lo abraza y penetra (p. 164). Recaemos así en la consideración del carácter histórico del hombre, que le otorga su posición regia frente al mundo: "No se dan dos historias desarrolladas en campos separados, una del mundo y otra del espíritu, sino que la verdadera historia es la historia del espíritu personal manifestándose libre en el mundo. Su plenitud es sentido de toda la otra realidad mundana, y de él participan todos los entes infrapersonales" (p. 165).

Strolz retraza pues en esta obra la auténtica imagen del hombre, adentrándose hasta la olvidada fuente ínsita de su actividad y plenitud. En tal sentido propone también indirectamente una solución a la tragedia del hombre perdido entre las cosas, tecnizado. Estos puntos de vista pueden completarse con una obra devenida clásica en el tema, *Streit um die Technik*, de F. DESSAUER (Frankfurt, 1958), quien remarca optimísticamente la posibilidad de salvación del hombre, no ya a pesar de la técnica, sino en y ayudado por la técnica misma. Los estudios del P. Chenu (*Pour une théologie du travail, du Seuil*, 1955) nos pueden orientar sobre el aspecto teológico del problema.

Horacio Simian, S. I.

HEINRICH LANGE, *Geschichte der Grundlagen der Physik*. Band I, Die formalen Grundlagen: Zeit - Raum - Kausalität. (356 págs.). Albert, München, 1954.
GERHARD HENNEMANN, *Naturphilosophie im 19. Jahrhundert*. (122 págs.). Alber, München, 1959.

La obra de Lange es el fruto de 25 años de magisterio y estudio en la materia de la física teórica —en el Instituto que dirige en la Universidad de Colonia—: partiendo de las categorías filosóficas kantianas de espacio, tiempo y causalidad —en cuya deducción se entretiene en la primera parte, como se puede ver en el

índice de capítulos— (cfr. *Kantstudien*, 46 (1954-1955), pp. 368-374) no se reduce a exponer las concepciones estrictamente científicas —como tal vez podría hacerlo pensar el título de la obra—, sino que más bien hace la *historia de las ideas* que han regido el desarrollo de la ciencia.

Lange conduce al lector desde los fundamentos del pensar griego, hasta el concepto cristiano del *Logos*; y hace ver la importancia que tuvo, para la configuración definitiva del pensamiento físico, el encuentro del pensar griego con el cristianismo. Su tesis final es que “el futuro desarrollo de la ciencia depende de su liberación de lo que hasta hoy ha sido su fundamento ideológico: el *concepto griego del logos*; y que se vuelva hacia un concepto más abierto y rico, que se funda en último término en el cristianismo y en su *concepción cristiana del logos*, que ha encontrado su primera expresión verbal en los primeros versículos del prólogo de San Juan” (p. 3).

Con esto queda suficientemente subrayada la riqueza espiritual de este libro, que trasciende las categorías filosóficas y científicas, sin dejar de moverse de continuo en ambos ambientes. Tal vez por eso el autor expone con soltura su propia opinión, a veces demasiado apodóctimante, frente a otras opiniones científicas o filosóficas (cfr. A. Wenzl, en *Deutsche Lit. Zeit.*, 77, (1956), pp. 292-295). Razón de más para considerar este libro como un instrumento —o fermento— de trabajo en cualquiera de las disciplinas que toca: ciencias, ontología, metafísicas, e historia de la cultura.

La *bibliografía* es sólo una selección de las obras usadas en el curso del trabajo —muy bien escogidas, por lo demás—, algunas de las cuales ya tienen su propia y casi exhaustiva bibliografía. El índice de los nombres y temas —muy detallados sus subtemas— facilita la consulta de esta obra.

La segunda parte de esta misma obra, sobre impulso, energía y acción, tendrá el mismo estilo de *historia de las ideas* que han influido en la elaboración de la ciencia respectiva.

* * *

La otra obra, de G. Henneemann, entra más exclusivamente en el ambiente filosófico, limitándose además al siglo XIX; y se nos antoja una especie de *antología* de concepciones o filosofías de la ciencia, que se han ido sucediendo en ese siglo tan rico en personalidades que aún hoy influyen.

El autor pone su obra en la línea de otra muy anterior de W. von Siemens (1886); y advierte, en las palabras preliminares, lo que le debe a la obra similar de H. Schimank. Sabe que su presente obra, por su volumen reducido, no puede pretender ser definitiva; pero ve en ella una preparación remota a otra más extensa sobre el mismo tema, que él mismo —si otro autor no se le adelanta— tal vez publique algún día. En las mismas palabras preliminares, llama la atención sobre el influjo que le atribuye a la filosofía idealista o romántica de la naturaleza —cuya cabeza es Schelling—, para el actual desarrollo de la física como ciencia exacta (a través de Oersted, Faraday y Fechner).

Los capítulos son como *ensayos* que se suceden —con el inconveniente, que el mismo autor admite, de ciertas repeticiones—. Dos de estos ensayos hacen de introducción: el uno, sobre el problema de la historia de la filosofía de la física; y el otro, sobre sus presupuestos históricos. Los otros diez ensayos tratan de Galileo y su significación, de la metafísica idealista de la naturaleza, de diversos aspectos

—científicos, y filosóficos— del siglo XIX, y de sus personalidades más descollantes (Galileo, Oersted, Mayer, Lambert, y el grupo de G. Th. Fechner, H. Lotze, W. Wundt y E. von Hartmann). El último ensayo trata de von Humboldt como investigador de la naturaleza.

Una breve bibliografía, completa la dada en las mismas notas al texto. Sigue un epílogo, en cuatro párrafos breves; a lo que sigue un excursus sobre la experimentación, y otro sobre el problema del tiempo.

El valor principal de esta obra radica en la *visión de conjunto* que nos ofrece de la filosofía de las ciencias *del siglo XIX*: visión de conjunto que, a veces, se echa de menos en los especialistas de la ciencia, y cuya falta dificulta tanto sus relaciones cordiales con la filosofía.

En general, es una obra que *más bien insinúa* lo que debería desarrollar una obra que pretendiera tratar a fondo el tema. La documentación es realmente buena, y hace desear que su autor tenga tiempo —es típico del mismo el tomarse tiempo, para plantearse bien a fondo los problemas, antes de resolverlos: cfr. Schol., 33 (1958), p. 467— hace desear, decíamos, que tenga tiempo para realizar, él mismo, la obra que aquí se halla casi preparada.

Téngase en cuenta la relación que existe entre la concepción de la historia de la física que supone Henneemann (pp. 13, 17), y la del autor que hemos comentado precedentemente (cfr. Schol., 35 (1960), p. 127). No es casual que nuestro autor, en unas palabras preliminares, recuerde agradecido la presencia operante de Lange en la redacción de esta obra.

A. M. Fiorito, S. I.

WALTER GERLACH, *Physik* (Fischer-Lexicon, n. 19). (407 págs.). Fischer, Frankfurt, 1960.

JOACHIM HELLMER, *Recht* (Fischer-Lexicon, n. 12). Fischer, Frankfurt, 1959.

HEINRICH RITTERSHAUSEN, *Wirtschaft* (Fischer-Lexicon, n. 8). (363 págs.). Frankfurt, 1960.

El desarrollo extraordinario alcanzado por la física nuclear —sobre todo en sus aplicaciones técnicas— hace que la calle esté llena de noticias y narraciones cuya apreciación exacta supone ciertos conocimientos científicos que la escuela actual no ofrece —ni tal vez nunca pueda ofrecer—. De aquí la necesidad de ciertos libros, escritos por especialistas, que aseguren a los no especializados la seriedad y exactitud de un contenido que se mantenga dentro los límites de un volumen que pueda estar en las manos de cualquiera, y que ofrezca las nociones, principios y hechos fundamentales de la física contemporánea. Tal es el objetivo del *léxico* del que sale garante el Prof. Dr. W. Gerlach, y su Instituto científico de Munich: un buen porcentaje de temas los ha redactado él mismo (p. 5), confiando los demás a un grupo reducido de compañeros de trabajo o colegas.

La física nuclear —como nos lo advierte el autor en la introducción— no es el núcleo de la física, sino sólo una parte de la misma, que no puede pretender que todas las demás se le subordinen, y que depende, en sus métodos y experiencias,

de las otras partes. De aquí que, aunque reconozca el desarrollo actual de la física nuclear, el autor no se haya limitado a exponerla, sino que ha tratado de situarla dentro del conjunto de toda la física moderna, atribuyéndole el lugar que le corresponde.

Este léxico no llega a ser una obra de consulta —ni lo pretende, dado el volumen previsto dentro de la colección—, pero no por eso se reduce a ser un manual o libro de texto. Se nota en la elección de las *palabras-claves*, en la extensión que se concede a su respectivo desarrollo, y en los tecnicismos —y aún fórmulas matemáticas— que se emplean en la exposición. Aquí se halla el trabajo principal del autor principal de este léxico, que supone dominio de la materia, y conocimiento de obras similares, mejores o no tan buenas.

La *bibliografía* responde al mismo criterio, y ha tenido en cuenta las posibilidades de consulta de un alemán común. Además de una bibliografía general, para el conjunto de los temas —libros y revistas—, tiene una especial para cada artículo o *palabra-clave* (aquí se citan las monografías más especializadas).

El *registro*, muy detallado, facilita la búsqueda rápida de los temas que ocurren.

Conocemos obras similares de otros ambientes: por ejemplo, en Francia existe la *Collection Armand Collin*, con sus secciones científicas sobre matemáticas, física, química, etc., que presenta monografías sobre temas; y la materia la desarrolla en capítulos temáticos (con una bibliografía sumaria al final de cada tomo, que tiene también tamaño de bolsillo). Cada monografía —confiada a uno o varios autores— introduce con seriedad en cada tema, no ahorrando las expresiones técnicas (tenemos a la vista, por ejemplo, la obra de TH. KAHAN, *Physique nucléaire*, Collin, Paris, 1958, 220 págs.), pero siempre con explicaciones para los principiantes. La obra alemana que comenzamos a comentar, ha preferido el estilo de léxico, con sus *palabras-claves* (en lugar de sus capítulos), y sus referencias interiores, propias de los léxicos alemanes (las flechas en el mismo texto); y ha ganado con eso en facilidad de consulta.

* * *

Hellmer es el responsable del *léxico sobre derecho*. Se fija más bien en lo positivo del derecho (o mejor, de los derechos), fuera del artículo especial que le consagra a la filosofía del derecho (en que más bien hace una historia de la misma). En cuanto al estilo, se puede decir que imita al que acabamos de comentar, y que constituye el *estilo del Fischer Lexicon*.

Lo mismo podemos decir del otro *léxico sobre la economía*, a cargo de Rittershausen, que completa los ya publicados en la misma colección, sobre *Sociología y Estado y Política* (dirigidos respectivamente por R. König, y Fraenkel-Bracher). El autor se extiende, en la introducción, exponiendo el criterio especial que lo ha guiado en la redacción de este léxico (por tratar de la economía, que tiene sus características especiales, sobre todo la actual economía mundial). El éxito de la primera edición (en sólo dos años, ha tenido que aparecer esta segunda, retocada por su mismo autor) dice bien a las claras que ha sido bien acogida por los lectores a los cuales se dirigía.

M. A. Fiorito S. I.

REGIS JOLIVET, *Metafísica*. (433 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1959.

— *Moral*. (499 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1960.

Estos dos volúmenes forman parte del *Tratado de Filosofía* del conocido autor francés, que se añaden al de *Psicología* (cfr. Ciencia y Fe, XI-48 (1956), pp. 102-103), y preceden la publicación del que tratará de *Lógica y Cosmología*. Dentro de este Tratado completo, el de *Metafísica* ocupa un lugar céntrico —y estratégico— respecto de todos los demás, también respecto de la *Moral*: en esto su autor se muestra fiel a la tradición escolástica y tomista, a la vez que se capacita para enriquecer dicha tradición con los aportes metafísicos del pensamiento actual.

Es interesante notar que, en la misma *Metafísica*, se hace patente la característica típica de nuestro autor: su inquietud por integrar las corrientes modernas con lo antiguo, sin salirse de la más pura ortodoxia tomista. De modo que los resultados de otros estudios más circunstanciales —sobre todo, sobre autores modernos independientes como Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, etc.— en cierta manera influyen en la redacción de su tratado de filosofía, al influir en su misma metafísica. Esta misma impresión les causó a los críticos —también a los especialistas— esa obra, tan reducida en volumen, que lleva el nombre de *Curso de Filosofía*, que compendia este tratado que estamos comentando (cfr. Arch. de Phil., Supp. bibl., XIV, pp. 43-46).

Entrando más en la estructura de estos volúmenes que comentamos, creemos que es una ventaja —sobre todo para el ambiente universitario al que se dirigen— el que nuestro autor no ahorre referencias bibliográficas (el editor ha tenido la buena idea de poner, al final, una *bibliografía* adicional en español, respecto de las obras citadas por el autor en el texto). Los *índices* de nombres propios, que cada volumen lleva, facilita la consulta de esta documentación.

En cuanto a la temática, la *Metafísica* —como era de esperar de un autor que se profesa estrictamente tomista— incluye no sólo el tratado del ser, sino también el de Dios, Ser Subsistente (cfr. Arch. de Phil., XVII, Supp. bibl., pp. 14-19). En cambio, no creemos que a todo tomista le agrade el lugar que el autor le atribuye a la crítica del conocimiento —así como el apartarse tan decididamente de Gilson, p. 41: en esto, el tomista, que es Jolivet, ha sabido aprovechar, dentro del espíritu del tomismo, lo que nos ha enseñado la historia de la filosofía contemporánea. Sobre el mismo tema, téngase en cuenta que nuestro autor ha escrito un trabajo especial, titulado *Le Tomisme et la Critique de la Connaissance*.

La temática de la *Moral* nos parece más personal y actual en la parte que el autor llama de moral social, y que subdivide en dos: moral interpersonal, y moral doméstica y política.

Para la consulta rápida de este tratado, recuérdese el *Vocabulario de Filosofía* (seguido de un cuadro histórico de las escuelas de filosofía, Desclée, Buenos Aires, 1954): con este vocabulario, podemos decir que el *Tratado* se convierte en un *diccionario*, sin dejar de ser una *suma de filosofía cristiana*, sobre todo para quien pueda consultar las mono.

Hoy por hoy, nos parece un libro ideal para el universitario de nuestro medio,

por la seguridad de su doctrina, y por sus relaciones constantes con las doctrinas actuales (cfr. Bull. Thom., 6 (1940-1942), pp. 182-185).

M. A. Fiorito, S. I.

MARCEL REDING, *Der Aufbau der christlichen Existenz*. (234 págs.). Hueber, München, 1952.

— *Philosophische Grundlegung der katholischen Moral-Theologie*. (216 págs.). Hueber, München, 1953.

RICHARD MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*. (190 págs.). Hueber, München, 1954.

El autor, profesor de teología moral, y conocido por sus estudios sobre el tema del *valor moral* y sobre el *ateísmo marxista*, se coloca decididamente en la línea del personalismo, con las características que este movimiento tiene en el ambiente alemán (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 77-78; Schol., 28 (1953), pp. 284 y ss.), y las propias de la corriente moderna que trabaja por la renovación y reestructuración de la teología moral y de la vida cristiana: los nombres de Tillmann, Steffes, Guardini, von Balthazar, a quienes el autor, en su prólogo, atribuye la concepción del cristianismo cuyas consecuencias éticas va a exponer, dicen bien a las claras su filiación intelectual (cfr. F. BÖCKLE, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, en *Fragen der Theologie Heute*, Benzigen, Einsiedeln, 1958, pp. 425 y ss.).

La primera de las obras que comentamos, más filosófica (aunque siempre en el ambiente teológico al que pertenecen estos libros), profesa un sano existencialismo, que acentúa la historicidad del hombre; y, por tanto, también de su ética, respetando suficientemente, a los ojos de un lector cuidadoso (cfr. Orient., 20 (1956), p. 67), la objetividad de la misma. Para hacer evidente este equilibrio, el autor, ya en la primera parte de su obra, trata su tema en los siguientes capítulos: 1. *Historicidad* de la existencia cristiana; 2. que no implica la afirmación del llamado *relativismo*; 3. porque existe en el hombre un elemento *metahistórico*, que es su relación esencial a Dios; y sin el cual —nótese la importancia de esta afirmación, que equivale a la negación radical de todo relativismo metafísico— no sería posible ni siquiera la historia. La segunda parte trata de la disponibilidad natural del hombre respecto de un orden sobrenatural (capítulo cuarto), al cual Dios, de hecho y por tanto libre y gratuitamente, lo eleva; y en el cual el hombre dialoga de persona a persona con Dios (capítulo quinto y sexto). La tercera parte trata de Cristo, que posibilita un diálogo más íntimo por su encarnación, pasión y muerte (capítulo séptimo), y que crece por la fe, la esperanza y el amor del hombre (capítulo octavo), que cambian radicalmente la existencia natural humana (capítulo noveno: nótese aquí los esfuerzos del autor por explicar las relaciones de la naturaleza y de la gracia, en la larga nota de las pp. 154-157). La cuarta parte trata tres problemas específicos de la existencia cristiana: fe y razón (capítulo décimo), libertad y gracia (capítulo undécimo), y fe personal (capítulo duodécimo). El plan, como se ve, es teológico, así como es teológico el ambiente en que se mueve

de continuo nuestro autor (cfr. Irenikon, 29 (1956), pp. 223-224; Rev. Phil. Louv., 51 (1953), pp. 487-492), sin negar por eso que el autor tenga siempre en cuenta una concepción filosófica de base (recuérdese su estudio fundamental, sobre la esencia del bien moral, *Metaphysik der sittlichen Werte*, Schwann, Düsseldorf, 1949).

La impresión que en general deja la lectura de este libro, es ser una reflexión personal sobre el tema genérico de la *existencia cristiana*, tal cual ella se nos manifiesta en las fuentes de la revelación —sobre todo en San Pablo—; y en la que se explicitan preferentemente las actitudes humanas que constituyen la *estructura ética* del cristianismo, como lo indica expresamente el título del libro.

El otro libro que comentamos, titulado acertadamente *Fundamentación filosófica de la teología moral católica*, entre en mayores detalles; pero aún éstos son *estructurales*, por así decirlo (o fundamentales, como dice su título). Los detalles que más llaman la atención en esta obra, son históricos, y reflejan el conocimiento que el autor posee de los representantes de la filosofía actual que más han contribuido a la renovación de la ética y, por tanto, de la teología moral (Kant, Scheler y Hartmann), a quienes nuestro autor hace dialogar de continuo con Santo Tomás de Aquino. Por eso, como un crítico lo ha advertido (Ant., 30 (1955), pp. 330-331), esta obra podría llamarse una exposición de la ética de Santo Tomás; ética que, como lo quiere demostrar nuestro autor, está implicada en su teología moral de tal manera que es inseparable de ella (el autor atribuye a influjo protestante la separación, que nota y critica en otros moralistas católicos, de ética y teología moral, p. 207; cfr. Rech. Sc. Rel., 43 (1955), pp. 472-473).

Para mayores detalles de la teología moral, nuestro autor se remite a otros volúmenes, que anuncia en el mismo prólogo (p. XV), y que constituirán un manual de teología moral (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 554-555), a cargo de diversos especialistas.

De estos anunciados volúmenes, acabamos de recibir uno, el escrito por Mohr: ya hemos indicado, en la anterior entrega de esta revista, las características generales de esta obra. Señalamos ahora su capítulo cuarto, titulado acertadamente *Das Mysterium als Kern des Ethos* (pp. 43-46), porque nos parece importante en el planteo del autor (cfr. Ant., 30 (1955), pp. 334-335), que trata de buscar lo positivo de las religiones no paganas (cfr. prólogo; respecto de la actualidad de este planteo, cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 389-390). El mismo prólogo, al recalcar la importancia del factor histórico en el cristianismo, nos explica el lugar que ocupa, en todo este *manual de teología moral*, la introducción de Reding que hemos comentado al principio. En cuanto al lugar del estudio etnológico de Mohr, véase la tesis de Reding, titulada *Das ethnologische Problem der Offenbarung*, en el XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas (Actas, vol. XI, pp. 110-113).

Sería interesante reflexionar sobre el alcance que el autor atribuye, en el mismo prólogo (p. VI), y, por consiguiente, a lo largo del libro, al *factor experimental* en la *formulación* de las normas morales: queremos decir que el autor parece insinuar la existencia de una especie de *inducción moral*, a través de diversas experiencias realizadas en diversos pueblos, que convergieran en el descubrimiento de normas cada vez más universales. Sin negar la naturalidad y, por tanto, la inmu-

tabilidad de las leyes morales, podría entonces admitirse un progreso en la formulación conceptual de dichas leyes, de modo que las sucesivas formulaciones se vayan aproximando cada vez más al ideal de una experiencia que es un *a priori* de la naturaleza humana, distinto en parte del *a posteriori de las formulaciones* sucesivas (cfr. la distinción que el autor hace entre *Ausdruck, Anwendung*, pp. 8 y 169). Y en este trabajo de formulación (como nos lo dice el autor al final de su libro, pp. 170-171) la ciencia etnológica puede, aún hoy, prestarnos un buen servicio (cfr. *Zeitsch. kat. Theol.*, 76 (1954), pp. 370-371); véase, por ejemplo, los datos que el autor aporta acerca del pudor, aún en los pueblos que viven desnudos (cfr. índice temático, *Schamgefühl*).

Es de desear que prosiga, con el mismo empuje, originalidad y amplitud de mira, este *Handbuch* (cfr. *RSPT.*, 38 (1954), pp. 293-294), que promete catorce volúmenes, cada uno a cargo de un especialista: es una muestra de la vitalidad de la teología alemana, que ha emprendido simultáneamente varias obras del mismo tipo, entre las cuales la de Reding y sus colaboradores hará historia. Porque, aunque esta obra está escrita también para el laico culto, creemos (con otros críticos, cfr. A. Janssen, en *Eph. Theol. Lov.*, 30 (1954), pp. 118-120) que prestará buenos servicios a los especialistas.

M. A. Fiorito, S. I.

JACQUES LECLERCQ, *Du Droit Naturel a la Sociologie*: 2 vols. (159 y 167 págs.). Spes, Paris, 1960.

El autor es ya suficientemente conocido en todos los medios intelectuales, por sus muchas publicaciones, como para que necesite ser presentado. Sus libros, traducidos a diversas lenguas, son siempre recibidos con aceptación e interés. En nuestro ambiente, ha tenido gran difusión —para citar sólo un ejemplo— la traducción castellana de su *Introducción a la Sociología*, libro pequeño, de fácil lectura, pero al mismo tiempo de una precisión y una profundidad inagotables. La obra que ahora nos ocupa vuelve a discutir diversos problemas de la Sociología, en alguna manera tocados ya en obras anteriores, pero desarrollados quizás con nuevos enfoques y nuevos elementos.

Ha dividido su obra en dos partes, la una sobre el *derecho natural*, y la otra sobre la *sociología*. En la primera parte expone cómo la sociología suministra datos explicativos y sugiere métodos para conocer la realidad, muy diferentes de los que se han empleado antes de ahora. La segunda parte —sobre la que versará nuestro juicio— está consagrada a la sociología y a la transformación que opera en la reflexión social: aquí, como lo dice expresamente el autor, “pretende dar una visión de conjunto de lo que la sociología está llamada a dar a las diferentes ciencias sociales. El aspecto más importante, sin duda, es el de desarrollar un espíritu: el respeto a la realidad...”

En su primer capítulo, *El problema de la sociología*, sintetiza en pocas páginas la historia de esta ciencia, desde Comte— y aun antes— hasta nuestros días; las luchas entre escuelas y entre sociólogos, que han servido para comprender mejor

el fin y los métodos de la sociología. En este capítulo expone ampliamente cómo la sociología de observación y la sociología teórica, deben integrarse y completarse mutuamente. El segundo capítulo está dedicado a *La importancia del fenómeno social*, precisamente por la dependencia del hombre frente al medio social en que vive. De ahí el papel importante que juega la sociología, como ciencia que estudia el hecho social, y cuál es la influencia del medio social sobre el hombre. Sin embargo, dice el autor, “el problema no es nuevo, y lo que la sociología pretende realizar no es sino una sistematización de lo que los hombres siempre han querido hacer”. Después de exponer cómo y en qué sentido la sociología es *una ciencia que busca la verdad*, termina este capítulo delimitando los campos de la sociología general y de las sociologías especiales: “si la sociología general es indispensable para comprender la sociología y para su unidad..., las sociologías especiales abordan los problemas particulares a los diversos aspectos de la vida social”; y así tenemos una sociología del arte, una sociología de la agricultura, de la danza, de las ciencias, etc. En los cuatro capítulos restantes trata el Autor del influjo recíproco de la *sociología y la moral*; la *sociología y el derecho*; la *sociología y la reflexión*; la *sociología y la religión*. En estos capítulos expone claramente las limitaciones de la sociología en cada uno de los campos enunciados; pero al mismo tiempo la importancia de la misma para conocer mejor y con más objetividad los hechos, lo que serviría para evitar muchas discusiones y para juzgar con sinceridad las situaciones reales. Así al hablar de la moral y del derecho, dice el autor que “el primero y más grande servicio que la sociología puede hacerles es determinar el influjo que el ambiente ejerce sobre los individuos. Sin embargo insiste Leclercq que “la sociología no es sino una ciencia subordinada, al servicio de todas las demás”. Termina el autor afirmando su convicción de que la Sociología contribuirá a cambiar la sociedad, no por medio de la revolución o la lucha, sino por medio de una puntualización de la estructura social, cuidadosamente estudiada, teniendo en cuenta todos los intereses, todos los grupos para llegar a un orden en el que todo esté en su lugar.

Esta breve síntesis puede dar una pálida idea del contenido y orientación de la obra de Leclercq. Claro y denso, profundo y breve, de lectura fácil y agradable: estas son las características de cada libro publicado por este pensador belga. *Du Droit Naturel a la Sociologie* es, pues, un libro constructivo y optimista, lleno de observaciones agudas y oportunas; un libro que busca sinceramente la verdad y que ayuda a comprender mejor la razón de ser, la importancia y el justo lugar que ocupa entre las demás ciencias humanas, esta ciencia tan antigua y tan reciente, que se llama Sociología.

A. Donini, S. I.

JOHN M. TODD, *Las fuentes de la moral*. (410 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

Los capítulos de este libro fueron leídos en forma de comunicaciones en un *symposium*, celebrado en Downside Abbey, en la semana siguiente a Pascua de 1955. Hoy se nos ofrece su traducción castellana. Se puede sintetizar el fruto de las dis-

cusiones presentadas en el libro en dos palabras: *Amor y Experiencia*. La experiencia puede dar lugar al planteamiento de cuestiones morales, a la comprobación del misterio del bien y del mal; pero esta experiencia sólo puede ser el punto de partida de un juicio moral, si se empieza reconociéndola como un índice que señala la condición relativa y contingente del hombre, en su dependencia de lo Absoluto. Cuando el hombre ama, es cuando la realidad de esta referencia al Absoluto es sentida en su forma más viva. Si la ley moral no es vista como la ley del amor, como el arte de entregarse a sí mismo, veremos que el hombre, o bien sostendrá que la ley moral no existe, o bien la seguirá como una imposición de fuera, una simple técnica de la vida social, una presión externa, un algo inconcebible con la libertad. Para llegar a esta conclusión, los trabajos del *Symposium* están dirigidos a hacer aflorar de una manera científica dicha idea. Se examinan los fundamentos de la moral en sus influencias históricas, en la contribución de las ciencias auxiliares al concepto y práctica de la moral, y en sus repercusiones prácticas en los casos concretos. De suma importancia es el estudio de las morales exteriores a la Iglesia, pues allí se hace resaltar el valor que tienen los mismos elementos, de experiencia, por ejemplo, según la distinta concepción metafísica. La contemplación de la experiencia —para el comunista— no se distingue de la experiencia misma; y en las situaciones efectivas y cotidianas es donde lo eterno asienta firmemente el pie. Dios es odiado en las situaciones concretas, y es atacado por los comunistas en nombre del éxito: “Cuando el bolchevique habla de *sociedad* —dice Dawson— se refiere a este acto de unir y mantener unido por la violencia. Sólo así ve alguna posibilidad de escaparse del fatalismo final del estoico, y del utopismo irreal del racionalista. Pero en esta sociedad no puede haber sitio para el amor o para la amistad; pues esto sería estático, sería aceptar el opio, sería el fin de la contradicción dinámica, el fin del proceso, o sea, la muerte. Dicha negación de la amistad se aplica a todos los niveles de la relación humana, la familia inclusive; pero donde más terriblemente real se hace es dentro del propio hombre. Si ha de vivir con plenitud de vida debe rechazar en todo momento la auténtica relación *yo-tú* entre la criatura y el Creador. Esto, para el bolchevique, es el *fin*. Todo lo que favorece esta sociedad perfecta es bueno, todo lo que no lo favorece es malo. De esta manera sintetiza Joseph G. Dawson su pensamiento sobre la moral comunista (p. 388).

H. Salvo, S. I.

W. K. Grossouw, *La piedad bíblica en el Nuevo Testamento*. (197 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1960.

El autor, que ya hemos apreciado en otra obra traducida al castellano por la misma editorial (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-48 (1956), pp. 111-113), nos ofrece en esta ocasión un resumen de teología espiritual neotestamentaria. Sin ningún aparato crítico, es sin embargo un libro de exégesis del N. T., que tiene en cuenta la problemática del A. T., la historia de las religiones helénicas, los datos de la iglesia

primitiva, el desarrollo del dogma, y los datos de la moderna psicología (cfr. *Stim. der Zeit*, 159 (1956-1957), p. 315).

Cada uno de los capítulos expresa, en su título, los temas fundamentales escogidos por el autor; y si su lectura exige atención, ésta se verá recompensada. El autor sabe ser *breve y denso*: como cuando describe la fe —en sentido paulino— como un encuentro con el Dios personal (pp. 134-137); o cuando define al milagro como signo —y no meramente como prodigio—, como introducción al tema de los sacramentos (p. 171).

El *plan* que ha escogido, para explicitar la teología espiritual del N. T., es exacto: primero, busca en los sinópticos, que contienen las palabras de Jesús; luego, en San Pablo, que es —cronológicamente hablando— el primer intérprete autorizado de esas palabras; y termina con San Juan —es un especialista en el tema—, como segundo intérprete, igualmente inspirado, de esas palabras de vida.

El *índice* de citas escriturísticas facilitará una lectura espiritual hecha de acuerdo a las necesidades espirituales de un lector inteligente; así como suministrará, al sacerdote que quisiera predicar con exactitud exegética y a la vez con unción espiritual, buenas ideas sobre los evangelios y epístolas dominicales.

Una lectura provechosa de la Biblia necesita de libros como éste, que facilita una visión de conjunto de la misma, y que pone en contacto vivencial con el mundo de ideas y afectos que le es propio, y que sabe descubrir sus líneas de fuerza y su movimiento (cfr. P. CHARLIER, *Lectura cristiana de la Biblia*, Edit. Litúrg. Esp., Barcelona, 1956, p. 381): este libro de Grossouw es ideal respecto del Nuevo Testamento.

Nos parece que el *apéndice* que el editor le ha puesto, con una serie de *aclaraciones* al texto, desentona un poco: una personalidad como la del autor, bien acreditado por sus estudios exegéticos (cfr. *Rev. Bibl.*, 64 (1957), p. 437), y de tanta experiencia pastoral entre los medios universitarios de su patria, pudo haber sido respetada entre nosotros. Sobre todo porque, puestos a hacer aclaraciones, también las haríamos nosotros a algunas de las contenidas en este apéndice: por ejemplo, las *tres líneas* que aquí se dedican, en la aclaración n. 9 (p. 195), a una famosa frase ignaciana, resultan poco claras, comparadas con las *sesenta páginas* que le dedica G. Fessard, en su *Dialectique des Exercices* (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), p. 349).

M. A. Fiorito, S. I.

ALFONS THOME, *Berufsschul-katechese als personale Glaubens und Gewissens-bildung*. (200 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1960.

Magnífico libro, que abre una colección de orientación pedagógica religiosa. Aunque su título ponga una limitación al tema (al referirse a la escuela profesional —o técnica— alemana), puesto que el autor busca siempre explicitar los principios de la pedagogía religiosa que lo guían en la solución de ese problema particular, su obra resultará útil en general. Lo decimos de entrada, porque sería una lástima que los responsables de la educación religiosa en otros sectores, pensarán que este

libro se queda corto respecto de lo que ellos necesitan. Y, en cuanto al ambiente dentro del cual el autor ha buscado la aplicación de esos principios, diríamos que corresponde a nuestro *ambiente pre-universitario*.

Nos interesa sobre todo aquí la segunda parte del libro, pues es la que trata de los principios: el autor se pone decididamente en la línea del personalismo, como se nota por los autores que cita a cada paso (sobre todo a J. GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*); esta preferencia por los principios del personalismo no nos debe extrañar, por los éxitos que esta corriente ya ha conseguido en Alemania (cfr. *Fragen der Theologie Heute*, pp. 426-446).

Dentro de esta misma segunda parte, nos parece central el capítulo que dedica a las tareas específicas de la catequesis personalista, que sintetiza en estas dos: *enseñanza de la oración* (pp. 127-135), y *presentación central de Cristo* (pp. 135-144). Este capítulo es un modelo de sencillez, claridad y sentido teológico-pastoral; y nos agrada verlo traducido y difundido, no sólo para catequistas, predicadores y confesores, sino también para directores espirituales de jóvenes.

En la tercera parte, metódica, nos ha llamado la atención el lugar que le atribuye a la *lectura* en la educación religiosa escolar (pp. 171-172). Así se explica la *bibliografía detallada* con que termina el libro, dividida por temas, y en dos secciones para cada tema: lecturas *para el catequista*, y lecturas *para la misma clase*. Se ve que el autor ha tenido, con ese tipo de lecturas, una experiencia interesante; y que nos animaríamos a decir que es también nuestra. Y nos parece que una de las pretensiones que más empobrecen la catequesis, la predicación y aún la dirección espiritual, es precisamente la pretensión contraria, de inventar todo lo que se dice, y no tomarlo de otros tal cual.

Además de esa bibliografía de lecturas, el autor nos ofrece una selecta *bibliografía de estudio* (pp. 196-200).

Un libro como éste —y sin duda lo mismo tendremos que decir de los volúmenes siguientes de la misma colección— no debería faltar en ninguna biblioteca pedagógica.

M. A. Fiorito, S. I.

I. ROSIER, *Ovejas sin pastor*. (131 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1960.

Pequeño libro en tamaño, es un resumen —en estilo de conferencias— de la obra fundamental, en dos volúmenes, que el mismo autor ha escrito hace unos años bajo el título de *En busca de la ausencia de Dios* (original holandés, que la editorial argentina nos anuncia traducirá al castellano). Este resumen ocupa las tres primeras partes de la obrita que ahora comentamos, a la que se añade una cuarta, titulada *El protestantismo en Sudamérica*, basado sobre todo en los datos últimamente recogidos por el autor en Chile.

La obra fundamental indicada, ya le ha dado nombre a nuestro autor (cfr. *Orient.*, 21 (1957), pp. 237-239), y ha despertado vivo interés (y también polémica),

tanto por el método como por las conclusiones del trabajo. Y por eso resulta interesante para nosotros este resumen, mientras no podamos contar con su traducción.

Rosier ha tratado de convivir con el *mundo obrero* (el de Europa), para completar, en esa convivencia, la ciencia que había adquirido por las estadísticas. El punto de partida ha sido *el hecho de la descristianización* (hecho estrictamente estadístico); y el camino que ha seguido es el de un *sondaje cualitativo*, de tipo psicológico y existencial (objetivo de la ya indicada convivencia), para poder interpretar el hecho *en profundidad* (p. 32). Entonces se le ha presentado el proceso de descristianización como una reacción contra un cristianismo anticuado y lánguido (no podemos detenernos en explicitar todos los matices de estas y otras observaciones personales de Rosier), que no sacia al hombre moderno —menos aún al obrero, que tiene algo de contemplativo—. Por eso mismo, ese proceso *podría convertirse en recristianización*, porque sus causas no están todas de la parte del obrero, sino también en la Iglesia de hoy —en sus sacerdotes y en sus fieles— que puede y debe cambiar.

En cuanto a la receptibilidad religiosa del obrero, Rosier observa que, además de las condiciones humanas en general —el hombre es naturalmente religioso— el obrero las tiene particulares y propias: actitud más contemplativa que analítica, abierta al misterio, y menos deformado —que otros medios ciudadanos— por una mentalidad pseudocientífica (p. 28).

Hasta aquí el primer capítulo. El segundo nos hace recorrer los grandes países de Europa. El tercero, analiza los factores intrínsecos de la Iglesia de hoy —en lo que puede cambiar— que han producido la descristianización progresiva (este es el capítulo que orienta la reflexión personal del pastor de almas, conciente de su tremenda responsabilidad). Y el capítulo cuarto busca, en el proceso protestante sudamericano, una nueva experiencia que corrobora las ya realizadas —en el mundo obrero— acerca la religiosidad del mundo actual.

No es un libro que se deba tomar en las manos con espíritu exclusivamente crítico —que todo lo objeta y lo retuerce—, ni tampoco con absoluta simplicidad; sino que se debe integrar en el propio punto de vista, y en la propia experiencia pastoral. Viniendo ya al tema de la evangelización —o predicación— de la verdad revelada, no hay que olvidar *el lado subjetivo* del mensaje: o sea, que el mensaje cristiano *se encarna en cada apóstol* —sacerdote o laico—, y se hace su propio mensaje, con los matices personales que trascienden las personas que escuchan (cfr. J. GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*, p. 108 y *passim*). La adaptación a los demás, *presupone* la adaptación del mensaje de Cristo a uno mismo: el mensaje que vamos a comunicar es ante todo una *resonancia* del que la gracia de Cristo nos ha revelado *en privado*; y este aspecto privado del apóstol nunca se debe sacrificar *al público* que lo va a escuchar. A veces reflexionamos demasiado sobre *lo que hay* que predicar al obrero, al profesional, a la familia, etc. y sacrificamos totalmente *lo que tengo que predicar* —y esto lo debe reflexionar cada uno, respetando pero no limitándose a los principios generales de la pastoral.

M. A. Fiorito, S. I.

FRITZ LEIST, *Moses, Sokrates, Jesus: Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt.* (448 págs.). Knecht, Frankfurt a. M., 1959.

El tema de este libro abarca dos mundos totalmente diversos: el uno representado por Moisés y Jesús, y el otro por Sócrates. Muy bien elegido este último personaje, porque siendo el único que puede, en el mundo griego, ofrecerse para la comparación con Jesús, resulta entonces más evidente la distancia entre los mundos de ambos; a la vez que la presentación de Moisés, que se interpone entre ellos, hace menos brusco el salto del uno al otro. Pero, por distantes que sean ambos mundos, como Dios Nuestro Señor ha querido que nosotros vivamos en el mundo sin ser del mundo, este libro quiere hacernos ver la posibilidad de tal género de vida.

Pero el libro nos trae otro mensaje: esa distancia que parece mediar entre Jesús y nosotros, parece condensarse en la distancia que media entre su mundo y el nuestro. De aquí que la manera de aproximarnos a Jesús parece ser la de aproximarnos, sin dejar nuestro mundo, al mundo de El: y esto es lo que nuestro autor —valiéndose de todos los medios que le ofrece la ciencia histórica— trata de hacer en este libro.

Pero aún tiene un tercer mensaje, esta vez dirigido al todavía actual mundo de la Biblia, tal cual éste se encuentra en el llamado pueblo judío de nuestros días (pp. 20-21): el mundo de la Biblia es patrimonio común a nosotros, los cristianos, y a los judíos; y, a pesar de todas las discusiones y luchas, sigue siendo el punto de partida privilegiado para un diálogo entre ambos. El autor quiere establecer este diálogo, a pesar de las voces airadas que todavía se oyen: "No queremos que éste reine sobre nosotros..." Más aún, el autor cree poder aprender algo del actual pueblo judío, algo que le pueda servir para comprender mejor, por ejemplo, a sus profetas (de cuando era el pueblo de la Biblia); así como espera también enseñarle algo a ese mismo pueblo, acerca de uno que es también su profeta —el Profeta por excelencia—, porque ha salido de en medio de su mundo (p. 23).

Este diálogo judeo-cristiano tiene todavía más de futuro que de actual; pero es un futuro que —como ya lo dicen ciertos autores— es inmediato y ya parece estarse oyendo (cfr. *Orient.*, 22 (1957), pp. 94-96).

La vuelta del pueblo judío a su tierra prometida —Dios no ha retirado sus promesas— tiene algo de aquellas otras vueltas del destierro, que la misma Biblia nos narra, y que marcaron época en la historia de la salvación del mundo. Además, la convivencia política de judíos y cristianos, como miembros de una misma patria, tiene algo de anticipo de otra convivencia más profunda, sobre todo tratándose del alma judía, para quien patria es siempre una noción religiosa; y, de hecho, la conversión de un judío al cristianismo tiene hoy allí menos dificultades (cfr. *Orient.*, 21 (1957), pp. 241-243).

El trabajo del autor quiere ser serio, sin ser estrictamente científico ni de mera vulgarización: el epíteto con que el mismo lo caracteriza es el de *existencial* para el mismo que lo lea (p. 26). Para ello ha seleccionado, de los estudios más especializados sobre el tema, *non multa sed multum*: no todo, sino lo principal que se sabe actualmente del pueblo de la Biblia (p. 27).

Es original también que el autor haya querido acercarse a Jesús dando un rodeo —él mismo explica cómo no lo es en realidad, pp. 38 y ss.— pasando por Sócrates. En esta forma quiere mostrarnos que la historia de toda la humanidad, representada en dos mundos —el bíblico y el griego —y en dos hombres —Moisés y Sócrates— es una búsqueda de Dios; y que en el cruce histórico de estos dos mundos, la humanidad encuentra a Dios; o sea, a Jesús. La investigación histórica a través de esos dos mundos, el bíblico y el griego, que el autor ha realizado siguiendo los mejores autores, y los más al día en este tipo de estudios, mantiene su interés a lo largo de todo el libro, porque todo el libro vibra de amor por Jesús: El autor en ningún momento nivela los tres personajes, sino que el personaje central de su libro es siempre Jesús, cuya grandeza divina resplandece más en el parangón con los otros dos grandes personajes humanos (p. 41).

Este es pues un libro para el hombre de hoy, creyente o no creyente, judío, protestante o católico: todos encontrarán aquí algo que no sabían acerca de Jesús. Sobre todo los últimos capítulos pueden ser una revelación para más de un católico (pp. 390 y ss.), porque tratan de verdades muy antiguas, pero hoy bastante olvidadas: por ejemplo, lo que dicen sobre la ascensión del Señor.

Digamos, para terminar, que el autor ha enfocado el problema actual de Jesús desde un punto de vista que se ha actualizado en la teología de hoy: el punto de vista de su historicidad (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 499-506); y lo ha hecho con muy buenos instrumentos de trabajo (véase el aparato crítico, presentado al final del libro). De modo que este libro es, además de una monografía de gran valor pastoral, un buen instrumento de trabajo.

M. A. Fiorito, S. I.

J. DE FRAINE, *Adam et son lignage: Etudes sur la notion de personnalité corporative dans la Bible.* (319 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

"El problema de las relaciones que unen entre sí al individuo y a la sociedad, constituye una de las claves más importantes para la comprensión del Antiguo Testamento": con este sentido de la importancia del tema, comenzaba el autor a tratarlo hace algunos años, en un artículo de revista (cfr. *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, Bib., 33 (1952), pp. 445-475). Mientras tanto su pensamiento ha evolucionado, porque si entonces no se mostraba muy favorable al concepto de *personalidad corporativa*, ahora lo ha hecho objeto de un libro; y la cálida acogida que se le está dispensando, dice bien a las claras su importancia.

Comienza el autor exponiendo el concepto de *personalidad corporativa*. Recorre después los textos del A. T., por temas: el padre de familia, la influencia del individuo para el bien y para el mal, el antepasado y su linaje, etc. El capítulo 3 lo dedica a las aplicaciones concretas de la noción de *personalidad corporativa*: Adán, el rey, los profetas, el Servidor de Yahvé, el Hijo del Hombre, el yo de los salmos. Una parte del capítulo 4 la dedica a los ejemplos, y la otra al estudio del Cuerpo místico. La conclusión, breve pero densa, sintetiza las mejores ideas del autor. Las notas críticas están al final —lo cual dificulta algo el seguir sobre todo

los puntos controvertidos—. Los índices de las citas bíblicas, y las de obras consultadas ocupan muchas páginas, buen testimonio de la envergadura científica del trabajo.

Como es sabido, el concepto de *personalidad corporativa* se debe a R. Wheeler; nuestro autor trata ahora de purificarlo de todo colectivismo excesivo. No se trata de una representación o ficción jurídica, sino que es algo mucho más real, una vinculación física y concreta (p. 25): individuo y grupo forman una sola realidad total, no sólo en el presente sino también en el pasado y futuro. Se rompe la disyuntiva colectivismo-individualismo; y esto nos parece una ventaja, porque ambos términos suscitan en nosotros, por la elaboración refleja sobre la naturaleza de la sociedad, teorías que no se adaptan al modelo hebreo. No cabe hablar de un individualismo definido frente a su grupo; pero tampoco se da un colectivismo en que sólo cuenta la comunidad como tal, en la que acaece la masificación de los individuos conducidos por una personalidad que los absorbe y sofoca. Lo que se da es más bien una vida del individuo amalgamada con su grupo, pero en un grupo que no aplasta al individuo, antes bien es para él un cultivo de valores comunes, donde la personalidad crece y se desarrolla. Por esta razón puede decirse que el individuo vive del grupo, pero también a la inversa, porque el grupo como tal se enriquece con los aportes de vida que le comunican sus integrantes. (Téngase en cuenta, por ejemplo, la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, cfr. *Staats-Lexicon*, vol. III).

Supuesto este *modo de vivir* de los hebreos, queda por ver *cómo concebían* la vida social. Se puede hablar de solidaridad —por lo que esa vida tiene de unión, concordia y conformidad de voluntades—, pero hay que atender bien a lo que la *personalidad corporativa* dice además, y lo que implica de fondo ontológico (cfr. p. 25).

“Al fin de cuentas, nos encontramos aquí en presencia de una de las intuiciones más profundas de la metafísica bíblica, el carácter dinámico de la noción de *ser*: el individuo tiende a convertirse en grupo, y el grupo tiende a identificarse con el individuo representativo” (p. 220). Este es precisamente el matiz que diferenciaría a nuestro autor de Scharbert, al acentuar éste el carácter de unión de voluntades en una solidaridad moral (cfr. Schol., 42 (1960), pp. 93-96, reseña comparativa. Acentuando más el vínculo de individuo-grupo, cfr. J. LUZZI, *Basar en el contexto del colectivismo religioso vetero-testamentario*, Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 18).

Desde el punto de vista de la sociología, el autor establece comparaciones con dos concepciones vecinas: la de la *conciencia colectiva*, de Durkheim, y la de la *mentalidad primitiva*, de Levy-Bruhl (p. 28). Nos parece que habría que atender más a la orientación de Durkheim. Nuestro autor rechaza en la *conciencia colectiva* lo que ésta tiene de anónimo colectivo, imponiéndose al individuo. También podría agregarse que la *conciencia colectiva* permanece como fenómeno psíquico, mientras que la *personalidad colectiva* es algo ontológico (p. 37, donde De Fraine la compara con los cambios de *Gestalt*).

Como se ve, el concepto es extraordinariamente rico; y valiosísimo para el

Nuevo Testamento, como se hecha de ver en el breve estudio que el autor dedica al Cuerpo místico.

El libro ha sido muy bien recibido, porque fecunda los estudios bíblicos. Su mérito mayor es el uso de los abundantes textos; aunque se le ha reprochado que hilvane los textos sin analizarlos en profundidad (cfr. Schol., 42 (1960), pp. 93-96). Otro crítico le ha objetado el mismo término de *responsabilidad colectiva* (NRTh., 18 (1959), pp. 974-976). Otro cree que debiera haberse insistido más en la singularidad del amor de Dios por cada hombre, porque esta insistencia “no hace sino acrecentar su vinculación dialéctica —de la persona humana— con la comunidad de la que es miembro” (Rev. d'Act. Pop., 136 (1960), p. 379). Como se ve, son otras tantas muestras de lo que decíamos, de las ventajas de este libro como fermento de estudios bíblicos cada vez más profundos y matizados.

FRANZ SCHREIBMAYR y KLEMENS TILMANN, *Manual del Catecismo Católico*, II, (354 págs.). Herder, Barcelona, 1960.

Recordemos que el *Catecismo Católico* ha sido realizado por un buen grupo de teólogos, exégetas, catequistas, predicadores, párrocos, etc., quienes, bajo la dirección inteligente de sus obispos (todos los de las diócesis de habla alemana), han trabajado largo tiempo, y han sometido a diversas pruebas el resultado progresivo de sus trabajos; y recién entonces lo han presentado, como la contribución de una parte de la Iglesia católica —la alemana—, al trabajo que toda la Iglesia está realizando en la renovación de la catequesis, la predicación y la liturgia (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 554-560).

El *Manual del Catecismo Católico*, aún estando bajo la responsabilidad directa de menos personas, es una obra que sale del mismo ambiente, y cuenta con experiencias y estudios equivalentes. Pero además tiene la ventaja —muy apreciable para los no iniciados— de que explicita al máximo las ideas teológicas —catequéticas, kerigmáticas, litúrgicas y espirituales— cuyo resumen es el *Catecismo Católico*. De modo que pone al alcance de cualquier lector esa riqueza de ideas que, inteligentemente jerarquizadas, forman un todo, y constituyen un objeto digno de nuestra fe.

El punto de vista que jerarquiza ese todo es precisamente Jesucristo (la renovación catequética, que ha desembocado en este Catecismo, se puede decir que comenzó con un pequeño libro, de Jungmann, cuyo título era precisamente *Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung*). En Jesucristo se nos revelan todas las verdades que nuestra fe nos enseña, de modo que el acto de fe que les prestamos es realmente cristiano: por Cristo, a *su Padre*: en el Espíritu Santo, que es *su don*; como miembros de *su Iglesia*, regidos por los hombres —*sus representantes*— que El mismo puso para que nos administraran los sacramentos de *su gracia*, nos enseñaran a guardar *sus mandamientos*, y nos guiaran hasta alcanzar *su vida eterna*.

Pues bien, el volumen segundo del *Manual del Catecismo Católico* trata precisamente de este tema central: Jesucristo, nuestro Señor. De ahí su importancia

y su valor, no sólo para la catequesis, sino también para la predicación y aún para la vida espiritual de cualquier cristiano.

Para poner un ejemplo práctico, si al *Manual* se le añadiera un índice de citas escriturísticas, podría orientar la predicación dominical, orientando al sacerdote para que le diera, a cada perícopa del Evangelio o de la Epístola dominical, un sentido mucho más cristiano y total, porque la presentaría como parte de nuestra fe, e ilustrando una de sus verdades fundamentales.

La lección central de este *Manual* lleva el n. 37 (del Catecismo católico), y se titula *Jesucristo es nuestro Señor*: tal vez se crea que este epíteto de *Señor* es una vulgaridad, o un lugar común: quien eche una mirada a esta lección se convencerá de la profundidad de esta frase, que es una de las herencias más preciadas de los primeros tiempos del cristianismo (cfr. K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, pp. 86-89). Por eso ponemos esta lección como modelo de todo el *Manual*.

No nos queda sino recomendar calurosamente esta obra, cuya continuación — sobre todo en la parte que se refiere a los sacramentos— esperamos ansiosamente, para darla a conocer como se merece.

M. A. Fiorito, S. I.

JOSEPH SOLZBACHER, *An der Schwelle der Reifezeit*. (240 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1959.

El autor ha tomado en cuenta un momento peculiar del niño, cuando deja de serlo, en el umbral de la pubertad. Llama la atención la abundancia de material, —que supone mucha experiencia—, que nos ofrece —casi listo para su uso— para orientar al niño en ese momento de su vida: pero nos agrada además que el mismo autor advierta que otro no podrá hacer uso de él, si no le da la última mano (p. 3); porque, gracias a Dios, pasó definitivamente el tiempo en que se quería dar al sacerdote el *sermonario hecho*, y los *casos resueltos*; y la misma preparación seminarística se ha orientado en la línea de una formación —y no meramente de una información—, que capacita al futuro sacerdote para que *quiera y pueda* resolver los nuevos problemas que cada alma le puede plantear.

Sin duda por esta razón, el material práctico —contenido en la segunda parte— va precedido de una primera parte, más formal, en la cual el autor nos presenta los principios fundamentales de la pastoral de esa edad del niño. Hojeando estos principios, nos han llamado la atención las páginas que dedica a la confesión (pp. 49 y ss.). Sobre todo, cuando se refiere a la *confesión general* (pp. 53 y ss.). El autor defiende sus ventajas, y lo hace con mucha convicción —que nace de su propia experiencia pastoral— y acierto. Expone además cómo se la recomienda a los niños: no como una necesidad, nacida de confesiones sacrilegas precedentes, sino como una bendición (pensamos ahora en el lugar semejante que ocupa, al término de la *Primera semana* de los Ejercicios de San Ignacio, la confesión general, cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 267-269). Estamos pues en el caso de la *confesión por devoción* (actualizada, como se sabe, por la reflexión teológica de M. Schmaus y Karl Rahner).

El autor cita frases, tomadas del libro de oraciones y cantos de la Arquidiócesis de Colonia (1949), muy sensatas y pastorales, que merecerían ser trascritas por el *sentido de Iglesia* y *crisocentrismo* que resumen (ambas son las notas de la concepción teológica actual de los sacramentos), tan importantes en la práctica de la confesión. Hay otros medios para el perdón de los pecados veniales, pero éste de la confesión (llamada de devoción) tiene algo de *imitación de Cristo* crucificado (cfr. M. SCHMAUS, *Dogmatik*, IV-1, *Die Lehre von den Sakramenten*, Hueber, München, 1957, pp. 530-531, 592-593), y de *entrega a su Iglesia* (ibidem, *passim*) que no tienen los otros medios (pp. 54-55).

El autor considera que el momento en que el niño deja de serlo —su tema— es la edad más oportuna para una confesión general con este enfoque (pp. 55-56); y expone la manera práctica de llevar *libremente* al niño a que la haga (pp. 56-57); para luego tratar el resultado que espera de esa confesión, que sería una *paz que se sigue* de ese acto sacramental (pp. 57-58): “cuanto más exacta y esforzadamente me descubro a mí mismo como culpable y lo declaro, tanto mayor será el consuelo y la gracia que sentiré al ser perdonado por el Señor...”. Aquí está, a nuestro entender, lo esencial de la pastoral de la confesión: saber indicar que la *paz* del alma es una consecuencia de su *apertura*, no de la magnitud del pecado que se confiesa; y por eso, tan grande puede ser esa paz en un niño que confiesa abiertamente una pequeña falta, que en una persona mayor que lo hace —por necesidad— respecto de una falta gravísima; y tan recomendable es esa apertura total cuando se la ejercita —por devoción— en una falta pequeña, como cuando se la ejercita —por necesidad— en una falta grave. No en vano los religiosos multiplican sus cuentas de conciencia y sus confesiones, dando pruebas de una apertura de alma que es el punto de partida, una vida de paz que no tiene igual (cfr. I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite*, Pont. Inst. Orient. Stud. Roma, 1926, pp. 34-37; J. DANIELOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Eglise*, Christus, 25 (1960), pp. 11 y ss.).

Más detalles sobre la obra de Solzbacher, los hemos dado en otra ocasión (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), p. 555).

M. A. Fiorito, S. I.

HEINRICH SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*. (314 págs.). Herder, Freiburg, 1956.
— *Der Brief an die Epheser*. (315 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1958.

Los difíciles años del Nazismo, con todos los problemas que éste trajo de relación Iglesia-Estado, la actitud del cristiano ante las relaciones terrenas y políticas, que lo comprometen pero que sin embargo no pueden hacerle perder su relación sobrenatural, y sobre todo, la solución neo-testamentaria a estos problemas es lo que da unidad a *Die Zeit der Kirche*. El libro es una colección de ensayos publicados en diferentes revistas teológicas protestantes, menos uno, que fué escrito después de la conversión al catolicismo, lo cual no ha de hacer pensar que los diferentes artículos van jalando el progreso espiritual del autor hacia la Iglesia Católica: todos los

estudios son exegéticos, y la mayoría van dirigidos a dar una solución escriturística a los problemas creados a la iglesia evangélica en el crítico período de 1933 a 1954.

La idea central es la del Verbo de Dios hecho carne; y cómo, después de su muerte y resurrección, el reino de Dios está realmente presente en el mundo por la Iglesia. Con su resurrección ha comenzado la historia del mundo su etapa final. Sólo un corto espacio de tiempo nos separa de la parusía y en este lapso el mundo debe ser vuelto a Dios por la Iglesia. Por eso el *kérygma* apostólico, en oposición a toda humana sabiduría, muestra que esta situación del mundo recibe toda su explicación de Dios, y exige total obediencia al creyente. Ahora bien, toda decisión religiosa lleva, en nuestro mundo, a una realización política; y a su vez una decisión política supone un claro planteo de lo religioso.

En el comentario de la perícopa juanina de Jesús ante Pilato (Jo. 18,26 - 19,6-) el autor ve un sumario de toda la doctrina del Nuevo Testamento sobre el Estado, y una profecía sobre la actitud que el poder político va a tomar a través de la historia respecto del reino de Dios. El Estado, lo mismo que el mundo, pasa. El verdadero estado del cristiano es el cielo, del cual ya somos ciudadanos. El cristiano obedece al gobernante nada más que porque Dios así lo quiere y lo manda, pero no pide al Estado lo que éste no puede darle: la Verdad. Jesús es la Verdad. La función del Estado es la de ayudar a los hombres a vivir una vida honorable y virtuosa mientras espera la llegada del Reino.

El proceso de Pilato termina con las palabras de Cristo: *Ego vici mundum*. ¿Por qué? Porque el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado. Al querer juzgar el Estado a Cristo, él mismo es condenado.

Otra de las características de nuestra época es el nuevo encuentro entre judíos y paganos, que lo lleva a estudiar *el misterio de Israel*. No podemos explicar la existencia de los judíos según nuestras propias categorías y prejuicios, sino apropiarnos la mentalidad del apóstol inspirada por la Revelación. Al judío no se lo puede encuadrar dentro de marcos históricos, psicológicos, biológicos o sociológicos. En tal caso lo captaríamos en una dimensión en que verdaderamente no existió. Al judío se lo ha de entender teológicamente, ya que él —caso único en la humanidad— tuvo un existir teológico.

Ahora bien, nada podía proveer al autor más abundantemente de orientaciones sobre el papel de la Iglesia en el mundo, que la *Carta a los Efesios*, destinada a instruir a los fieles en el misterio de la Iglesia, que es cuerpo mismo del cual Cristo es la Cabeza cuyos miembros, los cristianos, están vivificados aún en el gesto social y familiar, por la misma vida divina.

La carta a los Efesios ha sido el objeto de largos estudios exegéticos por parte del autor. Así, no ha de extrañar que su comentario a la misma sea de una amplitud y precisión extraordinaria. En él los temas paulinos de *Agape*, *Doxa*, *Misterio*, *Sofía*, *Pistis*, *Gnosis* e *Iglesia* son presentados con un enfoque tan nuevo y profundo, que el recurso a este comentario se hace necesario para quien quiera estudiar a San Pablo.

Es un excelente instrumento de trabajo (cuyos detalles fundamentales se han dado a conocer anteriormente en esta misma revista, cfr. *Ciencia y Fe*, 16 (1960), p. 94). Su doble índice temático —uno de tecnicismos griegos, y otro propiamente

de temas— supone esfuerzo para su aprovechamiento pleno; pero uno se siente recompensado con largueza. Por ejemplo, el estudio que, en diversos sitios, nos hace de la *gnosis* paulina, es un modelo en su género; pero sólo se lo puede aprovechar si, además de consultar su índice en la palabra *Gnostisches*, se tiene en cuenta lo que nos dice de su *objeto* (pp. 81, 170 y ss.), sobre el *proceso* de su adquisición (pp. 175-176), sobre sus notas características, como *conocimiento* (p. 79), como *experiencia sui generis* (p. 175), algo así como un *existencial* (p. 81), en el cual no se pueden separar la fe, la esperanza y el amor (pp. 79-81). Para el estudio de la frase paulina *In Christo*, hay que consultar el índice en la frase *Christliche Existens* (además, pp. 110-111). Y podríamos poner otros ejemplos de temas actuales (*elevación de Cristo*, p. 86; *soma*, pp. 90 cc., para la intelección de la *Iglesia*, pp. 95-96), que el autor trata con maestría.

Así se explica que, en tan poco tiempo, la obra haya llegado a su segunda edición, revisada por su mismo autor.

T. A. Bas Echenique, S. I.

ALFRED WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento*. (419 págs.). Versión española por Daniel Ruiz Bueno, de la tercera edición alemana. Herder, Barcelona, 1960.

El autor no necesita presentación ninguna, ya que tiene asegurado su prestigio ante nuestros lectores como especialista en cuestiones neo-testamentales.

Por eso no podemos sino alegrarnos por la aparición en castellano de la presente obra, destinada, sin duda, a llenar un buen papel en el marco de los estudios bíblicos modernos.

El mismo autor, en el prólogo a la primera edición alemana (p. 11), nos informa de la *indole de la obra*: "Esta obra —dice— ha nacido de las lecciones públicas del autor. Su intento al elaborarla, ha sido poner al corriente a los estudiantes de teología, a los profesores de religión de las escuelas superiores, y a los sacerdotes dedicados al ministerio de las almas, acerca de las más importantes cuestiones propedéuticas y, juntamente, examinar a fondo los problemas modernos que a esta disciplina se plantean".

La obra se divide en *tres partes*, precedidas por un esbozo acerca de la naturaleza de esta disciplina y de su desarrollo histórico (pp. 19-25).

En la *primera parte* (pp. 33-63), se hace la historia del Canon del NT., desde los comienzos de su formación, pasando por los testimonios de las Iglesias y de los Padres, hasta las definiciones tridentinas.

En la *segunda parte* (pp. 64-126), se estudian los complejos problemas vinculados a la conservación del texto del NT. Ha tenido mucho acierto el autor en desarrollar con tanta amplitud estos temas: de esta manera los lectores podrán superar el estadio de la mera curiosidad arqueológica, hasta el punto de estar capacitados para la lectura del aparato crítico. Al final del capítulo el autor nos da un prospecto del estado actual de la investigación del texto del NT.

La *tercera parte* (pp. 127-401), constituye el núcleo de la obra: los libros

del NT. son estudiados uno por uno, sin dejar de reunirlos en tres grupos: 1) Evangelios y Hechos, 2) Epístolas, 3) Apocalipsis.

En el estudio de cada libro se sigue el siguiente esquema: contenido y plan de la obra, autenticidad, carácter literario y teológico, destinatarios, finalidad del autor, medio en que se escribió.

Además, se encaran los problemas específicos más relevantes: la tan debatida *cuestión sinóptica* (pp. 176-211), en la que el autor se inclina a favor de la prioridad de Marcos; el origen de las *ideas joánicas* (pp. 233-237) que, de acuerdo a los hallazgos del Qunrám, habría que ubicar, no dentro de la corriente iránica o gnóstica, sino enteramente dentro del pensamiento judío.

El autor, siempre muy documentado, fundamenta bien sus asertos, pero, con frecuencia, se detiene en el campo de lo probable. Como él mismo afirma: "En no pocos casos las cuestiones propedéuticas... no están aún maduras para sentencia, y quizás no lo estarán nunca" (p. 11). En tales casos expone con claridad el estado de la cuestión, de manera que el lector pueda formarse una idea cabal de la situación científica.

La *bibliografía*, sin ser exhaustiva, es siempre abundante; abarca los principales libros y artículos de revistas sobre la materia de los últimos cincuenta años, dando preferencia a los de los últimos quince. Además de presentar un prospecto general de los "principales subsidios para el estudio del NT", (pp. 25-32) el autor va regulando la bibliografía según los distintos temas. Resulta muy útil encontrar, al comienzo de cada capítulo, la bibliografía especializada.

Un buen complemento son los *índices* de nombres y de materias que se hallan al final de la obra.

Resumiendo, podemos afirmar que la presente obra llena la finalidad pretendida por el autor: por la exposición clara y didáctica, por la bibliografía y las citas siempre tan abundantes, por la sensatez y equilibrio de los juicios *puede llegar a ser, en manos de profesores y alumnos de teología, un magnífico instrumento de trabajo.*

F. Sedrán, S. I.

OTTO WILLMANN, *Kleine pädagogische Schriften*. Besorgt von Joseph Antz und Eugen Schoelen. (231 págs.). Schöningh, Paderborn, 1959.

La obra pedagógica de Otto Willmann (1839-1920) presenta un interés múltiple. En primer lugar para los que se interesan por la historia de la pedagogía. El es el primero en considerar el aspecto histórico-social como fundamento de su doctrina pedagógica. Discípulo de Herbart, pone las bases para convertirla en una ciencia independiente. Y su investigación histórica en muchos aspectos todavía no ha sido superada. Todo pedagogo encontrará también en él un equilibrado enfoque entre lo individual y social de la formación, que permite solucionar muchas antinomias que nos preocupan, como humanismo y técnica, formación para el individuo o para la colectividad, formación general o capacitación profesional, etc. Es verdad que la expresión o algunos de los problemas que trata, como la técnica

pedagógica, llevan el sello de su época, pero sus principales ideas son valederas para hoy. Finalmente todo pedagogo católico debe tener en cuenta que él es el fundador de la pedagogía social católica, y aunque deba ser completado con nuevas adquisiciones, no puede ser ignorado.

Dos son sus obras fundamentales: una filosófica, *Geschichte des Idealismus* y otra pedagógica, *Didaktik als Bildungslehre*. (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 335-336). Esta última es su obra capital, ya clásica en la historia de la pedagogía; y como lo nota Eggerdorfer en su introducción, tiene una característica: es el resultado de un proceso orgánico de evolución. Porque "el pensamiento de Willmann se desarrolla orgánica, vitalmente; de modo que en sus primeros escritos, ya se encuentran los gérmenes de sus escritos de madurez". Esto se puede notar con facilidad en la *Didáctica*, donde el autor continuamente remite a sus anteriores obras y artículos. Y es precisamente esta característica la que dificulta el estudio de su obra y aún la comprensión de la misma *Didáctica*. Hay que tener en cuenta que ésta fué recién reeditada después de 34 años (Herder, Freiburg, 1957. Primera edición española: Teoría de la Formación Humana, Instituto San José de Calasanz, Madrid, 1948). La última edición de la *Geschichte* apareció en 1907 y sus múltiples artículos fueron publicados hace más de cincuenta años.

Los *Kleine pädagogische Schriften* tratan de ayudar a solventar la dificultad. El Dr. E. Schölen expresa que desean "ser una base para la comprensión de la nueva edición de la *Didáctica*... presentando lo más esencial de su obra, y tratando de abarcar su rica variedad, tanto en su contenido como en sus diversas épocas".

Los escritos están agrupados en tres secciones. La primera sección se intitula *Para una fundamentación de la Pedagogía*, y es un conjunto de cinco artículos. En un primer texto, *Die Fundamentalbegriffe der Erziehungswissenschaft*, aparece lo que podríamos llamar la cosmovisión pedagógica de Willmann. Es un complemento interesante para la primera parte de la *Didáctica* (introducción) donde desarrolla las mismas ideas. Trata luego dos temas muy frecuentes en sus escritos: las bases para elevar la pedagogía a una ciencia independiente, y la síntesis de lo individual-social en la educación. El último es una parte de su *Geschichte*, quizás la fundamental, *Die Idealen Prinzipien als soziale Bindegewalten*. La segunda sección es una *Doctrina del contenido y Forma didácticos*. Son trece artículos. Guardan estrecha relación con la tercera y cuarta parte de la *Didáctica*, que tratan del contenido y trabajo formativo. Una contribución a su *Historia de la pedagogía*, que ocupa una gran parte de la *Didáctica*, son los seis escritos de la tercera parte. Es importante un resumen de su último libro *Pythagoreische Erziehungswissenschaft* (1922), porque, como lo recalca el Prof. Wenzel Pohl, la escuela antigua y la de Pitágoras en particular eran una de las principales fuentes de su pensamiento.

Hubiéramos deseado encontrar una síntesis de las ideas del prefacio a la cuarta y quinta edición de la *Didáctica*, omitida en la edición de 1957, e importantes para la comprensión de la obra. En cambio, el Profesor E. Schoelen nos entrega, en la última parte del volumen, una interesante síntesis sobre la vida y obra de Willmann, que intitula *Otto Willmann, der Kündler der Paedagogia perennis* (14 págs.), y que, junto

al trabajo de Eggersdorfer ya citado, constituyen una excelente introducción para su estudio.

Al final del volumen encontramos: una *bibliografía* con las principales publicaciones del autor, trabajos sobre su obra, y fuentes donde se puede encontrar una completa bibliografía sobre el tema; una *tabla cronológica* de su vida y producción intelectual, comparada con los principales pedagogos, escritos pedagógicos y los más salientes hechos de su tiempo; y finalmente *índices* de nombres y materias. Por todo esto, nos parece que esta publicación constituye un excelente e imprescindible instrumento de trabajo para investigar el pensamiento del Otto Willmann.

A. Losada, S. I.

RICHARD SCHWARZ, *Wissenschaft und Bildung*. (336 págs.). Tlber, Freiburg, 1957.

El problema que el autor agita —el de las ciencias, y el de la formación humana— trasciende este dualismo, y se extiende al problema, aún no totalmente resuelto en nuestro siglo, de las especializaciones en todos los ramos de la cultura humana, en la tarea de la educación en general (cfr. Wort und Wahr., 14 (1959), pp. 226-227). El mismo autor, aunque considera de entrada el caso de la escuela superior (Hochschule), tiene también en cuenta sus experiencias en la escuela media, y en la universidad; y los elementos teóricos que aporta —sobre todo acerca de la formación, tal cual él la anhela en la vida humana— tienen valor para cualquier etapa de la educación (cfr. O. WILLMANN, *Didaktik*, passim).

Uno de los valores más notables de esta obra es la abundancia de su documentación, así como la maestría con que la maneja: sorprende el número de autores cuyas opiniones —sobre la ciencia y sobre la formación— se van situando alrededor de la opinión del autor, haciéndola resaltar en lo que tiene de típica. El índice de autores citados puede pues prestar un buen servicio para la consulta de este libro (además de servir para manifestar las preferencias del mismo autor, por la repetición evidente de ciertos personajes como Jaspers, Litt, Scheler, etc.).

La obra quiere ser sistemática, y nos parece que lo logra, por la lógica del plan: tarea propuesta (cap. 1), sentido —humano— de la ciencia (cap. 2), sentido —humano— de la formación (cap. 3), posibilidad y realización de una formación científica (cap. 4). Los capítulos siguientes dejan de ser teóricos, para entrar en la práctica de la vida universitaria actual, teorías (cap. 5), medio ideal (cap. 6), realizaciones (cap. 7), entre las que trata de un *Studium Generale* (que es en seguida objeto de un *excursus*, en el que demuestra sus preferencias por el mismo). La conclusión del trabajo (cap. 11) versa nuevamente sobre ciencias y formación, ante las exigencias de la vida moderna.

Nos ha llamado la atención lo que el autor insinúa de un *Studium generale* (del cual nos ofrece un esbozo de plan).

Insistimos en que el valor de esta obra se halla en su documentación, que es extraordinaria, tanto en lo que respecta a la ciencia como a la formación. Por eso lamentamos que las notas críticas se hayan remitido al final, en lugar de po-

nerlas al pie de página. Es verdad que, desde el punto de vista del método, la redacción debe ser tal que el texto deba poderse leer sin mirar las notas (cfr. J. SPIELER, *Einführung und Anleitung zu wissenschaftliche Denken und Arbeiten*, Walter, Olten, 1946, p. 412; es uno de los llamados *mandamientos* de A. Harnack, acerca de las notas al pie de página); pero siempre es práctico tenerlas cerca, para poder echarles un vistazo, cuando uno tiene curiosidad de ello.

Es notable también la personalidad que su autor manifiesta, y la convicción que demuestra por su tesis (la de la unidad de las ciencias, y la del valor formativo de la misma), que comunica cierta viveza a la exposición de los documentos, y hace interesante su lectura.

Como dijimos en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 85), los interesados en la reforma de la enseñanza —sobre todo la universitaria—, encontrarán en este libro un precioso instrumentos de trabajo.

M. A. Fiorito, S. I.

THE HUMAN PERSON AND THE WORLD OF VALUES, edited by B. V. Schwarz. (XII + 210 págs.). Fordham Univ. Press, New York, 1960.

Un conjunto de pensadores cristianos, que no tienen comunidad de escuela y que, por tanto, difieren en el enfoque personal de los problemas que abordan, se han puesto de acuerdo para celebrar a von Hildebrand, en sus setenta años de edad, con estos ensayos que tienen en común dos ideas fundamentales: El respeto por la persona humana, y la afirmación del mundo de los valores (ideas que, como sabemos, caracterizan toda la obra del homenajeado). Si tuviéramos que precisar aún más el tema de esta obra colectiva, diríamos que se trata aquí de la persona humana, redimida y transformada en Cristo, con referencia casi continua al mismo von Hildebrand, de quien es ese precisamente el mensaje de toda una vida (cfr. *Christian Ethics and Transformation in Christ*).

Maritain trata del tema de la *filosofía cristiana*, que puede tomarse en un sentido material, o en uno formal. Lo enfoca en este segundo sentido, distinguiendo en él entre la *naturaleza* de la filosofía, y su *estado* existencial (tal cual se la encuentra en el sujeto humano que la hace, p. 3).

Alice Jourdain hace un *paralelo entre von Hildebrand y Marcel*: nacidos el mismo año, se nota en ambos la misma abertura al arte, y la misma conversión (a través del platonismo), y la misma circunstancia de no haber pasado por el aristotelismo de otros intelectuales católicos. De aquí que ambos hayan enriquecido el intelectualismo católico, al repensar los temas comunes desde el propio punto de vista inicial.

J. V. Walsh, bajo el título de *Amor y Filosofía*, compara el pensamiento de von Hildebrand en *In Defense of Purity*, con el de Soloviev en *Meaning of Love*: obras convergentes, como lo muestra el autor, a pesar de los puntos de vista diversos.

A. Kolnai titula su ensayo *La soberanía del objeto* (acerca de la humildad intelectual); y Marcel, *El auténtico ser del hombre y sus presupuestos existenciales*

primordiales; mientras Sciacca aborda el tema de la *individualidad y la personalidad*: la individualidad es la suma de los actos naturales, el reino de la vida instintiva, entendida en un sentido más bien amplio (p. 97); mientras la personalidad es la dimensión de la actividad espiritual del hombre.

De Lubac se plantea el problema *si puede una voluntad ser esencialmente buena*: los gnósticos y maniqueos sostuvieron en su tiempo que podía darse una voluntad esencialmente mala, mientras los teólogos católicos están de acuerdo en tal concepto envuelve una contradicción. ¿Puede decirse lo mismo de una voluntad esencialmente buena? Las opiniones están divididas; y una escuela actual cree que es un concepto legítimo: la perfección de ciertos espíritus creados los haría buenos por naturaleza, sin la necesidad o posibilidad de un test, estableciéndolos así más allá de todo riesgo. De Lubac cree sin embargo que ese concepto sería contradictorio.

Gleason aborda el tema de *la caridad, desde el punto de vista de la razón y la revelación*. Y Cuttat, el de una *técnica de espiritualización y transformación en Cristo*: si bien la santificación puede estar ligada a un *método*, este método es esencialmente distinto de las *técnicas* espirituales no cristianas (el Yogi, por ejemplo).

Termina Schwarz —a quien también se debe la introducción— con unas *reflexiones sobre la gratitud* (habla pues como discípulo de von Hildebrand).

La obra se cierra con una *bibliografía* de libros y artículos de von Hildebrand, desde 1916 a 1960, e indicando también sus traducciones. El homenaje es pues digno de la personalidad, mundialmente conocida, del homenajeado.

EDUARDO F. REGATILLO, *Casos canónico-morales*, Tomo III. (859 págs.). Sal Terrae, Santander, 1960.

El tercer y último tomo de los *Casos canónico-morales* del P. Regatillo, comprende los casos que se refieren a *Simonia, Sacramentales, Indulgencias, Lugares y Tiempos Sagrados, Bula de Cruzada, Culto Divino, Magisterio Eclesiástico, Bienes Eclesiásticos, Delitos, Penas*. Al igual que en los tomos anteriores, el autor da una somera pero completa exposición de la doctrina referente a los casos presentados. El presente tomo está enriquecido, como era de esperar, con un *índice* alfabético que comprende los tres tomos de la obra.

T. F. CRANNY, E. F. HANAHOE, *One Fold: Essay and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave*. (384 págs.). Chair of Unity Apostolat, Graymoor (New York), 1959.

La obra está dividida en dos partes: La una, formada principalmente por documentos relativos a la obra del *Octavario de la Cátedra de la Unidad* (Chair of Unity Octave) y su jubileo; y la otra, por un conjunto de estudios más o menos relacionados con el tema de la unidad de las iglesias. En la primera parte se da a conocer el origen y desarrollo del octavario, con datos sobre la fundación de las

dos entidades religiosas —la de los padres, y la de las hermanas— instituidas por el anglicano Pablo Francisco Watson, con la cooperación de la anglicana Miss L. White, y cuyo nombre fué —y seguirá siéndolo por expresa autorización de la Santa Sede— el de *Sociedad de la Expiación y Reconciliación*.

Profundo interés despiertan en el lector los pasos que fueron acercando a Pablo F. Watson a la Iglesia Romana, hasta dar el paso definitivo —junto con sus 17 cooperadores y amigos—, ingresando en la Iglesia católica el 30 de octubre de 1909, en Graymoor, Estado de Nueva York. La Iglesia concedió que los miembros de las dos entidades religiosas siguiesen en el mismo estado de vida, y con el mismo hábito y nombre de terciarios de San Francisco, supuesta la aceptación previa de cuanto las leyes eclesiásticas exigen. El clérigo aglicano tuvo que ingresar en el seminario de la Arquidiócesis de Nueva York, siendo ordenado de sacerdote el 16 de junio de 1910. Desde entonces el Padre Pablo fué un infatigable apóstol en favor de la reunión de las Iglesias Orientales separadas y de las protestantes, en el único redil verdadero confiado a San Pedro y sus legítimos sucesores, los Romanos Pontífices.

En una breve exposición, relata el Padre Cranny la historia del *Octavario de la Unidad*, que se celebra del 18 de enero al 25 del mismo mes cada año. Desde 1949, quedó fijado oficialmente el título de *Octavario de la Cátedra de la Unidad*. Como prueba el Padre Hanahoe, este octavario es absolutamente distinto del de la *Association for the Promotion of the Unity of Christendom* establecida en 1857 en Inglaterra, que fué condenada por el Santo Oficio el 16 de setiembre de 1864, por fundarse en la teoría de las tres ramas.

En la segunda parte de la obra que comentamos, se presentan 10 ensayos o estudios, de los cuales merecen destacarse el 5º, el 6º y el 10º. En el 5º estudio, su autor señala como característica de la mentalidad anglicana: a) el énfasis puesto por los anglicanos en la práctica de la vida cristiana, más bien que en las creencias, pasando éstas a un plano secundario; b) el rasgo dominante de la llamada comprensión (*Comprehensión*), o sea que hay muchos caminos igualmente buenos para la salvación, pues ninguna iglesia tiene *exclusividad* de la verdadera fe. De este principio se deduce la tolerancia de creencias diferentes y aún opuestas entre sí. Por eso no puede admitirse autoridad doctrinal alguna. Además, cada pastor o ministro aglicano debe decidir *por sí mismo* su pertenencia a la iglesia *alta, baja o ancha*, para poder predicar según ello a sus feligreses. Lo importante es, para el inglés, ser miembro de la Iglesia de Inglaterra, sin preocuparse mayormente de las internas divergencias. Así como un inglés es leal a su patria, así lo debe ser y lo es a la *Iglesia* de Inglaterra. Con todo, el autor advierte la nueva tendencia aparecida en los últimos años en el anglicanismo. Al preguntarse, en 1958, antes de la Conferencia de Lambeth, al arzobispo de Canterbury, sobre cuáles serían, de parte de la Iglesia oficial de Inglaterra, los requisitos para la reunión de los Iglesias, contestó: “La Biblia, los símbolos de la fe, y el libro de la oración común”. Por esta contestación se ve a dónde lleva la comprensión a la iglesia anglicana: Se abandona el principio del episcopado histórico, hasta ahora invariablemente sostenido como esencial en dicha iglesia, y se produce una inclinación marcada hacia el protestantismo extremo.

El 6º artículo de esta colección señala el ancho cauce que ha ido adquiriendo en los Estados Unidos el problema de las conversiones a la Iglesia católica romana, influenciadas en parte por el movimiento ecuménico de las Iglesias disidentes. Desde 1926, en que el número de las conversiones llegaba a 37.751, éstas han subido en 1957 —último año de la estadística del *Official Catholic Directory*— al sorprendente número de 140.411.

El estudio último, titulado *Vestigia Ecclesiae: their meaning and value* (pp. 273-283), analiza con rigor científico todos los elementos que pueden considerarse restos o vestigios que han quedado, en las iglesias separadas de la única verdadera, la católica romana. Los divide en vestigios naturales y sobrenaturales, analiza su valor para hacer ver a los disidentes que son restos que entre ellos han sobrevivido en una forma u otra, pero que se hallan con lozanía y vigor en la Iglesia verdadera; y que volver a ella, es volver a la madre que no ha dejado de llamarlos para que, unidos en perfecta caridad, animados por una misma fe, y alentados de una misma esperanza, se cumpla la oración de Jesucristo: "ut omnes unum sint".

La obra que comentamos merece pues una amplia difusión, para que se conozca, sobre todo en nuestros países de Latino-américa, la gran obra de los *Padres Franciscanos de la Expiación y Reconciliación* en favor de la reunión total de las Iglesias.

G. Rinsche, S. I.

A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALENQUE, *Histoire du Catholicisme en France*. Tome II: Sous les Rois très Chrétiens (508 págs.) Spes. Paris, 1960.

Es una *Historia del Catolicismo en Francia* compuesta en colaboración. Este tomo que ahora aparece se debe a las plumas de E. Delaruelle y A. Latreille, y abarca desde el año 1180 hasta el 1740. Está dividido en siete libros. En el primero empieza por exponer el estado del reino de Francia al ir a empezar el reinado de San Luis, luego las Órdenes mendicantes haciendo resaltar la obra de Santo Domingo y su fundación, para acabar con el reinado de San Luis, a quien alaba como santo y como político. Es tan sobrio en exponer sus hechos que sabe a poco.

En la lucha de Bonifacio VIII con Felipe IV el Hermoso, que describe en el segundo libro, se muestra demasiado duro con el Papa y muy blando con el más injusto de los reyes de Francia. La época de los Papas de Avignon está expuesta con claridad y en forma breve. Lo mismo se ha de decir en general de la manera de narrar el gran cisma de Occidente, aunque aquí se desearían más datos, sin querer decir con esto que no satisfaga lo que expone.

Los aspectos de la reforma en el siglo xv y principios del xvi, los presenta sucintamente; pero llama la atención que no se extienda un poco más al tratar de Santa Juana de Arco. La síntesis sobre Calvino es muy buena y más completa aún la que hace sobre Erasmo.

En la descripción de las luchas o guerras de religión y sus consecuencias, que

constituyen el libro IV, sabe también a poco, precisamente porque lo que pinta lo hace de un modo atractivo y claro.

Los épocas de Luis XII y Luis XIV, que comprenden los libros restantes, son las más ricas en noticias y pormenores. Sin mostrarse hostil a Luis XIV, pone bien de relieve su galicanismo y absolutismo absorbente. Más blando se muestra con Richelieu y Mazarino, que no parece sino que todo fué en ellos acierto.

Lo que expone con más profusión en todos los libros es la historia de la espiritualidad en Francia. Cada autor asceta encuentra allí no sólo su mención correspondiente, sino también un completo juicio sobre cada una de sus obras.

Es también de alabar la bibliografía que pone al final de cada capítulo. Lástima que no esté también provisto el libro de un índice alfabético de nombres propios, aunque también puede esto haberse dejado para el último tomo.

La síntesis todas, tan difíciles ordinariamente de hacer, se llevan al cabo con singular maestría, y ellas son las que ponen de manifiesto que están hechas por hombres que dominan bien la materia que tienen entre manos. Esa concisión, que nunca cede en menoscabo de la claridad, tal vez sea la cualidad que más resalta en la obra.

J. Armelín, S. I.

LOUIS LALLEMANT, *Doctrina spirituelle*. (412 págs.) Desclée, Bruges, 1959.

En este tercer volumen, la colección *Christus* nos presenta la doctrina espiritual del Padre Luis Lallemant. Como las precedentes publicaciones de esta serie, la introducción y las notas al texto —las cuales debemos, en este caso, a F. Courel—, son de marcado equilibrio y profundidad.

Courel presenta brevemente a Lallemant, para pasar de inmediato a tratar con claridad el debatido problema de su *Doctrina Espiritual*, ya que, como es sabido, los escritos no proceden directamente de éste, sino que corresponden a notas de sus oyentes, las cuales pasaron luego por sucesivos intermediarios. Al haber modificaciones y agregados ¿cómo conocer y delimitar con precisión lo original y propio de Lallemant? Admite el introductor que no hay medios —fuera de la edición *Princeps* de 1694— para penetrar y delinear mejor su pensamiento.

Esta edición, debida al esfuerzo de Champion, es la que se presenta en la actual publicación. En ella se ha evitado, en lo posible, toda modificación innecesaria; y cuando ha sido preciso efectuarla, está siempre a la vista (en el texto o en la nota) el original de 1694.

Courel ha intentado eliminar, en esta edición, una serie de divisiones del texto que, claramente se ve, no pertenecían al pensamiento de Lallemant; como también modificar la ortografía y puntuación, haciéndola, de esta manera, más accesible y agradable al lector de hoy día. En las notas, se distinguen netamente las personales de Courel y las originales de Champion.

Prosiguiendo en su estudio introductorio, trata aquél de delimitar los orígenes de la doctrina espiritual presentada, delineando los aspectos más personales y distinguiéndolos por contraste con otros autores. Interesante en este aspecto el pá-

rafo de semblanza con la doctrina de San Juan de la Cruz. Lallemand se acerca a éste, en el carácter de absolutéz e intransigencia, en la purificación y las noches (p. 19), para separarse de inmediato, el uno hacia la *contemplación*, el otro hacia la *acción*.

Si quisiéramos sintetizar el pensamiento del autor de esta Doctrina, habría que ver en sus escritos una *pedagogía* de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (p. 26), adaptada a los oyentes, con insistencias propias y personales, algunas de orden secundario y circunstancial propia del auditorio —como la segunda conversión—, otras de carácter primario, como los ejes: *oración-acción*, *pureza de corazón-docilidad* al Espíritu Santo. La dinámica de todo el ser espiritual estaría *esencialmente* regido por la *Discreción de espíritu*, que adquiere en Lallemand trascendental e insustituible importancia.

Mariano N. Castex, S. I.

B. P. FABRE, *Mémorial*. (453 págs.). Desclée, Bruges, 1960.

Es una magnífica edición que, gracias a su introducción y a sus abundantes notas, hace más asequible y comprensible esta obra clásica de la espiritualidad ignaciana.

Mediante una amplia introducción —casi cien páginas— el traductor —el P. Certeau— pretende darle al *Memorial* las resonancias históricas de las que carece, debido a su lenguaje netamente interior: va recorriendo las distintas etapas de la vida del Beato, haciendo resaltar los influjos que va recibiendo y de qué manera éstos se traslucen en las páginas del *Memorial*.

Empieza por el ambiente de su infancia, la Saboya tradicional y cristiana, de la que Fabro ha heredado la sencillez de vida, el apego a la tradición, y el gusto por las manifestaciones de la piedad popular.

En París Fabro recibe influjos que son decisivos para toda su vida. En primer lugar de San Ignacio, quien lo introduce en el difícil arte del discernimiento de espíritus, devolviéndole así la paz del alma. Este discernimiento es la razón de ser del *Memorial*.

En las aulas de la Sorbona es introducido en el mundo de la Escolástica, cuyos maestros, están todos embebidos de ockamismo. Entonces se estaba imponiendo cada vez más la corriente que tendía a separar la mística de la teología. No cabe duda que en el *Memorial* se notan algunos resabios de esta escuela.

A continuación se estudian los reales y posibles influjos de las diversas corrientes espirituales de la época: influencias franciscanas a través de sus maestros, influencias cartusianas, sobre todo durante su permanencia en Alemania, por sus contactos con la *Devotio moderna* y con la escuela mística de Renania.

Se tienen en cuenta también los influjos que recibió en su vida apostólica: su constante peregrinar por las comarcas del Imperio le dieron un espíritu universal y una concepción más amplia tanto de los males como de los remedios que necesitaba la Cristiandad; su contacto con el protestantismo, o mejor dicho, con el catolicismo alemán tan desquiciado y en peligro inminente de caer en la herejía, lo

afirman en su adhesión a la Iglesia y lo convencen más y más de la necesidad de una reforma interior, etc.

Finalmente el P. Certeau hace un estudio del *Memorial* en sí, sobre todo del punto de vista de la discreción de espíritus.

Aunque el comentador no pretenda más que dar el contexto del que surgió el *Memorial*, sin embargo indirectamente va haciendo un estudio objetivo y de gran penetración de la personalidad de Fabro, tanto del punto de vista psicológico, como místico. Todo lo cual revela un conocimiento exhaustivo de los escritos del Beato y de la época en que le tocó vivir.

Muy interesantes son también las notas que acompañan el texto, que proporcionan una mayor penetración de las expresiones del Beato, gracias a las relaciones que descubre tener con las fiestas litúrgicas y las oraciones del breviario del día, con las lecturas que probablemente tuvo en esa época o en épocas anteriores, con las circunstancias de lugar y tiempo, etc.

Completan la edición tres mapas que ilustran los viajes del Beato, un índice de nombres propios, y otro, más interesante aún, del vocabulario usado por Fabro. Finalmente la bibliografía, una primera parte referente únicamente al Beato, y otra a la época en general.

F. Sedrán, S. I.

ROMANO GUARDINI, *Via Crucis*, con ilustraciones de A. Durero. (107 págs.). Rialp, Madrid, 1956.

JOSÉ M. CABODEVILLA, *Ecce Homo*. (151 págs.). Edic. Sígueme, Salamanca, 1960.

ENGELBERT NEUHÄUSLER, *Der heilige Weg: Biblische Betrachtungen zur Passion*. (132 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1959.

WILLI DIRX, *Kreuzweg*, nach Texten von A. Delp. (30 págs.). Knecht, Frankfurt, 1959.

Durante los últimos años se ha ido acentuando cada vez más la tendencia a alimentar la piedad cristiana en las *fuentes bíblicas*, y a fundamentar sus prácticas en la *Teología*. Por eso, también, tanto entre el clero como entre los laicos cultos, ha ido cundiendo un espíritu de sana reserva ante ciertas prácticas de piedad que tienen más bien fuentes apócrifas o que provienen de tradiciones populares un tanto fantásticas.

Ahora bien, una de estas prácticas de piedad, puesta en tela de juicio, ha sido el *Via Crucis*.

Con respecto a esta práctica piadosa, tan venerable por su antigüedad, por las numerosas indulgencias que le han sido otorgadas y por su eficacia pastoral (cfr. *Dict. Spir.*, art. *Croix* (Chemine...)), se plantean estas dos *preguntas*:

1. — ¿No sería mejor eliminar los elementos apócrifos (tres caídas, encuentro con la Madre, velo de la Verónica), sustituyéndolos por otros pasajes de origen netamente evangélico? Esas estaciones no pertenecen a la esencia del *Via Crucis*, puesto que esta práctica consiste fundamentalmente en recorrer 14 estaciones, en las que es suficiente colocar una cruz de madera, y meditar, al mismo tiempo, sobre

la Pasión de Cristo (cfr. J. BONDUELLE, *Autour du Chemin de Croix*, Vie Spir. 86 (1952), pp. 287-295).

2.— ¿Cómo es posible que el *Via Crucis* termine en el sepulcro, sin incluir también la Resurrección? ¿Tiene, acaso, sentido pleno la muerte de Cristo sin su Resurrección? ¿No son estas dos facetas de una misma realidad, que es la Redención?

Planteadas así estas cuestiones, hay autores que se deciden por la innovación; y en algunas partes ya se está adoptando una nueva serie de estaciones (cfr. ANONYME, Vie Spir., 86 (1952), pp. 640-642).

Otros autores, en cambio, prefieren respetar lo que tan larga tradición ha consagrado (cfr. A. TEEAERT, en *Dict. de Droit Cann.*, 3, cols. 816-841, cuyo estudio histórico sigue siendo lo mejor sobre el tema; cfr. Collect. Franc., 19 (1949), pp. 1-98): aunque ciertas *estaciones* no sean bíblicas en sentido literal, lo son —según ellos— en un cierto sentido simbólico. Y, en cuanto a la inclusión explícita de la resurrección y la ascensión del Señor, dirían que la contemplación de la Pasión no tiene que distinguirse en esto de los demás misterios de la vida de Cristo: la contemplación del *Cristo histórico presupone* siempre la realidad actual del *Cristo glorioso*, y no meramente termina en El. O sea, que nosotros hacemos ahora lo mismo que hicieron los Evangelistas' reconsiderar la vida de Cristo, desde el nuevo punto de vista de su resurrección (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 542-544), y no meramente llegar a él paso a paso, y siguiendo la historia por su orden cronológico. De modo que sería más teológico —como hacían los antiguos— *partir de Cristo resucitado* —lo que S. Ignacio llamaba *tercera adición* (Ejercicios, n. 75, según el texto latino llamado de la *vulgata*)—, y no meramente —como lo pretenden ciertos modernos— llegar a El sólo después de haber pasado todas las *estaciones* del *Via Crucis*.

* * *

Dentro de esta posición tradicional está el *Via Crucis* de Romano Guardini: De las dos finalidades que tiene el *Via Crucis*: acompañar a Cristo en sus sufrimientos, y aprender de El a sufrir, se tiene más en cuenta el segundo aspecto. Como el mismo autor afirma, *pretende ser una escuela de dolor* en estos tiempos tan duros.

Es más apropiado para la meditación privada silenciosa que para el ejercicio en común. Más que conmover e impresionar al lector, *pretende introducirlo suavemente en el misterio de la Pasión*, y hacer que por sí mismo descubra los tesoros que allí están encerrados. De manera que, si con el tiempo se pudiera prescindir del libro y meditar en forma personal, mucho mejor.

El tono de las meditaciones, tanto en su parte expositiva, como en el diálogo afectivo, es simple y sosegado. Deja traslucir, de una manera palpable, que cuanto se escribe brota de la experiencia vivida por el autor.

También Cabodevilla, en su libro *Ecce Homo*, sigue el esquema tradicional. Más que un manual para la práctica del *Via Crucis*, es un libro de oración inspirado en las 14 *estaciones*. El autor pone delante de los ojos de su alma la es-

cena, y deja hablar al corazón: brotan a raudales las consideraciones, los coloquios, los exámenes de conciencia y los propósitos. No se sigue una lógica de la razón, como tiene que ser en toda *oración afectiva*.

Tanto por el estilo, vibrante de emoción, como por el contenido, que acusa una mentalidad juvenil, esta obra puede ser una *fuentes de inspiración para la juventud de hoy*.

Le dan realce a la edición unas grabaciones en estilo moderno, originales y muy sugerentes.

Neuhäusler, en su *Der helige Weg*, nos propone un *Via Crucis* enteramente bíblico, con 20 estaciones, en lugar de 14.

En cada una de las *estaciones* sigue el siguiente plan: en primer lugar *propone el tema a meditar*, siempre con una cita del Evangelio; sigue una *explicación doctrinaria* de contenido bíblico, para lo cual se sirve de los textos paralelos de los Evangelios y de otros textos de la Biblia; sigue después una *consideración afectiva*, y termina con un *coloquio*. También para esto el autor se inspira en la Biblia, especialmente en San Pablo, en los Salmos y en los Profetas.

Este es el orden de las estaciones: 1ª Jesús ante el sanedrín. (Mc. 14, 55-59). 2ª Jesús interrogado por el Sumo Sacerdote. (Mc. 14, 60-65; 15, 1). 3ª Jesús ante Pilato. (Jo. 18, 28-30). 4ª Jesús ante Herodes. (Lc. 23, 6-12). 5ª Jesús y Barrabás. (Mc. 15, 6-14). 6ª Jesús flagelado. (Mc. 15-15). 7ª Jesús maltratado por los soldados. (Mt. 27, 27-31). 8ª Jesús ayudado por Simón de Cirene. (Lc. 23, 26). 9ª Jesús y las mujeres de Jerusalén. (Lc. 23, 27-31). 10ª Jesús colocado entre malhechores. (Lc. 23, 32-33). 11ª Los soldados se reparten sus vestidos. (Mc. 15, 23-24). 12ª Jesús insultado por el pueblo. (Lc. 23, 35). 13ª Jesús y el Buen Ladrón. (Lc. 23, 39-43). 14ª ¡Dios mío, Dios mío...! (Mc. 15, 34, 36). 15ª ¡Tengo sed! (Jo. 19, 28-30). 16ª Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. (Lc. 23, 46). 17ª Las tinieblas. (Mc. 15, 33). 18ª El terremoto, el velo y los sepulcros. (Mt. 27, 51-53). 19ª El Costado traspasado por la lanza. (Jo. 19, 33-37). 20ª La sepultura. (Mc. 15, 42-45).

Como vemos, a pesar del número subido de estaciones, el autor no se sale del tema de la Pasión: comienza en el tribunal y termina en el sepulcro.

Uno de los valores de este libro es el uso frecuente de la literatura cristiana primitiva: Clemente, Ignacio, etc., así como el uso, casi exclusivo como indicamos antes, del Antiguo y Nuevo Testamento.

Podemos incluir aquí un *Via Crucis* muy original, publicado por Ludger Stüper: *Kreuzweg*, con textos del P. A. Delp.

El P. Alfred Delp S. J. murió en la última guerra en un campo de concentración. Estando ya muy próximo a la muerte, dejó estampadas en su diario unas páginas de un gran valor religioso. El P. Stüper toma ahora esas páginas, y traza un paralelismo entre la vida íntima del mártir (tal cual se transparenta en las páginas del diario) y el *Via Crucis* de Cristo, siguiendo el esquema tradicional de las 14 estaciones.

De gran valor, dentro del arte religioso, son las ilustraciones de Willi Dirx: por sus trazos vigorosos y por su patetismo sincero se acercan un poco al estilo de Rouhault.

EDMUNDO F. SUTCLIFFE. *Dios y el sufrimiento*, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (217 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

Esta obra, cuyo título en inglés es *Providence and Suffering in the Old Testament*, viene a ser el complemento de otra que había escrito años antes: *The Old Testament and the Future Life* (The Bellarmine Series, Burns Oates, Washbourne, 1946). Esto explica que algunos temas estrechamente relacionados con el problema del sufrimiento, tales como la doctrina del *sheol* y del purgatorio, no sean tratados en este libro. Cuando menciona el *sheol*, en el capítulo dedicado a los salmos (p. 101), se limita a remitir en nota a su obra anterior, donde el tema es examinado largamente. Dado que este libro se dirige también a lectores no especializados, hubiera convenido una alusión más explícita, al menos en la edición castellana.

Dios y el sufrimiento es una obra de vulgarización, escrita por un especialista: conoce las diversas opiniones acerca de un pasaje, y ocasionalmente las discute (pp. 136-140, 183 y ss.), hay abundante alusión a la bibliografía antigua y también a la más reciente (pp. 7-9, 31, 55, 93, y *passim*); pero el libro consiste fundamentalmente en la exposición de una síntesis, y no en la discusión detallada de las razones que en cada caso fundamentan su opinión.

Antes de entrar a estudiar el tema del sufrimiento en la Sagrada Escritura, el autor señala las opiniones de los pueblos que más intervienen en la historia de Israel: griegos, romanos, egipcios (cap. I), asirios y babilonios (cap. II). El capítulo III trata del primer pecado y sus consecuencias, contrastando el relato bíblico con las narraciones del Próximo Oriente que pudieran parecer similares. Por razón de la solidaridad de la raza humana, nosotros somos participantes en el pecado de nuestros primeros padres y, en su consecuencia, del sufrimiento y la muerte. Por eso consagra luego un capítulo a la solidaridad corporativa. Ahí muestra el intenso sentimiento de solidaridad que existía entre los antiguos egipcios, babilonios y hebreos, y que les hacía encontrar natural que la familia, y no el individuo, fuera el responsable directo de las acciones de sus miembros. Esta sigue siendo hasta nuestros días la ley del desierto, que los ingleses han respetado en sus relaciones con las tribus árabes. "Estas consideraciones acerca de la solidaridad que subsiste entre los miembros de varios grupos, ya sean naturales o puramente sociales, entre los miembros de la familia, ciudad y nación, nos ayudan a comprender el hecho de que el sufrimiento, que para algunos es un castigo, para otros puede no ser otra cosa sino la consecuencia natural de ser miembros de tal grupo" (p. 92). No se crea, sin embargo, que la doctrina de la responsabilidad individual fué desconocida de los israelitas. Ella aparece en el Exodo y en Génesis, pero sobre todo en los profetas Jeremías y Ezequiel. Este es el tema del capítulo VI. El cap. V está consagrado a la doctrina de los salmos; el séptimo y el octavo, al sufrimiento del inocente; y tratan respectivamente del Siervo de Yahvé y de Job. El noveno, muestra el gran cambio que se operó de las ideas concernientes al sufrimiento, cuando la providencia de Dios condujo finalmente al pueblo judío a la revelación de una vida futura, en donde podían continuar las retribuciones y los castigos. En los salmos, se reconocía a Dios como guardián del orden moral, que daba los premios y los castigos. Pero como no había sino esta vida para darlos,

ellos no podían ser otros que la riqueza, la salud, la vida larga, la descendencia numerosa, la paz del alma, etc. Y así se explica la paradoja de que mientras el Nuevo Testamento alaba la pobreza y la humillación (cap. X), el Antiguo ve en las riquezas y en el reconocimiento final de los hombres el signo de la bendición de Dios y el premio de una vida justa (Cap. V). El descubrimiento capital de la vida futura no ocurre sino poco antes de la venida del Salvador, en el siglo III y II A.C. El libro termina con una recapitulación en donde se señalan las etapas que Dios hizo recorrer a su Pueblo en la revelación progresiva del sentido del sufrimiento.

Dios y el sufrimiento es una síntesis que se mostrará valiosa, tanto para el especialista como para el laico culto. Para el primero, tendrá el interés de ayudarlo a ver claro las grandes líneas de su saber; para el segundo, será una introducción a la lectura de la Biblia, con miras a buscar en ella la solución al hondo problema del sufrimiento.

A. Gaete, S. I.

GUSTAVE THILS, *Santidad cristiana: Compendio de Teología Ascética*. (639 págs.). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1960.

Es excelente el planteo de todo el libro. Su autor empieza acertadamente por la exposición de la santidad (primera parte), como manifestación del *misterio de Cristo* en sus miembros (segunda parte), y sus efectos en todo el ser psicológico del hombre (tercera parte). Esta sería la exposición estática del *misterio del hombre que se reviste de Cristo*. Con la cuarta parte comienza a exponer su aspecto dinámico: la vida, crecimiento del misterio de Cristo en el cristiano, los medios y condiciones para obtenerlo (quinta parte), los obstáculos que hay que superar (sexta parte). Un apéndice original nos da una visión sintética de las líneas de fuerza de las diversas escuelas de la espiritualidad, y sus principales obras a lo largo de los siglos (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 97).

La exposición es escueta, pero clara; su lectura requiere cierta iniciación, pero no muy grande. Creo que los laicos con cultura religiosa se pueden aprovechar grandemente de este libro: la intención del autor fué escribirlo para ellos, y creo que obtiene su fin.

Tanto el índice de autores como sobre todo el de materias, están hechos con mucho cuidado: el segundo es un elemento utilísimo para encontrar rápidamente el tópico buscado. Excelente bibliografía, sobre todo en idioma francés. Los traductores se preocuparon en dar la versión castellana de muchos de los libros citados.

Vamos a contentarnos con citar algunas ideas que hemos encontrado leyendo el libro, y que pueden resultar interesantes a nuestros lectores. En el pleno concepto de la santidad hay que tener en cuenta la correspondencia humana: el hombre ha de colaborar concientemente, al participar de la santidad de Dios (pp. 22-23). La santidad es esencialmente una actuación cada vez más plena de la caridad que rectifica y ordena todo el hombre hacia Dios (pp. 25-26). La vida teológica tiene una dimensión temporal, que el autor aprovecha para ofrecernos un

planteo original y exacto de la misma (pp. 27 y 55). La santidad cristiana exige una actividad teológica cada vez más plena y consciente, que es algo más que vida contemplativa (p. 33). El criterio de la santidad es vivir fiel y constantemente el centro de cada virtud en su propio estado (pp. 37-38). Hay una santidad en variadas formas, a la que todos están llamados (p. 39) las diversas espiritualidades se basan en las diversas formas de santidad (p. 48). Todos están obligados a querer progresar con regularidad en la santidad (San Francisco de Sales), es decir, atender a practicar una caridad más perfecta de la que se ha practicado antes (p. 57).

Digamos con todo que el autor minimiza la profesión de tender a la santidad en el estado religioso, haciendo consistir su elemento específico en el mero compromiso externo, público y jurídico (véase el último párrafo del inciso titulado *La Profesión*). Habría que señalar que ese compromiso, exterior y público, tiene una base óptica, pues es necesario que la santidad de la Iglesia sea orgánicamente visible, por ser ella un Cuerpo viviente.

E. E. Fabbri, S. I.

MARC ORAISON, *Amour ou Contrainte?, Quelques aspects psychologiques de l'éducation religieuse*. (189 págs.). Spes, Paris, 1957.

— *Amor o Violencia?, Algunos aspectos psicológicos de la educación religiosa*. (183 págs.). Sígueme, Salamanca, 1959.

El llamado de atención que, en la *Introducción* del presente libro, se hace con energía y a veces acritud, tiene todo su peso y su verdad. Actualmente, por desgracia, se encara la religión como una *asignatura*, una *materia de enseñanza*; no sólo desligada, como anota el autor, del proceso psíquico de la evolución del niño, sino también de la realidad sobrenatural soberanamente activa que es la Fe. Se habla de *profesor*, *materia* y *alumno*, en vez de *anunciador*, *mensaje* y *catecúmeno*.

Marc Oraison estudia este aspecto renovador desde el punto de vista psicológico. No trata expresamente de lo sobrenatural, ni se coloca dentro de la Tradición Pedagógica Cristiana. El lector no tiene que descuidar lo sobrenatural, pero no exigírselo al autor (cfr. Lum. Vit., 2 (1958) p. 350).

Si su subtítulo es: *Algunos aspectos de la educación religiosa*, no nos engañemos pensando que tenemos delante unas fases dislocadas o un ángulo de visión estrecho sobre educación religiosa. Un nexo da cohesión a todo el libro y a toda la enseñanza religiosa. Sus palabras pueden ser la guía de su concepción: "La actitud religiosa es ante todo y esencialmente ésta: la aceptación del diálogo con un Infinito Trascendente que nos habla; es decir, la Fe" (p. 18). El desarrollo de este diálogo entre Dios y el niño es su preocupación. Porque "el comportamiento humano se sitúa en un diálogo entre personas, en un mundo de relaciones: relaciones entre los hombres, y relaciones del hombre con Dios" (p. 43). Este diálogo con Dios supone la Fe, y la Fe es el objetivo propio y específicamente cristiano de la

formación religiosa. Por eso este diálogo es un don (p. 129). El almacén, pues, de toda enseñanza religiosa se encuentra en el desarrollo de este diálogo; y los conocimientos religiosos y la instrucción moral tendrá la posibilidad de enraizarse y hacerse algo personal y vívido (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959) pp. 133-135).

¿En qué consistirá la educación religiosa?: "en facilitar al niño su contacto personal con Alguien" (p. 187). Los educadores tendrían que tener en cuenta este presupuesto, y mucho más los profesores de religión, al transmitir el mensaje.

Este libro de Marc Oraison, si no constituye algo definitivo, indica por dónde se puede avanzar en la revisión de los métodos de enseñanza religiosa, y explicar el por qué de muchos fracasos.

H. A. Correas, S. I.