

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ANTONI, GIUSEPPE, *«L'Uomo e la sua missione nel mondo»*. Il Pensiero filosofico: Collana di Filosofia Teoretica, diretta da C. Ottaviano, (1.^a serie, Vol. X), 139 págs., 25 x 18 cms. Edit. CEDAM; Padova (Italia), 1953.

Las 139 páginas del presente libro, distribuídas en sus capítulos, pretenden proporcionar una respuesta a la eterna incógnita del hombre: ¿qué es?, ¿cómo funciona?, ¿qué es el mundo que le rodea?, ¿qué es Dios?, ¿cuáles las relaciones entre hombre, mundo y Dios?

El capítulo primero sitúa ya la obra: «Algunos datos de fisiología humana». Luego trata sucesivamente de «los instintos» (II), «la voluntad» (III), «la moral» (IV), «la memoria» (V), «la actividad intelectual» (VI), «del hombre y el mundo que le rodea» (VII), del «espacio y tiempo» (VIII), del «principio de causalidad» (IX), del «alma» (X), y de «Dios» (XI).

Si prescindimos del fin mismo de la obra podemos señalar en ella valores innegables. El autor demuestra poseer una erudición bastante amplia en el campo de las ciencias naturales, por más que sus datos no manifiesten una investigación científica personal.

Su exposición es asequible aun para personas no muy preparadas en las ciencias. Procura aclarar su pensamiento con observaciones de sentido común, con casos entresacados de las distintas ramas de las ciencias naturales. Aquí y allá encontramos toques psicológicos muy interesantes.

A nuestro parecer, existe una desproporción entre el hecho admitido y su explicación. Resultado: se falsea el hecho.

En el cap. VI se pretende explicar «la actividad intelectual». Se admite una superioridad con respecto a la de los animales, pero su único fundamento es la mayor complejidad del cerebro humano. Este es capaz de «realizar configuraciones mucho más complicadas que las realizables en el cerebro animal» (pág. 75).

No negamos, precisamente el hecho aducido. Si el autor sólo pretendiera explicar los fenómenos fisiológicos concomitantes de la actividad intelectual, entonces nos situaríamos en su mismo plano y allí, por la investigación experimental, discutiríamos las afirmaciones. El autor pretende explicar la actividad intelectual misma y así la ignorancia de lo espiritual conduce a una explicación deficiente.

Es sintomática la objeción de la última página. Se afirma que el «concepto de Dios» es fruto de una «pura actividad de las células cerebrales» y se pregunta: «¿Podremos y sabremos orar a un Dios, a cuyo concepto arribamos exclusivamente mediante nuestra actividad intelectual, y, por ende, mediante la sola razón? A mí no me parece. El Dios al cual llegamos mediante nuestra razón parece sernos terriblemente ajeno, y tanto más ajeno cuanto más complejo haya sido el trabajo intelectual (de las células cerebrales) por el que llegamos a él».

Dios es el «intimior intimo meo» de S. Agustín; con todo, se presenta a nuestra vida consciente de acuerdo al concepto que nos formemos de él. Un concepto producto de una actividad de las células cerebrales, no puede satisfacer a un ser que, además de materia, es espíritu.

Lamentamos que una obra que encara los problemas humanos más trascendentales, no sólo ignore, pero ni siquiera insinúe la existencia de la inmensa literatura cuyas explicaciones respetan la naturaleza espiritual-material del hombre.

El autor consultó «de un modo particular» 10 obras. Son tratados de Fisiología, de Psicología Experimental, de Medicina, de Psiquiatría... falta, tal vez, alguna obra que trate del alma espiritual.

La gran erudición del autor hubiese tomado un carácter más científico si se hubiesen anotado las referencias a las obras mismas de los autores citados.

La impresión es clara. La lectura, por momentos, logra una gran amenidad. Una orientación más espiritualista y una investigación más científica hubiesen acrecido enormemente los méritos del autor, ya grandes por haberse enfrentado con problemas tan arduos.

CÉSAR BENZI, S. I.

PRINI, PIETRO, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inverifiable. Lettre-Préface de Gabriel Marcel.* (11,5 x 18,7; 131 págs.). Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1953.

Entre los trabajos realizados hasta el presente sobre la filosofía de Gabriel Marcel va a ocupar uno de los primeros puestos el que acaba de publicar Pietro Prini. El mismo Gabriel Marcel, que enriquece y autoriza la exposición de su pensamiento con una carta prólogo, afirma en ésta: «Es, sin duda alguna, uno de los estudios más penetrantes que se han consagrado a mi pensamiento, uno de aquellos a los cuales, en todo caso, los comentadores del futuro deberán recurrir» (p. 7). Marcel aprueba ya en el prólogo las denominaciones con que Prini ha designado su filosofía, como «Metodología del inverificable». Asimismo, la calificación final de «Analogía de la presencialidad». A propósito de ésta, subraya Marcel su proceso cada vez más definido hacia una filosofía de la esencia y de la luz, y su aproximación a cierto tipo de platonismo, según el cual «las esencias deberían ser consideradas mucho menos como objetos iluminados que como presencias iluminantes» (p. 8). Una vez más aprueba Gabriel Marcel que

el autor no haya dado a su filosofía «la peligrosa etiqueta existencialista». Pero insiste en que se halla siempre centrado en el análisis de «experiencias concretas, las cuales no se cierran sobre sí mismas, sino que apuntan hacia un más allá... hacia donde todo mi pensamiento se dirige irresistiblemente» (p. 8). Hemos querido entresacar de la carta prólogo estas afirmaciones, que aclaran en varios puntos la posición de Gabriel Marcel.

Prini ha dividido su obra en dos partes. En la primera parte elimina, por así decirlo, las corrientes o actitudes filosóficas que Gabriel Marcel ha rechazado, y establece el punto de vista peculiar de donde van a partir los análisis marcelianos. Ante todo, opone a la «ciencia de la religión» la «experiencia religiosa». Esta experiencia religiosa está más allá de una pura objetivación de lo religioso, debido a tres aspectos fundamentales: la trascendencia de Dios, la singularidad del creyente y la imposibilidad de seguir una deducción causal de los acontecimientos. El racionalismo contemporáneo se ha equivocado queriendo explicar la experiencia religiosa por sus categorías y sus procedimientos estrictamente lógicos de la ciencia objetiva y verificadora. Precisamente en el plano de la metafísica y en el de la fenomenología religiosa «el racionalismo epistemológico traiciona abiertamente sus deficiencias y sus límites» (p. 28-30). Se ha mostrado en esta forma la existencia de un inverificable, «experiencia religiosa», que no puede ser reducido a un objeto puro.

Esta actitud lleva hasta un más allá de la lógica y la psicología. Señala Prini que, según el pensamiento de Gabriel Marcel, ambas son insuficientes para revelar toda la riqueza existencial real de nuestra experiencia del ser. El pensamiento moderno ha partido del grande equivoco de confundir el análisis cartesiano del «cogito», la certeza oscura y global que la conciencia conserva en sí misma, aún en el trabajo de la duda, y la evidencia indubitable de un abstracto puro, es decir, de un sujeto despojado de toda determinación individual y de toda adherencia al mundo (p. 31). En contraposición con esta actitud que objetiva al «yo» mismo, encerrándolo en cierto idealismo, Gabriel Marcel ha señalado el aspecto existencial del «cogito»: «La referencia a la célebre fórmula de Heidegger que es en este caso substancialmente idéntica a la fórmula marceliana de la participación, pone el acento sobre el carácter de inseparable unidad que une el «yo» al universo en el juicio existencial. El «yo existo» está implicado en «el universo existe», porque «yo adhiero realmente a todo lo que existe —al universo que es el mío y del cual mi cuerpo es el centro» (J. M., 265). El Yo del «yo existo» no es por lo tanto un Yo teórico sino más bien un complejo e indescifrable «yo experimento» (p. 43-44).

Este tipo de juicio existencial, como experiencia compleja e indescifrable, lleva a otro aspecto fundamental de Gabriel Marcel que Prini estudia de inmediato: el «misterio ontológico». En este misterio ontológico es donde se resuelven las antinomias con que tropieza toda metafísica idealista: la intimidad y de alteridad, de autorelación y de relación al otro, de encarnación y de participación. El autor expone detenidamente varios aspectos del «misterio ontológico marceliano». Notemos sus principales conclusiones sobre este aspecto. «Hay peligro de transferir el misterio, término del lenguaje religioso, sobre el terreno

filosófico, deformando la significación y confundiéndole con la noche sin luz de «lo incognoscible». Al paso que el misterio no es más que un límite de lo problemático, algo que el pensamiento no podría actualizar, sin abolirse como pensamiento... «el reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual es posible que toda actividad se defina rigurosamente» (E. A., 170) (p. 58). «En los orígenes mismos de todo juicio y en las raíces mismas de la inteligencia, hay «una toma del ser», «una captación» no conceptualizable de la realidad del ser sobre mi propia realidad (cfr. E. A., 63). La cuestión ontológica de este hecho toca, al ponerse como meta problemática, el fondo de su respuesta misma; es, en cierta manera un «llamado que cambia de signo» (cfr. E. A., 169). «Afirmar un metaproblemático» es pensar el primado del ser en relación al conocimiento (no del ser afirmado, sino del ser afirmante), es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser, que él es en cierta manera interior al ser... (p. 60).

En la segunda parte de la obra declara directamente el autor lo que él llama la metodología de lo inverificable, es decir, cómo este inverificable que es el ser, y que se nos presenta como misterio ontológico, puede ser alcanzado y esclarecido por el hombre, según Gabriel Marcel. En realidad toda la filosofía de Gabriel Marcel es, en este sentido, una metodología, un esfuerzo, una encaminarse hacia este misterio ontológico o inverificable. El método marceliano, se funda en la llamada «segunda reflexión» o «reflexión al cuadrado». La «reflexión primaria» es la de la razón objetiva, problematizante o abstracta. La «reflexión segunda» es el saber metafísico «pero en la medida solamente en que ésta ejerce sobre la primera una suerte de torsión dialéctica que recupera el «humus» existencial y ontológico, donde fué practicada originalmente la ruptura de la abstracción» (p. 64-65). Con este método de reflexión segunda Prini nos expone el acercamiento de Gabriel Marcel al misterio ontológico, analizando la dialéctica marceliana de la reflexión recuperadora, la «ontología de la invocación». Aquí inserta Prini los temas marcelianos ya conocidos de la obediencia, la fidelidad, la esperanza y el amor como metodología de acercamiento y recuperación del ser. El amor es el fundamento de la esperanza misma. Recordando textos clásicos de Marcel: «Yo espero en tí por nosotros» (H. V., 81), Prini comenta: «Yo espero en Dios, y debo esperar porque amo. Si admitiese definitivamente la caída última en la nada, traicionaría la fidelidad fundamental que une la comunidad en la comunión del amor: o, en otros términos, en términos más fuertes aún, yo la negaría en tanto que comunidad de personas. El «Tú Absoluto» es, en cierta manera, el garante de esta unidad que nos une a mí mismo o bien el uno al otro o los unos a los otros. Más que un garante que asumiría o confirmaría desde afuera una unidad ya constituida: el cimiento mismo que la funda» (H. V., 81) (p. 104). Esta actitud de la esperanza y del amor es una «invocación del ser» más que un conocimiento objetivado del mismo. Dios es el centro irradiante de lo que constituye verdadera y profundamente el mundo de los hombres. Nosotros no lo inferimos de los objetos, como un principio cosmológico impersonal, ni, ilusoriamente, de

nuestros deseos como una hipóstasis mística de lo que querríamos ser, sino más bien de la invocación infinita a donde toda forma no degradada de la subjetividad coexistente tiende. «Rogar a Dios es la única manera de pensar en Dios, de estar con El» (E. A., 40). «La intuición que había ya inspirado los apasionados acentos de los soliloquios de San Agustín encuentra un valor nuevo en el admirable comentario marceliano» (p. 112).

En las *conclusiones críticas*, Prini señala ante todo los dos grandes aportes del pensamiento de Gabriel Marcel: «El concepto de una dialéctica negativa o, podríamos decir, de lo metaproblemático, especialmente estudiado en el *Journal Métaphysique*» y «el concepto de una dialéctica positiva o de una dialéctica de la participación» a donde tienden las obras posteriores de Gabriel Marcel (p. 113). Respecto del primero Prini lo acepta sin reservas como oposición a la filosofía puramente objetivista. En cuanto a la teoría de la participación subraya también Prini los interesantes elementos que Gabriel Marcel ha utilizado para llegar a la trascendencia del ser sin necesidad de establecer ni una relación de pura oposición con la existencia, ni una relación de analogía abstracta sobre el plano de la objetividad (p. 117). «De esta manera es en el misterio ontológico donde el reconocimiento de una relación verdadera de «analogía concreta» entre el tú absoluto y el nosotros acaba, y llena nuestra investigación y nuestro llamado: el reconocimiento de una «Presencia» donde son y valen todas las otras «presencias». *Regnum Dei intra vos est*» (p. 118). Esta es la que Prini llama una *vía media*, adoptada por Gabriel Marcel entre la oposición ser y existencia, y analogía abstracta y objetividad; *vía media* calificada por él como «analogía de la presencialidad», «donde el reconocimiento de la trascendencia se esclarece y se precisa reflejando sobre el concreto de los modos existenciales, según los cuales se afirma, y en su sentido más auténtico, la cuestión ontológica» (p. 117).

Prini acepta la marcha de Gabriel Marcel hasta el punto donde ha llegado, pero cree que debe ser completada con un estudio sobre las esencias mismas, la *ousia* o *esencia*, es decir, una metaproblemática de la esencia. Porque de esta manera «la posibilidad de una «ontología» o de un esclarecimiento de la existencia en el ser, implica también una *dimensión ideal* de la existencia, una cualidad noumenal, si puede decirse, intrínseca a ella, en suma, la posibilidad de una «objetividad metafísica» a la cual debe llegar el pensamiento de Gabriel Marcel (p. 120).

Es ésta, sin duda, una obra de valor especial, así para precisar los aspectos fundamentales de la filosofía de Marcel, como sus aportes positivos al pensamiento contemporáneo. El trabajo emprendido era difícil, y por ello no es de extrañar que más de una vez se resienta de falta de claridad y precisión, y se superpongan conceptos que hacen difusa la exposición. Pero ya hemos visto que, en su conjunto, el mismo Marcel ha aceptado como exacta la interpretación de Prini. Y, ante todo, hasta qué punto la actual ontología de Marcel es aún «existencialista» o consecuencia de sus primeras posiciones existencialistas, lo que probaría que el «existencialismo» no es una filosofía cerrada (cfr. p. 59 y la referencia al caso similar de Heidegger); hubiéramos deseado una más extensa

aclaración sobre la validez del proceso marceliano para alcanzar la trascendencia de Dios: éste se da por válido (p. 118), criterio que compartimos, pero, por tratarse de un punto capital, hubieran sido de interés ulteriores precisiones; finalmente, no vemos la oposición entre un «existencialismo cristiano» y la «nueva orientación esencialmente platónica» de Marcel (p. 121), o la «nueva verdad del platonismo», a donde el autor cree que debe llegar (si no ha llegado ya) la metafísica marceliana.

ISMAEL QUILES, S. I.

LEPP, IGNACE, *La Philosophie Chrétienne de l'Existence*. (14 x 23; 186 págs.). Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1953.

El autor se propone abiertamente bosquejar en este libro un «existencialismo cristiano», reuniendo y confirmando otros estudios realizados anteriormente en este sentido. Aclara, sin embargo, que no utiliza tanto el término «existencialismo» como «filosofía de la existencia», no solamente por oportunismo, sino simplemente porque «el sufijo *ismo* evoca la idea de un sistema cerrado, de una escuela con posiciones doctrinales netamente detenidas, al paso que la filosofía cristiana de la existencia sobrepasa todos los moldes limitativos y es profesada por pensadores muy diferentes e independientes los unos de los otros» (p. 10). El espíritu que anima al autor nos lo declara manifiestamente en el prólogo. Al hablar de existencialismo se menciona generalmente a Sartre y al existencialismo cristiano de Gabriel Marcel. «Este, desde hace unos años, protesta enérgicamente contra el honor que se le hace y declina el calificativo de existencialista que se le otorga. El Papa Pío XII, en su encíclica *Humani Generis*, pone a los fieles en guardia contra las doctrinas perversas y ateas del existencialismo, negador de Dios y de la moral. Y muchos han inferido inmediatamente de aquí la condenación pontificia de toda filosofía, aún cristiana, que se diga o a la que se llame existencial. Pero, en tal caso, ¿la filosofía cristiana del Siglo XX no tendrá ya el derecho de obrar como un San Agustín o un Pascal, y analizar las condiciones concretas de la existencia humana? Libertad, angustia, devenir, elección, compromiso, amor y amistad... ¿será desde ahora prohibido considerarlos como realidades concretas? ¿Está el filósofo cristiano obligado a limitarse solamente a la exploración de su contenido lógico? Basta plantear al problema en estos términos para comprender su absurdo. No es una palabra —existencialismo—, ni un método —la fenomenología— lo que ha condenado el Papa. El lector verá en el presente ensayo que la problemática existencial ha sido conocida entre los más grandes pensadores cristianos de la antigüedad, de la edad media y de los tiempos modernos, y que ellos han usado casi el mismo método de investigación que los existencialistas modernos» (p. 9-10). Con este espíritu se presenta esta síntesis de la filosofía cristiana de la existencia.

En el cap. I, «De Aristóteles a J. P. Sartre», se ofrece una breve descripción de la génesis del pensamiento filosófico occidental. Por oposición al pensamien-

to hindú, el occidental ha partido principalmente de Aristóteles y a éste debe su carácter racional, técnico, fisicista. La misma teología ha recibido su influjo «pues durante muchos siglos ella ha estado empeñada en exponer la revelación cristiana en función de una cierta ontología por la cual, el ser por excelencia, el ser a partir del cual se deduce por vía analítica y abstractiva «el ser en sí» y el ser de Dios, era el ser material, accesible a los sentidos externos» (p. 17). La filosofía no pudo o no supo liberarse de los postulados de una ontología fundada sobre el raciocinio a partir de los datos sensoriales, de aquí que la mayoría de los filósofos occidentales no hayan hecho sino llevar cada vez más lejos los procedimientos de abstracción y de deducción analógica que han privado entre los filósofos occidentales desde los sofistas y Aristóteles (p. 18). Contra esta filosofía ha surgido la reacción existencialista desde Kierkegaard. Pero el autor nota que precisamente por culpa de las exageraciones de esta filosofía y a cuenta de ellas ha surgido el extremo irracionalista en que cayó ya en parte Kierkegaard pero que se ha manifestado en la filosofía del fracaso y de la desesperación de Heidegger (p. 23) y más aún en el ateísmo y las desviaciones de Sartre. Pero, sin embargo, «nada sería más peligroso y erróneo que hacer responsable a la filosofía existencial de las desviaciones de Jean-Paul Sartre, de sus discípulos directos o indirectos, y creer que el enderezamiento de las inteligencias y de los corazones exige la vuelta a aquel racionalismo muerto, cuyos excesos han sido la causa de los desbordamientos del existencialismo ateo» (p. 30-31).

En el C. II analiza el término «Existencia», dándole el sentido característico que ha adquirido modernamente desde Kierkegaard entre los existencialistas. La existencia no la entiende el autor en el sentido de la filosofía escolar tradicional como uno de los atributos del ser. Según la filosofía tradicional la esencia es lo que constituye propiamente el ser. La existencia es un acto contingente de la esencia. Aun en este sentido, señala el autor el error de los que atribuyen a todos los existencialistas la afirmación de que la existencia es anterior a la esencia (p. 36). Por existencia entiende el autor simplemente el ser del hombre (p. 31) pero el ser en su concreto desenvolverse incluyendo las situaciones individuales. «En este sentido no puede decirse que la existencia se oponga a la esencia ni al ser. Porque si es verdad que la existencia es tensión, gemido, nostalgia, desesperación, esperanza, sufrimiento, alegría... ella no es en manera alguna un caos. Hay en ella un nudo permanente que hace que a pesar de su multiplicidad todos los fenómenos tiendan hacia la unidad» (p. 39). Por ello, tan lamentable es el error de los existencialistas que niegan la esencia, como el de los esencialistas que desconocen el valor de la existencia y de lo existente (p. 40). Dada la naturaleza de la existencia, la filosofía tradicional con su método deductivo no podía descifrar y penetrar la realidad concreta existencial. De aquí que haya sido necesario el método del análisis fenomenológico, de la reflexión existencial, «sobre las diferentes situaciones vividas, a fin de descubrir las leyes generales del comportamiento humano» (p. 41). El autor sostiene que un análisis deficiente, como el de Sartre, es el que lleva al ateísmo, al pesimismo y a la absurdidad; pero «un análisis fenomenológico más riguroso nos muestra que el

proyecto fundamental del hombre es la realización de su destino. Y este consiste para nosotros, y probablemente para la inmensa mayoría de los seres religiosos, no precisamente en llegar a hablar de Dios, sino en hacerse semejantes a Dios» (p. 43). En este plano existencial las mismas pruebas racionales de la existencia de Dios se muestran por lo mismo menos elocuentes y eficaces, y por eso hay que recurrir a la fenomenología de la experiencia religiosa del hombre (p. 44), la cual nos dará por lo demás una visión universal del hombre. La existencia es también la *libertad* en su más alto sentido, y por lo mismo es *responsabilidad*. Precisamente el hombre está llamado a realizarse por su libertad.

En el cap. III insiste nuevamente en temas ya tratados en el II, ampliando los puntos de vista. Hace un análisis de lo que él llama la filosofía «nacionalista» y la filosofía de la existencia. No desconoce los méritos y la necesidad de la filosofía nacionalista (p. 61), pero insiste en que el abuso de ella ha causado grandes perjuicios a la cultura occidental, por su verdadero culto del conocimiento objetivo y abstracto; por ignorar voluntariamente lo que hay de mudable, y de individual en el hombre; por contentarse con «el hombre objetivo», «la esencia del hombre», limitada a lo que hay de común a todos los hombres; y en general por su espíritu cientificista y poco humano (p. 58-63). Aun en el cristianismo se ha dejado sentir esta influencia (p. 65). Por oposición a ella la filosofía de la existencia no pone en duda el valor de la razón, como se la acusa injustamente, a causa de los excesos de algunos de sus partidarios; no es antiintelectualista. Quiere simplemente «el pensador existencial abarcar la realidad con todo él, y éste todo él, no es solamente la razón, sino también la libertad, el corazón, la voluntad, la sensibilidad, los instintos y... naturalmente también la inteligencia» (p. 67). «El filósofo existencial no puede evidentemente tomar la actitud de fría objetividad de un sabio o de un teorizante. El será necesariamente subjetivo, apasionado, comprometido» (p. 70). «La filosofía de la existencia no profesa ningún culto y ninguna admiración por las famosas «ideas claras»... de Descartes» (p. 71). Modelos de filosofía existencial son para el autor las *Confesiones* de San Agustín y los *Pensamientos* de Pascal. «Una nueva ontología concreta, existencial, está formándose, y a nuestros ojos su valor filosófico será muy superior al de la ontología fundada sobre las especulaciones abstractas, objetivas» (p. 74). Eso sí, no es posible pedir a esta ontología una *sistematización cerrada*, un existencialismo cerrado del tipo Sartre. Precisamente esta concepción cerrada del existencialismo es la que ha dado lugar al repudio de Gabriel Marcel, unida a la concepción del vulgo de que el existencialismo sartriano es la forma por excelencia de la filosofía existencial. «La Iglesia Católica misma al poner a los católicos en guardia contra los daños espirituales y morales del existencialismo en la Encíclica *Humani Generis*, se ha colocado en el punto de vista del gran público» (p. 77).

En el C. IV nos traza el autor una pequeña historia de la tradición existencial del pensamiento cristiano. Señala los elementos existenciales en el Evangelio y en los primeros cristianos. El autor reclama, por lo mismo, el derecho a hablar de «existencialismo cristiano» con el mismo derecho con que se puede

hablar de escolástica y de tomismo cristiano. Naturalmente hay que dar al término «existencia» su sentido integral tal como lo ha hecho el autor. Después del cristianismo y de los primeros cristianos, todos los cuales tienen una actitud más existencial que teorizante, cita también a los primeros grandes filósofos y teólogos cristianos, Orígenes, San Gregorio de Nisa y los Capadocios. Por supuesto a San Agustín, a San Buenaventura, a Pascal. En el capítulo V traza el panorama de la filosofía cristiana de la existencia en nuestros días: los precursores Bergson y Blondel; la filosofía de la trascendencia de Jaspers y Max Scheler; los católicos Luis Lavelle, por el cual profesa el autor una gran admiración, y Gabriel Marcel; Nicolás Berdiaeff; el personalismo de E. Mounier, con grandes afinidades existenciales; y termina con una breve referencia hacia las inquietudes existenciales de algunos teólogos, nombrando especialmente la gran figura del teólogo católico Romano Guardini.

En los dos últimos capítulos nos da el autor su propia visión de la filosofía cristiana de la existencia, que resume en dos pasos: «De lo cotidiano a lo auténtico» (c. IV) y «De la soledad a la comunión» (c. VII). Siendo la existencia libertad y devenir, no la recibimos como algo hecho sino algo que debemos realizar, como seres libres. Por eso el autor nota justamente que, por ser la existencia libertad, ella no puede ser una fatalidad, y por eso el hombre no está *condenado* a ser libre, como pretende Sartre, sino que está llamado a serlo o mejor a llegar a serlo, es decir, a vivir con conciencia de su situación y con el uso de su libertad (p. 139). Hay muchos seres humanos que jamás hacen uso de este poder de liberación, que han recibido juntamente con el ser, en germen, y han ocultado o guardado este talento evangélico llevando una vida mecánica, rutinaria, perdidos en lo cotidiano. La autenticidad es por lo tanto lo opuesto a este cotidiano, es la existencia. El autor nos define la existencia como *inquietud*, ante todo, o *angustia* (p. 140). Esta angustia existencial nos hace *tomar conciencia* de nuestra ambigüedad fundamental, es decir, de nuestra extraña mezcla de finito e infinito, de tiempo y eternidad, de necesidad y de libertad (p. 141). De aquí la urgencia de mantener viva la angustia existencial. Ella nos conduce a descubrir nuestro ser por tres estadios, según Kierkegaard: el estético, el ético y el religioso. El existente auténtico debe además *asumir valientemente* su situación en el mundo y su *solidaridad* con los otros hombres (p. 143). La angustia pone al hombre en la *obligación de elegir*. Ante todo su *elección fundamental*, que es precisamente la religiosa, el lazo que une al hombre a Dios, y que pone en juego absolutamente toda su existencia (p. 145). Después de esta elección, la más importante es la *relativamente absoluta*, es decir, la de elegirnos a nosotros mismos tal como somos para hacernos a nosotros mismos: es la aceptación del yo concreto y de su proyecto (p. 147). Otro acto *relativamente absoluto* es el *ideal concreto* de nuestra vocación, profesión, estado de vida, etc. Pero todas nuestras elecciones implican un *compromiso* frente a Dios, a nosotros mismos y a los demás (p. 147), y una *fidelidad* a este compromiso (p. 150). Debe también aceptarse y reconocerse el *riesgo*, que afecta nuestra existencia aun en sus fundamentos últimos, la necesidad de tomarla con *pasión* y no como fría especulación (p. 156), y, finalmente, la

necesidad de la fe (p. 157-163). La fe cristiana es profundamente existencial y en ella ponemos en riesgo precisamente nuestra vida eterna, al mismo tiempo que nos ponemos en relación con la trascendencia absoluta de un Dios personal. «Sólo en las perspectivas de la fe, la existencia del cristiano se funda sobre un 'optimismo trágico' (p. 163). El último capítulo desarrolla una idea especialmente grata al autor. La existencia es *soledad*, pero no es soledad pura, sino que nos lleva a la *comunicación* con los demás, con los otros. Esta comunicación es ante todo *solidaridad*, porque estamos dentro de una misma sociedad y debemos mantener nuestras relaciones sociales; pero, muy bien nota el autor, que la mera solidaridad no afecta a nuestro más íntimo núcleo subjetivo. Este se llena solamente por el *amor*: primero el amor propiamente amoroso, es decir, el de los esposos que se unen para fundar la familia; pero es todavía más perfecto el amor de *amistad*, que no es un puro sentimiento aunque no excluye tampoco un afecto sensible ordenado. Toda esta unión debe en último término realizarse en Dios, y sólo es perfecta cuando se realiza en Él. «El afecto que yo experimento hacia un amigo me prepara para amar a la humanidad. El amor de la humanidad me descubre los lazos que me unen al cosmos, la comunión cósmica me conduce a aquél que es el Autor y el Padre de todo lo que existe» (p. 185). «Parece, pues, claro que la misión principal de la comunión entre los humanos es de prepararlos y conducirlos a la comunión con el Absoluto, con Dios».

A través de la obra podría notarse alguna que otra imprecisión, así como algún defecto de generalización, v. gr. cuando se trata de subrayar el olvido de lo concreto y de lo existente en que han caído las filosofías esencialistas; también la apreciación de la filosofía de Heidegger como «de absoluta derelicción» y de «existencia absurda» (p. 23-24) nos parece exagerada, y ciertamente no coincide con las últimas aclaraciones de Heidegger; asimismo, la afirmación de que no debe existir ninguna separación entre la filosofía y la teología, y que el existencialismo cristiano debe ser «simultáneamente filosofía y teología» hubiera requerido algunas precisiones (p. 136). Sin embargo, creemos que la tesis central del libro queda sólidamente establecida, y que, en su conjunto, abundan las observaciones interesantes, para esclarecer el valor y el sentido auténticos del movimiento existencialista, y distinguirlo de las aberraciones y abusos a que ha dado lugar en algunos autores. Especialmente nos parecen aportes interesantes la afirmación y dilucidación de la posibilidad de un existencialismo cristiano y de lo que por tal debe entenderse, disipando así los malentendidos de quienes, fundados en un simplismo, propio sólo del gran público, suponen sin más que hay una incompatibilidad esencial entre existencialismo y cristianismo; también ha señalado el autor acertadamente los abusos de las filosofías «nacionalistas» y su influencia en el pensamiento y en la cultura occidental. La posición de «existencialismo cristiano» tal como el autor la aplica, es decir, que no niega el valor de las esencias, pero incorpora y pone de relieve el valor y la necesidad de los análisis de la existencia concreta, para una integral comprensión del hombre, nos parece acertada.

ISMARL QUILES, S. I.

MÜLLER, MAX, *Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au xx^e siècle.* Desclée De Brouwer. (18 x 11.5, págs. 125). París, 1953.

Esta obra reúne los elementos de varias conferencias y comunicaciones ofrecidas por el autor en diversas oportunidades durante los últimos años. La traducción al francés de estos trabajos de Max Müller va a vulgarizar una interpretación de Heidegger que se opone decididamente a las principales objeciones levantadas contra el profesor de Friburgo por parte de los partidarios de la filosofía tradicional. Se trata de una presentación y de una justificación de la obra de Heidegger, casi diríamos de una apología, purificándola de las principales acusaciones, repetidas contra él por los idealistas y sobre todo por los pensadores cristianos: la repetida acusación de nihilismo y de ateísmo pronunciada contra Heidegger, ha sido recogida abiertamente en estas páginas y el autor se esfuerza para demostrar que carece de todo fundamento y que se debe solamente a una falsa interpretación del pensamiento de Heidegger. Como, por una parte, Max Müller ha dedicado estudios especiales a la filosofía escolástica medieval y en particular a Santo Tomás de Aquino, y, por otra, ha estado «durante muchos años en contacto personal con Martín Heidegger», según él mismo nos confiesa en el prefacio, las reflexiones que aquí nos ofrece revisten una importancia extraordinaria, tanto más cuanto que es imposible poner en tela de juicio el profundo acento de sinceridad que anima toda la exposición.

La obra tiene una parte central dividida en 15 párrafos, en los cuales el autor estudia los aspectos principales del pensamiento de Heidegger, tanto en relación con el idealismo y el realismo tradicionales, como con los modernos pensadores, especialmente Jaspers y Sartre. Esta parte central es completada con algunos apéndices, no menos interesantes, en los cuales vuelve a dilucidar algunos de los temas anteriormente tratados. Finalmente termina con un estudio titulado «Fenomenología, Ontología y Escolástica».

Como quiera que, dada la naturaleza de la obra, los temas vuelven a surgir en diversas partes, vamos más bien a estudiar los más importantes, en vez de seguir paso a paso la exposición del autor. Observemos, sin embargo, que se trata de una exposición densa, con intento de llegar al fondo de los problemas.

Creemos que la temática más importante desarrollada por Max Müller puede concentrarse en estos tres puntos: 1) Justificación del reproche dirigido por Heidegger contra la metafísica tradicional, por haber olvidado el problema del ser y haberse perdido en los entes, dejando así de lado la investigación central y propia de la metafísica; 2) El esclarecimiento de la diferencia entre la filosofía tradicional, realista o idealista, y la actitud de Heidegger; y entre los otros movimientos existencialistas y la filosofía de la ec-sistencia de Heidegger; 3) Justificación de Heidegger ante los reproches de nihilismo y de ateísmo que se le han dirigido, especialmente por algunos pensadores cristianos.

Ya en el prefacio confiesa paladinamente el autor su admiración y su aprobación de la obra de Heidegger: el autor «jamás ha podido concebir el pensamiento de Martín Heidegger como un punto de vista, ni tomar su obra por un

sistema, que pueda ser calificado por alguna palabra terminada en *ismo*. Al contrario, está firmemente convencido de la poderosa originalidad y de la autenticidad del conjunto filosófico que implican este pensamiento y esta obra. La más pura originalidad de este acontecimiento impide de suyo la formación de una escuela. El fulgor del pensamiento de Heidegger es demasiado grande y su influencia es también inevitable y persistente. Lejos de encadenar las inteligencias, las libera y las despierta, y las hace fecundas. Así ella exige su reconocimiento. Dedicar este ensayo a Martín Heidegger, con ocasión de su sexagésimo aniversario, quiere ser para el autor la expresión del profundo reconocimiento que le debe» (p. 8).

1) Acerca del primer tema, Müller insiste en que la filosofía occidental, y por ésta entiende las formas históricas de la metafísica de las esencias desde Platón, Aristóteles y Santo Tomás hasta Kant, Hegel y los idealistas y el neo-realismo escolástico, han recaído, según observa H., en el olvido del problema central y originario de la metafísica: el ser. Con su metafísica de las esencias, ya sea con intención realista o idealista, algo han tenido que pensar sobre el ser, puesto que «es en el seno del ser en su totalidad donde las esencias y el orden juegan un papel de determinación y de diferenciación» (p. 17). Pero el ser mismo en sí lo han olvidado «considerando unas veces las estructuras inmanentes del ser (las esencias) y otras veces a su Creador Trascendente» (p. 17). Ante la respuesta de algunos tomistas de que la filosofía de Santo Tomás es la filosofía del ser pero no del ser abstracto e irreal sino del ser por excelencia, del *ipsum esse*, del *actus purus*, observa Müller que los tomistas que así hablan están fuera de la cuestión: «Nos parece, dice el autor, que dejan de lado las verdaderas intenciones de nuestra problemática: el ser de que se trata aquí y en Heidegger es, en su diferencia con el ente, no la esencia, ni el ente, ni el Dios existente, Acto Puro, ni un simple concepto (como el *ens commune* y por consiguiente *ens rationis*)» (p. 75).

El ser es «el todo y la totalidad», «el fundamento real de la posibilidad de toda esencialidad y de toda inteligibilidad, como esencia y sentido significa a su vez la posibilidad interior del ente y de la realidad óptica» (p. 75-76). En esta forma aparece claro por qué H. reprocha especialmente a la religión cristiana el haber desviado la metafísica occidental del problema del ser, tal como él lo entiende. Lo que no hemos podido ver claro todavía, a pesar de los esfuerzos de Müller es, en resumen, qué es lo que entiende Heidegger por ese *ser*, que a veces parece confundirse con la totalidad de los seres (p. 75-76), a veces con un principio substantivo, a veces con una noción abstracta e indefinida (p. 115), y a veces con un principio panteísta que nos hace recordar la concepción estoica (p. 42). En todo caso el cristianismo tiene la ventaja de habernos dado la realidad tal como es, es decir el principio real subsistente (Dios), y el conjunto de los seres reales, procedentes de Dios. Más allá de esta realidad, el ser no es nada más que una abstracción. Si Heidegger pretende que antes del estudio de los entes, y del Ente Supremo, y de las esencias, debe dilucidarse el problema del «ser en general», estamos de acuerdo. Pero creemos que el pro-

blema del ser en general ha sido estudiado hasta el presente por la metafísica occidental, si no en forma exhaustiva, por lo menos en un grado suficiente para poder pasar ya al estudio de las esencias, de los entes y de Dios. Es posible que el cristianismo, que se halla en posesión ya segura del conocimiento de Dios, no haya tenido tanta necesidad de detenerse en consideraciones sobre el ser en general, y que fácilmente haya pasado al estudio del Ente realísimo y de los entes reales.

2) Respecto del segundo problema, la diferencia de la filosofía tradicional, así como de la fenomenología y los otros movimientos existencialistas, respecto de la filosofía de H., puede resumirse, además de lo ya indicado, en estos puntos: La metafísica de las esencias fracasó ante el descubrimiento hecho por H. de la «historicidad del ser», que nos da de esta manera «una nueva ontología o un nuevo fundamento de la ontología» (p. 34), la del ser siempre abierto (p. 33). La diferencia entre los otros movimientos existencialistas y la filosofía de la existencia de H. radica en que Jaspers nos da una noción de la libertad destinada al fracaso, y Sartre una noción irracionalista de la libertad, enteramente autónoma (p. 48-49); al paso que H. nos presenta una concepción nueva de la libertad, ni fracasada, ni autónoma, sino como un proyecto constituido pero que «supone el acuerdo previo del Da-sein con el ser, es decir, la disponibilidad y fidelidad del hombre con respecto al ser, y el advenimiento efectivo del ser en el pensamiento esencial» (p. 51-52).

Respecto de la fenomenología, la filosofía de la ex-sistencia de H. es precisamente el fundamento absoluto de toda fenomenología, porque el paso de la fenomenología de Husserl a la ontología de Heidegger no es otro que «el paso que descubre detrás de la intencionalidad de la conciencia y de la vida absoluta, intencional, constituyente, la intencionalidad del ser, el fundamento auténtico mismo; y que se resuelve a servirla» (p. 121).

3) Finalmente, es fácil comprender que Max Müller rehace las acusaciones de nihilismo y de ateísmo lanzadas contra H., con ocasión principalmente de los temas del abandono, del ser para la muerte, y del pecado, puestos tan de relieve en la primera parte de «Ser y Tiempo». Pero esta obra, según Müller, no ha tenido tal intención nihilista y atea, y así lo han confirmado los escritos posteriores de Heidegger, y lo confirma la descripción de la libertad que anteriormente acabamos de dar. Heidegger y Sartre no tienen nada de común (p. 56, 58). El existencialismo de Sartre es negativo, al paso que la filosofía de la ex-sistencia es positiva, optimista y luminosa (p. 59). Respecto del ateísmo la filosofía de H. propone más bien fundamentos para hallar a Dios, aún cuando concede que no es esa propiamente la misión de la filosofía, sino de una experiencia religiosa (p. 60-61); por lo mismo no presenta nada contra el cristianismo, sino que se mantiene en un plano ajeno al teológico, al revés de lo que sucede con Sartre. No puede identificarse «el ser en sí mismo de Heidegger con Dios», (p. 62). Pero aquel deja abierto el problema.

Las últimas páginas de la obra son todavía más decisivas. Max Müller se atreve a buscar una cierta afinidad entre las últimas perspectivas de la posición de Heidegger y la teoría de la iluminación interior agustiniana (p. 121), la del

dinamismo del pensamiento en búsqueda de lo infinito del Padre Maréchal (p. 124), y la teoría tomista de la participación, tal como la expone Geiger (p. 124). Todas ellas vendrían a coincidir en el fundamento último del conocimiento y de los seres. El tema requeriría no pocas precisiones, y es posible que volvamos sobre él en otra oportunidad. En todo caso, es interesante que un íntimo conocedor del pensamiento de Heidegger lo interprete en forma tan positiva, y ciertamente desautoriza las interpretaciones de nihilismo, de ateísmo, de absurdo y de fracaso con que algunos lo han caracterizado, e impone un juicio más cauteloso sobre el autor de *Ser y Tiempo*.

ISMARL QUILES, S. I.

KARL JASPERS, *Raison et deraison de notre temps*. Collection Textes et Etudes Philosophiques. (11,5 x 18,5; 84 págs.). Desclée De Brouwer, Bruges-París, 1953.

Este pequeño estudio actualiza la visión de Karl Jaspers sobre los problemas creados por las ideologías contemporáneas, tal como se han presentado después de la publicación de su obra *La situación espiritual de nuestro tiempo*. El título, *Razón y sinrazón de nuestro tiempo*, nos muestra el punto de vista en que se sitúa Jaspers. Hace una crítica de la excesiva tendencia «ideológica» que se opone a la «razón». Por supuesto, un representante ya clásico de la filosofía de la existencia no pretende hacer la apología de la razón en el sentido de racionalismo, sino de una razón existencial, sumergida en la existencia, dentro de la cual debe actuar y luchar. Entre las ideologías de nuestra época más reciente examina Jaspers principalmente el marxismo y el psicoanálisis.

Los análisis realizados por Jaspers se mantienen dentro del método estrictamente científico, que es la condición necesaria de la verdad. Aún cuando desde el punto de vista metodológico nada se le puede reprochar, y el autor abunda en consideraciones valiosas, su punto de vista de la razón queda con frecuencia en un plano formal, dejando perspectivas profundas de la realidad humana, individual y social.

D. S.

DOMINIQUE DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*. (11,5 x 18,5; 143 págs.). Desclée, De Brouwer, Bruges-París, 1953.

Estudia el P. Dubarle, a la vez desde el punto de vista científico, filosófico y teológico, las posibilidades del humanismo científico, su perspectiva para el futuro y la influencia histórica del cristianismo en él, así como la obligación presente para todos los cristianos de tomar conciencia de la marcha que el mundo ha adquirido en virtud del progreso de la ciencia. Al paso que la razón y la fe, la ciencia y la religión formaban en la edad media una unidad, posteriormente la ciencia se ha desarrollado con autonomía y la técnica ha adquirido tales pro-

gresos, que el proceso de tecnificación material puede llevar a un control y ordenamiento de la actividad humana, que puede servir o perjudicar a la humanidad, El futuro lo vislumbra el P. Dubarle con incertidumbre. Pero observando que precisamente los grandes progresos de la ciencia y de la técnica han surgido en el occidente, dentro de un mundo y una civilización cristiana, considera que la responsabilidad del cristianismo en la orientación de la marcha de la ciencia y de la técnica es más urgente que nunca. Naturalmente hay que confiar que la providencia de Dios velará por el grave momento presente de la historia de la humanidad. El libro es sumamente interesante y actual.

D. S.

ARNOLD TOYNBEE, *Le monde et l'occident*. Traduit de l'anglais par Primerose Du Bos. Précédé de «La pensée historique de Toynbee» par Jacques Madaule. (11,5 x 18,5; 187 págs.).

El celebrado autor de *A Study of History* nos presenta un estudio de la situación de la civilización contemporánea occidental en relación con el resto del mundo y especialmente con el oriente. Sus análisis de filosofía de la historia no le han impedido situarse también en el presente y vivir al día, abriendo los ojos a la realidad contemporánea. El campo que le sirve para comparar la actitud de occidente con el oriente, algo así como el problema clave para descubrir sus relaciones es el del encuentro de sus civilizaciones. La lucha del oriente con el occidente, empeñada cuando el Imperio Turco se apoderó de Constantinopla para seguir amenazando a las naciones cristianas del occidente, se resolvió más en el terreno de la organización administrativa y militar que en el ideológico. La pérdida de Constantinopla fué compensada en el occidente por el descubrimiento de un mundo nuevo. Actualmente el occidente se halla en condiciones diversas respecto del oriente. Ya no puede dominarlo con su técnica, y por ello tal vez sea el tiempo mejor para que aprenda la lección de que la verdadera superioridad no ha de fundarse en el progreso y en la técnica material sino en la ley cristiana del amor. Es, pues, un momento en que al cristianismo se le abre una puerta de acción y una hora de gran responsabilidad. La autoridad de Toynbee y su competencia en la filosofía de la historia da una gran fuerza a la experiencia que subraya en el presente libro.

D. S.

TH. HAECKER, *Métaphysique du sentiment*. Texte français de ARMEL GUERNE. (11,5 x 18,5; 73 págs.). Desclée, De Brouwer, Bruges, Paris, 1953, 73 págs.

En breves páginas nos ofrece Th. Haecker un denso material de estudio y análisis metafísico del sentimiento. El tema es de extraordinario interés, pues todavía no se ha realizado sobre el sentimiento todo el trabajo de investigación

que requiere, en proporción a la importancia del sentimiento en la vida del hombre y a la importancia que ha atribuido la filosofía clásica a la inteligencia y a la voluntad. Haecker sostiene repetidamente en su obra la tesis de que el espíritu humano se compone de tres entidades que forman una unidad compuesta, es decir, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, en la cual unidad el sentimiento tiene un rango igual al de los otros dos elementos, voluntad y pensamiento (p. 35 y *passim*). Pone, pues, de relieve Haecker que el sentimiento no se halla en una situación inferior a la de los otros dos elementos que constituyen el espíritu.

El Bien y el Mal se relacionan expresamente a la voluntad; lo Verdadero y lo Falso al pensamiento. ¿Cuál será, se pregunta Haecker, el campo propio, el domicilio y la patria del sentimiento? Responde que la Bienaventuranza y la Derelicción. A estos pertenecen, en alguna manera, la dicha y la desgracia, el placer y el dolor, la alegría y la tristeza, aunque naturalmente los elementos positivos tienen su prioridad (pp. 7 y 8). Haecker observa cómo el dominio del sentimiento es tan inmenso como la existencia misma, es lo más íntimo del ser. Distingue entre el aspecto estático del sentimiento, más profundo, y el aspecto dinámico, más externo. El primero es expresado con más perfección por la lengua alemana, *Gefühl*. El término latino *emoción* corresponde al aspecto dinámico más externo. También en inglés se halla el término *feeling* (y creemos que el mismo término en latín *sentimiento*) correspondiente al aspecto estático, el cual se arraiga más profundamente en la *subjetividad*, que el mismo pensamiento y voluntad (p. 24-26). El sentimiento es plenitud y por eso afecta también al pensamiento y a la voluntad.

No solamente es el sentimiento una parte tan digna e importante como el pensamiento y la voluntad, sino que, indica Haecker, puede darse en absoluto un sentimiento sin pensamiento y sin voluntad, y, por el contrario, no puede darse ningún pensamiento y ninguna voluntad sin sentimiento (p. 39). Por lo tanto, no puede decirse que el sentimiento es un producto secundario del pensamiento y de la voluntad, cuando ambos deben al sentimiento infinitas riquezas y cualidades y, lo que es más todavía, el ser propiamente humanos (p. 39).

No desconoce Haecker el papel propio de la inteligencia y de la voluntad. El sentimiento en cuanto puro sentimiento no es conocimiento. El reconocimiento de los valores procede de la inteligencia; pero efectivamente es en el sentimiento y solamente por su medio por lo que la inteligencia los reconoce. El sentimiento no es por sí mismo un órgano de la inteligencia, pero para ciertos valores es una condición *sine qua non* de su conocimiento (p. 46). Los valores estéticos, éticos y religiosos están específicamente condicionados por el sentimiento para poder ser conocidos por la inteligencia. Lo mismo se diga del amor. El amor tiene un aspecto de sentimiento y otro de voluntad. Tema que no hallamos suficientemente esclarecido por Haecker, aunque sí indicado. Ciertamente reconoce Haecker, y con razón, el valor de la frase agustiniana: *Res tantum cognoscitur quantum diligitur*. «El amor, como sentimiento, no reemplaza, sin duda alguna, al conocimiento, pero la plenitud del conocimiento es imposible sin el amor como sentimiento» (p. 49).

Consideramos el estudio de Haecker una contribución muy valiosa y estimulante para el estudio del sentimiento y del lugar que le corresponde o que le debe corresponder en la filosofía, olvidado con frecuencia por los «sistemas» filosóficos, especialmente los intelectualistas (p. 49).

I. QUILES, S. I.

RICARDO VIEJO-FELIÚ, S. J., *El Creador y su Creación*. (21,5 x 15; XLVIII + 285 págs.). Publicaciones de la Universidad Católica de Santa María. Ponce (Puerto Rico), 1953.

RICARDO VIEJO-FELIÚ, S. J., *Jesucristo y su Herencia*. (21,5 x 15; 391 págs.). Publicaciones de la Universidad Católica de Santa María. Ponce (Puerto Rico), 1953.

Así aparecen los dos primeros volúmenes del texto para alumnos de la Universidad Católica de Santa María.

Un texto para universitarios obliga a cierta profundidad de doctrina, sin llegar a las agudas disquisiciones seminarísticas y, por otra parte, a una visión de las dificultades que la edad, las ciencias y el ambiente universitario suelen oponer a lo aprendido durante la infancia.

Ambos escollos han quedado limpiamente salvados, y su claridad latina, acompañada de cierta concisión escolástica, hace de estos manuales no sólo libros para universitarios, sino para todo católico instruido que desea ampliar su cultura religiosa, satisfaciendo una de las más legítimas aspiraciones del creyente: confirmar la verdad de su fe.

El primero, de corte perfectamente filosófico, se reduce a una teodicea enriquecida con los datos de la Revelación y la Ciencia. Recorre la existencia de Dios, su esencia, Dios creador de la materia, de la vida, del hombre, de los ángeles y Dios elevador a un plano sobrenatural.

Son páginas pedagógicamente impresas, en las que agradablemente se suceden las pruebas filosóficas, los datos de la Revelación y las «mise-au-point» a las impugnaciones científicas.

En el conjunto sobresalen, por su extensión, los capítulos consagrados a la existencia de Dios, a la generación espontánea y al transformismo. Excelente idea, tendiente a satisfacer la curiosidad que los estudiantes de ciertas facultades sentirán y que el ambiente se encarga de propagar en el conjunto universitario. Sin embargo, hubiera sido posible alguna refutación más eficaz. En la generación espontánea se pasó por alto la respuesta filosófica, de mayor fuerza que cualquiera de las experiencias científicas. El mismo problema merecía un enfoque más científico, con las debidas distinciones y concesiones.

Pero donde este rigor se echa de menos es en el problema del transformismo. Alguno de los argumentos usados, tiene más de deslumbrante que de sólido y es más propio de manuales de divulgación que de textos universita-

rios. En toda discusión científica se ha de conceder la verdad contenida en las afirmaciones contrarias, y una exposición de los distintos argumentos transformistas a base de sus aspectos negativos, no podrá impedir en el ánimo del joven universitario cierta sensación de inseguridad. Así, p. e., dedicarle cuatro páginas a la ridiculización del Pitcanthropus y sólo en una breve nota citar el hallazgo del Sinanthropus, y ni siquiera nombrar el Homo Neanderthalensis, a no ser de paso en páginas posteriores, siendo los argumentos más sólidos y nada despreciables del transformismo serio, sólo se puede explicar o por falta de respuesta o por falta de conocimiento.

Sin embargo, son lagunas que, cubiertas en ediciones posteriores, reintegrarán a la obra el valor que, en justicia, se merece.

El segundo volumen trata de la Religión Revelada y recorre los pasos clásicos de la apologética cristiana. Valor histórico de las Escrituras. Jesucristo Dios, origen divino de la Iglesia Romana por el camino del Primado, fin de la Iglesia y sus propiedades como sociedad perfecta, notas específicas de la Iglesia de Cristo solamente realizadas en la Romana, medios para conseguir su fin: infalibilidad, tradición y escrituras inspiradas.

No son desconocidas las dificultades que se presentan al pretender expresar en lengua nativa las nociones teológicas. Sin embargo, el autor ha logrado precisión y brevedad, seleccionando las nociones indispensables y usando doble tipo de impresión, que permite un estudio más o menos profundo sin peligro de ser superficial. La inserción de notas suplementarias añaden al texto novedad e ilustración.

Sin embargo quisiéramos insinuar algo. ¿No sería conveniente plantear la verdadera noción de religión y su necesidad? En tiempos en que se hace gala de irreligiosidad o por el contrario, se la profesa al modo de fetiche que aleja las desgracias, ¿no convendría plantearla con valentía y evidencia?

Al hablar de las tres verdades del milagro, se ha omitido, o al menos se ha tratado muy someramente, la exclusión de las fuerzas diabólicas, objeción que hasta los contemporáneos echaron en cara a Jesucristo.

En el milagro de la Resurrección, «habiendo hecho los racionalistas esfuerzos sobrehumanos para estrujar hasta dejar agonizante a este corazón del cristianismo», es mejor no dejar flanco sin defensa; ¿por qué, entonces, olvidar un ataque que hace de nuestros testigos evangélicos imaginaciones cansadas y nerviosas, frutos de las emociones tan violentas de esos días?

En la pág. 170 y luego en la 179 el autor habla del Bautismo de deseo de una manera algo confusa. «A los adultos en ignorancia inculpable o en imposibilidad moral de recibirlo, les basta el deseo, el voto, sea explícito, sea implícito, del bautismo».

No es lo mismo necesidad del voto del bautismo y necesidad del bautismo en voto. En el primer caso quedaría plenamente justificada la expresión del autor, en el segundo, «en voto» significa un sustituto, un reemplazante que, al hacer sus veces, involucra el deseo de lo reemplazado. ¿Y cuál es este reemplazante? Es el acto de contrición perfecta o amor de Dios. Por tanto, la fuerza no ha de ponerse tanto en el deseo como en el reemplazante que encie-

rra ese deseo, generalmente implícito; de allí que no parezca tan feliz la expresión citada. Es verdad que las líneas que siguen hablan del acto de contrición perfecta, pero no llegan a borrar la primera impresión. Personalmente, he de confesar que, por una imprecisión semejante oída cuando niño, creí durante mucho tiempo que el solo deseo del bautismo bastaba para salvarse. ¿Por qué no evitar expresiones equívocas?

Son estos pequeños lunares que, repartidos entre las 390 páginas, sólo nos recuerdan que es una obra de hombres, sin alcanzar a aminorar todo lo bueno que el autor ha vertido en ellas.

El trabajo tipográfico: bueno, aunque más nítido el primer volumen que el segundo, debido a la diferencia de papel.

MAYORINO D. CARELLI, S. J.

C. GALASSI PALUZZI, *Storia segreta dello stile dei Gesuiti*. Con un commento introduttivo del P. Pietro Tacchi Venturi, S. I. (12,5 v 19,5 cms.; 174 págs.). Francesco Mondini, Editore. Roma, 1951.

«... Mi historia representa y resume la vasta y significativa historia del proceso mental y de la actitud psicológica, casi secular, de todo un mundo cultural». En el que no deja de verse «... un progresivo acentuarse del espíritu antirromano o anticatólico, con el consiguiente y deliberado propósito o inconsciente necesidad de abrir una brecha en una de las más fortificadas fortalezas de la ciudadela enemiga y por ahí desacreditar de cualquier forma a los jesuitas»... Tal la tesis del autor.

El libro consta de un solo capítulo, pero se advierten cuatro partes: una introducción (pp. 7-10); una primera parte: atribución del barroco a los Jesuitas (pp. 10-43); una segunda parte: crítica e historia del asunto (pp. 43-150); y una conclusión (pp. 150-163).

En la Introducción afirma el A. que no se trata de hacer historia del arte barroco, sino de una crítica a los diversos escritores que se han ocupado del mismo y que han dado en llamarlo «arte de los Jesuitas». Enumera las tres fuentes de la conocida fórmula «el estilo jesuítico»: 1) el enciclopedismo con sus superficialidades; 2) la mentalidad creada artificialmente por la «Kultur» germánica imperante; y 3) la fusión de las dos corrientes anteriores en el «idealismo histórico» posthegeliano.

En la primera parte nos enumera el A. diversos casos en que se atribuyó a los Jesuitas el estilo barroco y culpa a Hipólito Taine de haber creado tal fantasía en su «Voyage en Italie».

El nombre «estilo jesuítico» aparece por vez primera en el *Hand-Lexikon des allgemeinen Wissens*, del editor Hermann J. Meyer, de quien la voz *Jesuitenstil* y ese «estilo de los Jesuitas» corresponden a la «degeneración del estilo renacentista, caracterizado por la sobreabundancia, la búsqueda del puro efecto y vacía pompa, que los Jesuitas adoptaron en el siglo XVII en la construcción de sus iglesias...».

Crítica y rebate ampliamente el A. estas informaciones, dando razón del modo de construir de los Jesuitas y, asimismo, de los motivos que les asistieron para usar del barroco, cuando lo usaron.

En la parte segunda pasa el A. a la crítica directa de las afirmaciones alemanas protestantes sobre la arquitectura eclesiástica y jesuítica del 1600, destruyendo en particular las opiniones de Cornelio Gurlitt en su *Historia del barroco y rococó en Alemania*, publicada en 1889. Va desmenuzando una a una todas las informaciones de dicho autor y da nuevamente las verdaderas razones que impulsaron a los Jesuitas a adoptar el estilo barroco en algunos de sus edificios, no en todos ni mucho menos.

Desfilan luego autores, críticos, filósofos, periodistas, que se ocuparon del barroco y, directa o indirectamente, también de los Jesuitas.

En la conclusión, Galassi Paluzzi afirma una serie de hechos dignos de tenerse muy en cuenta; hechos basados principalmente en la realidad de la contra-reforma o restauración católica, ansiosa de dar nuevo valor, aun por medio de la expresión artística, literaria, pictórica y escultórica, tanto profana como sagrada, a los dogmas atacados por la herejía. Los nuevos gustos arrastraron tras sí a todas las instituciones religiosas, civiles, públicas y privadas, sin omitir a las Ordenes religiosas. Si una de éstas, la Compañía de Jesús, por su multiforme actividad apostólica en defensa de la Iglesia, se atrajo las iras y el odio de los enemigos de ésta, resulta ridículo y mezquino vengarse de ella designándola como ambiciosa conquistadora del mundo mediante el arma terrorífica del estilo barroco...

Como síntesis de su documentada polémica nos habla Galassi Paluzzi, al fin de su libro, de la iglesia jesuítica del Gesù, en Roma. Y añade, finalmente, una extensa bibliografía de obras citadas y comentadas en el curso de la obra.

OSCAR J. DREIDEMIE, S. I.

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS

CIENCIAS TEOLOGICAS Y RELIGIOSAS. — An = *Antonianum* (Roma). — B = *Biblica* (Roma). — BFCL = *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* (Lyon, Francia). — CDV = *Città di Vita* (Florencia, Italia). — CPRM = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma). — DV = *Dieu Vivant* (París). — EB = *Estudios Bíblicos* (Madrid). — EE = *Estudios Eclesiásticos* (Madrid). — EM = *Ephemerides Mariologicae* (Madrid). — ETL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina, Bélgica). — G = *Gregorianum* (Roma). — HTR = *The Harvard Theological Review* (Cambridge, USA). — LQLP = *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* (Lovaina, Bélgica). — M = *Manresa* (Barcelona, España). — Ma = *Merianum* (Roma). — MC = *Miscellanea Comillas* (Comillas, España). — NRTh = *Nouvelle Revue Théologique* (Lovaina, Bélgica). — P = *Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica* (Roma). — RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse, Francia). — RB = *Revue Biblique* (París). — RBL = *Revista Bíblica con sección Litúrgica* (Villa Calzada, Argentina). — RCR = *Revue des Communautés Religieuses* (Lovaina, Bélgica). — REB = *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, Brasil). — REDC = *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid). — RET = *Revista Española de Teología* (Madrid). — RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (París). — RSR = *Recherches de Science Religieuse* (París). — RT = *Revue Thomiste* (París). — RTP = *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne, Suiza). — Sef = *Sefcrad*. Revista del Inst. Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo (Madrid). — ST = *Sal Terrae* (Santander, España). — ThS = *Theological Studies* (USA). — VD = *Verbum Domini* (Roma). — VV = *Verdad y Vida* (Madrid). — ZkTh = *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck, Austria).

FILOSOFIA, HISTORIA, EDUCACION. — A = *Atenas* (Madrid). — Ac = *Acme. Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Statale di Milano* (Milán, Italia). — AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — Ar = *Arbor* (Madrid). — Arq = *Arquí* (Córdoba, Argentina). — BCIH = *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas* (Guayaquil, Ecuador). — CHE = *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires). — EsCA = *Espíritu, Conocimiento, Actualidad* (Barcelona, España). — IS = *Il Saggiatore* (Torino, Italia). — JDPs = *Journal de Psychologie* (París). — LSC = *La Scuola Cattolica* (Venegono, Italia). — NEF = *Notas y Estudios de Filosofía* (San Miguel de Tucumán). — Pe = *Pensamiento* (Madrid). — Ph = *Philosophia* (Mendoza, Argentina). — RDF = *Revista de Filosofía* (Madrid). — RDFNS = *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Milano, Italia). — RDI = *Revista de Indias* (Madrid). — RH = *Revista de Historia* (São Paulo, Brasil). — RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Lo-