

## BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Por R. DELFINO, M. A. FIORITO, E. LAJE, J. LUZZI,  
V. PELLEGRINI, F. STORNI y J. Ig. VICENTINI

### FILOSOFÍA

Comenzamos nuestro *boletín* con una importante obra, la de A. Esser, titulada *El fenómeno del arrepentimiento*<sup>1</sup>. La intención del autor no es tratar exhaustivamente el problema, sino determinar su *esencia*, valiéndose para ello del método fenomenológico, y éste, en la línea de Scheler (autor al que hay que remontarse para encontrar un estudio con el que pueda paragonarse el que ahora nos presenta Esser). Y el fenómeno que se hace objeto de este método, es el acto de arrepentirse, mirado desde un punto de vista nuevo, que es el de la *situación de culpa* y como respuesta a su aporía (p. 104-105). En la introducción, el autor nos ofrece un panorama del uso del vocablo, y de su diversa valoración, a lo largo de la historia del pensamiento humano: la antigüedad griega, no apreció ese fenómeno en toda su dimensión humana; mientras que el cristianismo, basado en una conversión (*metanoía*), llamó la atención sobre el valor religioso del arrepentimiento. En cuanto al pensamiento moderno, lo tuvo más bien como un tema accesorio, aunque lo trató, como puede verse en Kierkegaard, Scheler y Jaspers, por una parte, y por la otra, en Nietzsche y Sartre. Comienza luego el autor, en la primera parte de su fenomenología del arrepentimiento, situando, al mismo, frente a la *culpa*, como una tentativa de responder a la situación que ella crea en el hombre (p. 77): la culpa no es sólo el objeto, sino condición de posibilidad y límite del arrepentimiento. Ahora bien, otras respuestas son posibles ante la culpa, como el olvido, la resignación, la obstinación, el pesar: el autor las estudia rápidamente, para que resalte la peculiaridad fenomenológica del arrepentimiento. Nos parece interesante el cuidado que el autor —que pertenece a la escuela de Max Müller— pone en subrayar el *carácter personal* del fenómeno del arrepentimiento, no sólo importante para entender que sea la única respuesta en la cual se toma con toda seriedad el hecho histórico de la culpa, sino también para justificar el que se lo tome como punto de partida de una metafísica de la moral humana. En la segunda parte de su estudio, el autor estudia dos arrepentimientos: el uno verdadero y propiamente tal; y el otro, falso, que es el de la huida, o no aceptación de la culpa, manifestada en una tentati-

<sup>1</sup> A. Esser, *Das Phänomen Reue*, Hegner, Köln, 1963, 207 págs.

va de hacerla desaparecer, o en un mero propósito de no volverla a cometer. El arrepentimiento, en cambio, implica el reconocimiento de la culpa *en cuanto tal*; y esto hace que pueda ser el camino de un re-encuentro consigo mismo, una esperanza, y una reconciliación. La obra se enriquece con numerosas citas, sobre todo de autores modernos (y lamentamos la falta de una bibliografía, separada del texto). Y se presta a un trabajo ulterior, en vista a una metafísica o ética del fenómeno del arrepentimiento, para la cual el autor —en ese bello desorden que suele caracterizar al método fenomenológico— ofrece abundante material (cfr. Rev. Phil. de Louv., 62 [1964], pp. 196-199).

La obra de R. Blanché, *Introducción a la lógica contemporánea*<sup>2</sup>, traducción del original francés (1957), tiene un fin principalmente práctico, o sea, la iniciación de lectores —estudiantes— poco acostumbrados a esa disciplina, tan distinta de su modo habitual de pensar. Por tanto, ha evitado la presentación axiomática y las demostraciones formales, tan propias de los especializados. La exposición del autor presupone únicamente algunas nociones de la lógica clásica, y sigue el plan habitual en estos casos. Después de un capítulo dedicado a la explicación de algunas nociones preliminares, siguen dos capítulos sobre el cálculo de proposiciones, primeramente en su forma clásica, y luego en ciertas formas no clásicas. El siguiente capítulo, acerca del análisis de las proposiciones, es una introducción al cálculo de las funciones; y el último capítulo, considera la lógica de las relaciones, y el cálculo de las clases. El autor ha procurado dar una visión bastante amplia del conjunto de la lógica contemporánea, y por eso se anima a tratar cuestiones —problemas y teorías— que otros tratados elementales dejan de lado. En general, se nota un esfuerzo de objetividad en la exposición de trabajos ajenos, sin mezclar con ellos la opinión personal.

La obra de P. Cepeda Calzada, *La vida como sueño*<sup>3</sup>, es un ensayo: para usar las mismas palabras del autor, “meditaciones que parten de la famosa obra de Calderón, lo que implica la imposibilidad, en principio, de detención alguna. Toda meditación es un vuelo que avanza hacia las insondables zonas del espíritu humano” (p. 11). Su intento es “exponer el fundamento de una determinada actitud humana”, lo cual “equivale a describir una de las facetas eternas de la humanidad” (p. 12). Sin duda, el estudio cuenta con intuiciones valiosas —la intuición es el método propio para los temas humanos, para las ciencias del espíritu, según el autor (cfr. p. 13)— entre las que se destaca la concepción del tríptico *sueño-desprendimiento-libertad*, como clave del drama calderoniano. O interpretaciones de determinados textos concretos (vgr. p. 36-38,

<sup>2</sup> R. Blanché, *Introducción a la lógica contemporánea*, Lohlé, Buenos Aires, 1963, 197 págs.

<sup>3</sup> P. Cepeda Calzada, *La vida como sueño*, Augustinus, Madrid, 1964, 240 págs.

sobre el sentido del *diálogo* con la naturaleza, en el famoso monólogo de Hegismundo). Pero el conjunto se resiente de una falta de progresión, tal como exigiría la división en capítulos. Hay en cambio una yuxtaposición, cuando no mezcla de elementos; por ejemplo consideraciones sobre aspectos temáticos en la obra de Calderón (c. I, II, V); o sobre entidades psíquico-metafísicas, tomadas del drama, pero estudiadas en sí mismas, como podría hacerlo un fenomenólogo (c. III, IV, VI). Este cierto desorden se advierte aún dentro de cada capítulo. Hay que destacar una amplia erudición del autor, con la contrapartida de una sobrecarga de citas innecesarias, sea porque expresan una verdad que por evidente no requiere testigos; o porque se apartan de la cuestión central tratada. Además, la riqueza del lenguaje se desliza hacia el rebuscamiento afectado, mientras la expuesta concepción de *meditación*, facilita expresiones de lacernante simplismo (por ejemplo, p. 111, hablando de Heidegger).

J. Siegmund, en *La lucha en torno a Dios*<sup>4</sup>, cuya traducción al castellano también nos ha llegado<sup>5</sup>, ha encontrado buena acogida, como lo demuestra su segunda edición original, la ya mencionada traducción al castellano, y la traducción italiana que también conocemos. Se presenta como un panorama histórico del problema religioso desde la antigüedad hasta nuestros días, en el que se insiste en la solución atea (y en ésta, en la solución marxista). Tratándose de una historia panorámica, el autor evita los tecnicismos especulativos, pero no ahorra documentación seria; y aunque tiene en cuenta otros ambientes intelectuales, insiste más en el ambiente alemán, desde Kant hasta el marxismo actual. El último capítulo es un juicio crítico de este marxismo, revuelto contra Dios por soberbia (Prometeo), y de cuya revuelta sólo nos puede salvar la humildad metafísica de la creatura (María). Los críticos de otros ambientes —como el francés— podrán objetarle al autor el olvido de otros ateísmos, más intelectuales que el marxista (cfr. Rev. Phil. de Louv., 62 [1964], pp. 159-160); pero esto no es una crítica al autor alemán; sino un deseo de que encuentre, en otros ambientes, imitadores. Tampoco creemos que el título de la obra deba ser entendido en toda su amplitud, de modo que incluya también la *búsqueda de Dios* que caracteriza a muchas corrientes contemporáneas, como las representadas por Bergson o Scheler; sino que ha de entenderse meramente del *rechazo de Dios*. Hecha esta limitación, la tesis del autor, de que este rechazo es de origen extra-intelectual (sin negar que busque luego, más por razón de ambiente que por convencimiento propio, una justificación intelectual ulterior), nos parece muy aceptable. El libro termina con una referencia bibliográfica a las otras tres obras del autor, sobre el tema de Dios: *La psicología de*

<sup>4</sup> G. Siegmund, *Der Kampf um Gott*, 2te. Aufl., Morus, Berlin, 1960, 862 págs.

<sup>5</sup> J. Siegmund, *La lucha en torno a Dios*, Studium, Madrid, 1962, 320 págs.

le creencia en Dios, *El orden natural como fuente del conocimiento de Dios* (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 70-72, donde comentamos extensamente la concepción metafísica del autor), y *Dios hoy*, obras todas que demuestran bien a las claras la preocupación del autor por el problema religioso, y su intención de poner, al servicio de su solución humana, la reflexión filosófica y científica. Recomendaríamos la obra que comentamos a quienes deban luchar por Dios, en un ambiente ateo de origen marxista.

P. M. Ortúzar Arriaga, en *Los prenotandos del conocimiento natural de Dios*<sup>6</sup>, establece, en una primera parte, el punto de vista del autor, y lo defiende, discutiendo posiciones que, con nombres y mentalidades diversas, tienen como denominador común la pretensión de un conocimiento de Dios inmediato y trasracional. Es una valoración teórica e histórica, donde se consideran de un modo especial los filósofos más actuales en esta corriente, como Blondel, Marcel, Scheler, Newman, Lahoz y, naturalmente, el ontologismo. Nos hubiese gustado un tono menos polémico y peyorativo de las opiniones de los *adversarios*, pues, sin respeto y *simpatía* (en el sentido primigenio de la palabra), no puede haber una recta comprensión de las ideas. La segunda parte es una ilustración de la *quinta vía* de Santo Tomás. La razón de su elección sobre las otras vías se debe, según Ortúzar, a dos motivos: 1) ser un modelo clarísimo, que muestra los trámites naturales a seguir por el entendimiento en su búsqueda de Dios; 2) la gran actualidad que dan a esta *vía* los progresos de las ciencias naturales experimentales en estos últimos años. La exposición está dividida en tres capítulos: introducción e historia del argumento; el punto de partida y su área física y biológica (en particular, los sillares cósmicos de Max Planck); lo teológico en la vida orgánica, con análisis de la explicación imanentista y Santo Tomás. Para una futura edición, deseamos que se eviten las numerosas faltas de imprenta, no sólo de los textos alemanes, sino de la misma parte castellana.

La obra de D. Lahoz, *El destino humano en el realismo introspectivo*<sup>7</sup>, está destinada especialmente a los filósofos y teólogos. Su finalidad es la impugnación del agnosticismo metafísico, tanto espiritual como teológico: un libro pues, en que lo filosófico y teológico se unen en una causa común. Naturalmente, lo que fundamentalmente guía el pensamiento del autor es su sistema ideológico, el *realismo introspectivo*, con su profundización en las riquezas de la mente, causa y sede de todas las elaboraciones racionales. En el primer capítulo se tratan los temas generales relacionados con el fin del libro. El segundo, presenta el nuevo orden racional, que trasciende la antítesis sujeto-objeto. El tercero, ana-

<sup>6</sup> M. Ortúzar Arriaga, *Los prenotandos del conocimiento natural de Dios*, Public. de la Revista Estudios, Madrid, 1963, 198 págs.

<sup>7</sup> B. Lahoz Láinez, *El realismo humano en el realismo introspectivo*, Public. de la Revista Estudios, Madrid, 1963, 347 págs.

liza el hecho primordial, el lenguaje. El cuarto, proyecta una nueva perspectiva de la naturaleza del hombre en función de lo introspectivo. El quinto, encara la existencia del Creador en esa misma mentalidad (que, digamos de paso, no nos convence mucho). En el sexto, saltamos a la Trinidad, y al presente orden creado y revelado. Como nuestro objeto es sólo presentar la obra, prescindimos de una crítica de las opiniones trinitarias y creacionistas del autor, a pesar de los motivos para hacerlo. En los tres últimos capítulos encontramos como temas: el origen y destino del universo y del hombre; una aplicación de la doctrina precedente a la cristología y mariología; el problema de la predestinación. La obra tiene un detallado índice onomástico y de materias.

A. Brancaforte nos ofrece, en *Dios y la problematidad*<sup>8</sup>, un interesante esfuerzo por llegar a la afirmación cuasi-experimental de Dios, partiendo de la problemático (p. 27), es decir, de esa propiedad de lo empírico de suscitar problemas (por tanto, esta prueba de la existencia de Dios se sitúa entre las clásicamente llamadas *a posteriori*): a través de la exigencia de la pregunta (*domanda*) que se da en el sujeto, se descubre la presencia de la problematidad ontológica (p. 30), es decir, la condición trascendental de lo problemático, la razón por la cual lo problemático es tal (p. 27); y esta condición trascendental es la idea del ser que, inmanente, nos remite al Trascendente, Dios (p. 239). Al calificar a esta prueba como *cuasi-experimental*, no pretendemos insinuar que el autor menoscabe la trascendencia de Dios, haciendo de Él un objeto de experiencia mundana. Al contrario, el autor constantemente aclara que la idea del ser, aunque es un principio inmanente del conocimiento, no se identifica con Dios, sino que "remite a Otro, un Otro respecto del mundo, respecto de nosotros y respecto de la misma idea" (p. 246). Tampoco se trata de un ontologismo, pues no admite ninguna intuición o experiencia del mismo Dios (pp. 238, 248, 250 y *passim*). Sólo queremos con ello subrayar el derrotero seguido por el autor para llegar a Dios: retoma el fallido intento kantiano, y guiado sobre todo por La Vía (Marechal, Hayen, Lotz, etc. p. 117), busca el condicionamiento trascendental implícito en todo juicio existencial (p. 228), ya que éste es el cometido de la filosofía, hacer explícito (p. 250); y descubre que el ser, afirmado en todo juicio, hace posible la formación de nuestros conceptos de las realidades empíricas (p. 248), y "remite al Ser, como el Otro tanto respecto de todos los otros datos, como respecto de la misma idea de ser", de modo que "el contenido de la idea de ser es vínculo de inmanencia y trascendencia" (*ibidem*). Sabemos el auge que, en estos últimos tiempos, ha adquirido, sobre todo entre los neo-escolásticos, este método trascendental; pero sabemos también sus debilidades. En el autor, estas debilidades que-

<sup>8</sup> A. Brancaforte, *Dio e la problematità*, Edigraf, Catania, 1963, 303 págs.

dan ocultas detrás de un estilo vivo, personal, entusiasta y profundamente religioso: rasgo este último que explica el hermoso capítulo III, titulado *Problematicidad y cristianismo*, que se sale del marco de una pura filosofía. En cuanto al estilo filosófico, diríamos que el autor se sitúa entre el fenomenólogo que va encontrando los términos que usa, y el metafísico, que los supone ya acuñados en una escuela, y los justifica en la realidad; y por eso nos parece que a veces resulta un poco impreciso.

Nos acaba de llegar una nueva edición de la conocida obra de J. de Bivort de la Saudée, *Dios, Hombre y Universo*<sup>9</sup>, co-dirigida por J. Hüttenbügel, y con la colaboración de un respetable grupo de especialistas; y al ver a esta obra tan renovada, hay que afirmar que es uno de esos raros ejemplos de libros a los cuales el éxito no hace que sus autores se duerman sobre los laureles, sino que, al contrario, los hace renovarse de continuo. La primera edición, del año 1950, era ya una edición actualizada de la anterior, conocida bajo el título de *Summa católica contra los sin Dios*; y desde entonces se han ido sucediendo las ediciones y traducciones, y las continuas actualizaciones. La que ahora presentamos es nueva, tanto en temas como en colaboradores, con la peculiaridad de que éstos son ahora casi todos de ambiente alemán; y aun los autores que ya figuraban en la anterior edición alemana, han actualizado sus colaboraciones. No podía ser de otro modo, si se quería responder a la primera intención, causante del éxito: explicitar los problemas que la mentalidad filosófica y científica de nuestro tiempo plantea al cristiano; la obligación que éste tiene de una permanente búsqueda de soluciones adecuadas; su capacitación para esta tarea. Tres grandes partes dividen los diversos temas presentados. La primera, considera la situación anticristiana en sus dos facetas principales, ateísmo y materialismo. Sus dos primeros capítulos tratan directamente del *ateísmo*: G. Siegmund presenta un bosquejo histórico del pensamiento ateo; C. Geffré nos lo propone como una pregunta lanzada a la fe cristiana del siglo XX. Los capítulos siguientes miran el *materialismo*: A. Dondeyne analiza el significado de esa palabra, y muestra el camino para llegar a la existencia de Dios; G. A. Wetter estudia el mundo y el hombre en la filosofía comunista. La segunda parte, en escala ascendente, presenta las tres realidades fundamentales de la existencia humana: *mundo, vida y hombre*. U. Becker expone los métodos, resultados de la astronomía, y lo que actualmente podemos decir de la estructura y evolución del cosmos. J. Haas trata las nuevas opiniones sobre la vida y su origen, valorizando los resultados obtenidos. El problema del origen y desarrollo del hombre en su perspectiva biológica es analizado por P. Overhage. Este mismo problema del origen, pero considerado en la Biblia, es el tema de H. Haag. El hombre

<sup>9</sup> J. Bivort de la Saudée - J. Hüttenbügel, *Gott, Mensch, Universum*, Styria, Köln, 1963, XXIV-832 págs.

como materia informada por el espíritu, y espíritu ligado a la materia, es tratado por J. Endres. Finalmente, A. Guggenberger estudia la concepción de Teilhard de Chardin en relación con la fe cristiana. La tercera parte está dedicada a lo religioso: *Dios, Cristo y la Iglesia*. Citaremos los temas y sus respectivos autores: El origen de la religión, por H. de Lubac; Jesucristo, mito o historia?, por G. Schneiders; El reino de Dios y la situación histórica del cristianismo primitivo, por J. Huby; La Iglesia cristiana católica romana, por P.-A. Liégé; Fe y saber, por H. Dolch; La Iglesia y su responsabilidad para con los individuos y la sociedad, por P. Jostock; el problema del mal, por Y. M.-J. Congar; Escatología comunista y escatología cristiana, por G. Meyer y P. Engelhardt. La obra tiene un índice onomástico completísimo. En fin, un libro que recomendamos calurosamente por la diversidad, importancia de los temas, seriedad en el modo de tratarlos, y bibliografía al día.

La obra de E. Sosa López, *El ser del fundamento*<sup>10</sup>, trata del ser en una perspectiva fundamentalmente heideggeriana, matizada con los aportes de otros filósofos. Como estudio preliminar se da la noción de realidad, para lo cual se utilizan las concepciones de Kant y Heidegger acerca de la dualidad constituida por pensar y ser. En un segundo paso se presenta el planteamiento fenomenológico de Husserl y su incapacidad de dar una plena solución ontológica. El capítulo tercero lleva como título *La metafísica tradicional*, pero sólo se ha tenido en cuenta a Aristóteles, considerando de modo especial las concepciones ontológicas de Hartmann a partir de la formulación aristotélica del *ente en cuanto ente*. El capítulo acerca del *ser como respuesta*, contempla principalmente a Parménides y Ortega. Finalmente, en el último capítulo, se trata la *visión originaria*, hecho fundamental para el problema planteado, a partir de las opiniones de Kant, Husserl, Heidegger, M. Müller, juntamente con su expresión en el mito y en el pensamiento arcaico. En nuestra opinión, las soluciones propuestas no satisfacen. Se debe superar la paradoja de un problema que se origine *adentro* y pide una solución *desde afuera*. Mientras se permanezca sumergido en el mundo y con el horizonte existencial de la muerte, no se podrá encontrar el misterio y el fundamento del ser. Siempre se chocará con un yo objetivado en un sujeto mundano, y las otras realidades objetivadas en entes con un horizonte de significación totalmente limitado en las coordenadas hombre-mundo. Únicamente trascendiendo existencialmente estas limitaciones y llegando al factor existencial trascendente, la persona, la única capaz de expresar y expresarse en función del *es* y *soy* a secas, se puede encontrar la razón del ser y el misterio del ser, que no es otro que la persona como puro dinamismo. Este dinamismo ilimitado y de plano superior a lo mundano-corporal, es

<sup>10</sup> E. Sosa López, *El ser del fundamento*, Universidad Nacional de Córdoba, 1963, 93 págs.

el que entrega la posesión de sí mismo (en una intuición dinámica de sí como dinamismo posesional de la realidad), de los actos propios y de sus objetos, entregando al mismo tiempo la intuición de su trascendencia existencial, y de las posibilidades ilimitadas de expresar y significar las realidades. En esa intuición de la trascendencia del dinamismo personal, se realiza el encuentro del ser, como expresión de nuestra independencia existencial y dinámica, de nuestro plano superior a todos los entes, cuya última razón es el Ser con mayúscula, Dios. En el plano del pensar el ser, la prueba de fuego del metafísico, es llegar a un Dios personal: si llega, ha hecho verdadera metafísica; si no llega, o si se queda en el camino, a lo más está en camino hacia la metafísica (entretenido en la negación del ser, o en la apertura metafísica del ser humano hacia el ser). Pero nos parece que el autor que comentamos, más que pensar el ser, está historiando algunos de los pensamientos humanos (los autores arriba mencionados), en camino hacia la metafísica del ser, y que caen bajo la condena metafísica que se merece un camino que no acaba llevando a un término verdaderamente metafísico.

## PSICOLOGÍA

W. J. Revers, en *Horizonte ideológico de la Psicología*<sup>1</sup>, considera dos problemas importantes para la valoración de las escuelas psicológicas, y para la interpretación de los datos obtenidos por experimentación. El primero se refiere a la afirmación, sostenida por algunos psicólogos, de la necesidad de una falta total de presupuestos en sus psicologías, para hacerlas —como dicen— completamente científicas y objetivas. El autor las analiza en la primera parte, especialmente la teoría behaviorista de Hebb, y el objetivismo de Freud. El resultado es lo contrario de lo afirmado: estas doctrinas, las cuales entran en el rubro de reduccionistas, necesitan, para trabajar, de unos cuantos presupuestos filosóficos y científicos, que abarcan desde una concepción parcial del hombre y la realidad, hasta métodos y leyes interpretativas, donde lo psíquico es reducido a lo físico como su último fundamento y razón de ser. Los cuatro presupuestos tomados del estudio de R. Jessor (cfr. *The problem of Reductionism in Psychology*, *Psyc. Review*, 65 [1958], pp. 170 ss., y citados en p. 42) son una buena prueba de esto. Para nuestro autor es imposible una psicología sin presupuestos ontológicos y que prescinda del factor temporal e histórico del psicólogo que estudia y del hombre estudiado. Y en esto estamos contestes: en una ciencia como la psicología, donde tene-

<sup>1</sup> W. J. Revers, *Ideologische Horizonte der Psychologie*, Pustet, München, 1962, 104 págs.

mos factores transexperimentales, y que deben ser la razón principal del comportamiento experimentado, la última palabra estará dirigida por la concepción ontológica que tenga el psicólogo. Según sea ésta, será la interpretación de ese factor básico y, consiguientemente, de las razones y sentido de las acciones estudiadas. Como consecuencia de la importancia atribuida a la historicidad y temporalidad, Revers dedica la segunda parte de su obra (en extensión la mitad de la anterior) al estudio de la concepción del tiempo en psicología, y de lo provisional. En ella emprende el análisis de algunos fenómenos psíquicos bajo el aspecto de su provisionalidad, y muestra la repercusión sistemática del empleo del concepto psicológico del tiempo en psicología. Para la consulta, hay un buen índice onomástico y de materia.

Nos llega, traducida del inglés, la obra de R. Waelder, *Los fundamentos del psicoanálisis*<sup>2</sup>: es un ensayo, que no pretende ofrecer un estudio completo sobre las teorías psicoanalistas, algunos de cuyos aspectos —en especial, los más abstractos— o no son tratados, o lo son sólo de paso. Se puede decir que se trata exclusivamente lo que el autor considera como las teorías fundamentales, su fundamentación, sus conclusiones, y las preguntas que le plantean. Entre éstas, citemos como ejemplos, las siguientes, que nos muestran la mentalidad con que ha sido compuesta la obra. Las interpretaciones y teorías psicoanalíticas ¿pueden ser verificadas científicamente de un modo satisfactorio? ¿Cómo puede realizarse una tal verificación? ¿Qué significa instinto en psicoanálisis? ¿Por qué los psicoanalistas insisten en la utilización de una concepción del instinto, que parece ser abandonada por los biólogos? ¿Cuál es el papel de la sexualidad en teoría psicoanalítica? ¿Por qué hablan los psicoanalistas de un instinto de destrucción? ¿Qué significa el yo en el psicoanálisis? ¿Por qué la psicología del yo ha sido un producto relativamente tardío en la teoría psicoanalítica? ¿Cuál es la esencia de la terapia psicoanalista? ¿Hasta qué punto la conciencia tiene un valor terapéutico? ¿Cuáles son las indicaciones y los límites de la terapéutica psicoanalítica? Preguntas que son propuestas por el autor y analizadas, si bien en algunos casos tal vez no totalmente solventadas. El fin propuesto es triple: atacar los malentendidos y equivocaciones sobre el psicoanálisis, y así ayudar a conservar lo heredado; hacer ver las implicaciones del psicoanálisis con nuestra cultura; cooperar al encuentro del mejor camino para un desarrollo provechoso. La obra consta de tres partes principales. Una introducción con el problema de la verificación de las interpretaciones y de las teorías psicoanalíticas, y el sentido que puede y debe tener una tal verificación. En segundo lugar, tenemos el desarrollo histórico del pensamiento psicoanalítico: conceptos fundamentales; época media; ul-

<sup>2</sup> R. Waelder, *Die Grundlagen der Psychoanalyse*, Klett, Stuttgart, 1963, 249 págs.

teriores complementaciones. Finalmente, el capítulo segundo (la parte más importante) con una mirada general y exposición de los conceptos fundamentales: observaciones introductorias sobre el instinto; instinto sexual y sublimación; destructividad y odio; la angustia; psicología analítica del yo; algunos problemas de la psicopatología; principios de la terapia psicoanalítica. La obra termina con unas páginas donde Waelder da su valoración del psicoanálisis, bastante objetiva, aunque algo exagerada en la importancia atribuida. Un apéndice breve explica los términos que comunmente son mal entendidos. Además, una selecta bibliografía, y un índice completo de autores y de materia.

Nos acaba de llegar otra traducción de I. Lepp, *La existencia auténtica*<sup>3</sup>. Como creemos haberlo dicho a propósito de otras traducciones, el autor —cuyo estilo rápido, por no decir superficial, tienta a los traductores— es para gente formada, que sabe leer sin encandilarse, y que sabe juzgar por cuenta propia el valor del contenido de sus obras. El tema de este libro es de gran actualidad, en una época en que palabras como *libertad* y *autenticidad* están a la orden del día (y, podemos agregar, por eso mismo son temas preferidos de Lepp). Por las páginas de la obra que comentamos pasan los principales problemas relacionados con la *autenticidad existencial*, o sea, con la existencia que acepta plenamente las realidades exigidas por el ser total del hombre. Las ideas expuestas son interesantes, no siempre originales, pero, en general, capaces de conmover a una mentalidad que *cosifica*, o que racionaliza demasiado la existencia humana. En ciertas ocasiones, nos parece que falta una verdadera fundamentación filosófica de las afirmaciones que hace. En otras, resulta hasta simplista: como cuando dice que “el famoso fuego del infierno consiste en la hostilidad de todos los elementos del universo hacia quien haya rehusado la misión que Dios le había confiado para con ellos” (p. 207-208). En otras, en cambio, logra una presentación equilibrada de su tema, que no desmerece —supuesto el nivel de vulgarización en el cual el autor deliberadamente se coloca, y supuesta la brevedad con que trata por eso mismo los temas—, no desmerece, decimos, si se compara su presentación con la que han hecho otros autores de más categoría: por ejemplo, el bello capítulo sobre la muerte (pp. 189-202). En suma, una buena presentación fenomenológica de temas auténticamente humanos, que será sobre todo apreciada por personas formadas.

Bajo el título *Personalidad adolescente y Behavior*<sup>4</sup>, S. R. Hathaway y E. D. Monachesi tratan de dar una respuesta, en lo posible adecuada, a estas dos preguntas de gran actualidad —sobre todo en países de intensa vida de ciudad—: ¿qué clase de muchachos y muchachas proba-

<sup>3</sup> I. Lepp, *La existencia auténtica*, Lohlé, Buenos Aires, 1963, 210 págs.

<sup>4</sup> S. Hathaway - E. Monachesi, *Adolescent Personality and Behavior*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1963, XIII-193 págs.

blemente se harán delincuentes? y ¿podrían ser identificados antes de la caída, de manera que se puedan tomar medidas conducentes a evitarla, cuando se hallen en la posibilidad de realizarla? Y, de paso, los autores no plantean otras cuestiones acerca de la adolescencia moderna. Los autores han estudiado la personalidad y el comportamiento de cerca de 15.000 jóvenes por espacio de unos 15 años, en un tenaz esfuerzo por determinar si es posible predecir el ulterior desarrollo de que un comportamiento sea aceptable, o no. Los sujetos utilizados fueron estudiantes al comienzo del 9º grado, y en sus carreras posteriores; y fueron seguidos por espacio de unos cuatro a seis años. Durante su estadía en el 9º grado, se les administró el MMPI (Minnesota Multiphasic Personality Inventory), test psicométrico, con preguntas concernientes a sus intereses diarios, a la familia, a la sociedad, a las enfermedades físicas, al sexo. Estos datos fueron correlacionados con cantidad de otros datos, como ser la valuación de la personalidad de los adolescentes por parte de los maestros y otras personas, antecedentes policiales, estado familiar económico-social, etc... Con todo lo cual se tiene una pintura en gran escala de la personalidad del adolescente y de su comportamiento. Es en tales datos que se basará la investigación; y de los mismos dependerán las conclusiones. Algo, ciertamente, con lo cual no estarán muy conformes muchos psicólogos, psiquiatras y sociólogos que exigen práctica clínica y teorías. Durante la exposición se dan detalles del estudio, del plan y de la ejecución, juntamente con una descripción general de MMPI, su uso y su interpretación. La obra contiene numerosos paradigmas y un buen índice de materia.

Para apreciar la obra de V. Mankeliunas, *Psicología de la religiosidad*<sup>5</sup>, hay que tener en cuenta que no pretende ser original, sino más bien suplir la falta, casi absoluta, de estudios sobre el tema en idioma castellano. Y para ello intenta —y lo logra— presentar una visión de conjunto, sistemática y científica, basándose para ello en su experiencia de profesor de psicología (p. 11). Realmente, es un buen trabajo de síntesis: se ve al considerar los temas, concisa y claramente presentados, tratando, desde las nociones fundamentales y descripciones de la experiencia religiosa (introducción y cap. I y II), hasta sus más diversos aspectos y aplicaciones (cap. VI y VIII), deteniéndose en las diferencias de los individuos (cap. III-V), y en las manifestaciones morbosas de la religiosidad (cap. VIII). La gran labor de asimilación de Mankeliunas se proyecta en su modo de resumir el pensamiento de autores (a menudo confusos) y sobre la base de una extensa bibliografía. El capítulo III es, en su primera parte, un verdadero tratado de psicología evolutiva desde el punto de vista de la religiosidad. En la segunda parte

<sup>5</sup> M. V. Mankeliunas, *Psicología de la religiosidad*, Edic. Religión y Cultura, Madrid, 1961, 522 págs.

de este capítulo, enfoca el autor "el desarrollo extraordinario de la religiosidad", que es la *conversión*. Se contemplan, desde un ángulo psicológico, todas las posibilidades de conversión. Aquí ciertamente se origina un contacto con la teología, que puede desembocar en un conflicto, si la psicología pretendiera poder prescindir de Dios. El autor enfrenta la dificultad y, fundándose en Santo Tomás, distingue con claridad el proceso natural en la conversión, de la intervención milagrosa de Dios (pp. 256-257). Existen en esta obra muchos otros puntos bien notables, por su aporte y originalidad. Así, por ejemplo, la colaboración a la comprensión de los estados místicos (cap. IV). En particular, la explicación del hecho místico por las categorías de materia (doctrina y actividad psíquica) y forma (la síntesis y unificación de los dos elementos determinables). Además sus grados de mística (puramente natural, doctrinal y teísta) orientan en el estudio comparado de las religiones (pp. 305-306).

Hay, naturalmente, puntos discutibles y perfeccionables. En el capítulo VII, que trata de las diferencias individuales de la experiencia religiosa y que constituye un muy buen estudio sobre caracteres y temperamentos, sería discutible el uso de la clasificación de G. Heymans y R. Le Senne (p. 358), aunque esto es una simple cuestión de preferencias. Pero ciertamente en este capítulo se tratan demasiado vagamente los aspectos de la religiosidad según las ocupaciones; por ejemplo, clase media y militares (pp. 390-391). En dos puntos se podría perfeccionar el estudio de las vocaciones (p. 479). Primeramente, desparcializando el enfoque según las edades: el autor parece pensar únicamente en vocaciones innatas, que se manifiestan en la niñez y se desarrollan paralelamente a la edad; pero no trata de vocaciones de jóvenes, ni de las tardías, que en muchas regiones son la mayoría (p. 485). Además, como el autor lo hizo en punto a conversiones, convendría también aquí hablar expresamente de las manifestaciones sobrenaturales en la vocación: al tratar este tema exclusivamente desde el punto de vista psicológico, resulta una visión parcial que no tiene la utilidad pastoral que quiere darle el autor a este capítulo VIII. Recomendamos pues el libro por su visión de conjunto, que no resulta de ninguna manera superficial; y como una excelente orientación manual, que en cada punto introduce en la investigación con una abundante y selecta bibliografía.

## FILOSOFÍA E HISTORIA

El volumen sexto de *Recherches de Philosophie*, ha tomado como título *Santo Tomás, hoy*<sup>1</sup>, y hace honor al Doctor común, porque no se li-

<sup>1</sup> *Recherches de Philosophie, Saint Thomas d'Aquin, aujourd'hui*, Desclée, Bruges, 1963, 264 págs.

mita a conservar su doctrina (como un cuadro en un museo), sino que se anima a actualizar su Escuela con los aportes innegables de los tomistas contemporáneos (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-47 1956, pp. 101-102, nota 21). Las colaboraciones son independientes entre sí en cuanto al contenido, pero están unidas en el método y en la intención, que podrían resumirse en esta frase con que termina la presentación liminar: "Si el tomismo es un pensamiento, es también una tarea pendiente" (p. 9). En los estudios doctrinales, participan J.-Y. Jolif, sobre el *sujeto práctico* (de la moral) según S. Tomás, que le permite explicitar —y a momentos desarrollar— la antropología contenida, como primer principio, en la filosofía tomista; St. Breton, sobre la idea del trascendental y la *génesis de los trascendentales* en S. Tomás; R. Verneaux, sobre la *comunicación por signos*; y finalmente G. Kalinowski, quien intenta un *esbozo de una concepción de la metafísica*, partiendo de Aristóteles, pasando por S. Tomás y por los tomistas contemporáneos, hasta llegar hasta nosotros, no como algo acabado, sino como una *tarea* que aún está pendiente, y que debe realizarse en diálogo. Y por la valentía de este esbozo, queremos repetir aquí su conclusión, y hacerla nuestra: "Ciencia y Filosofía son hoy en día dos saberes distintos, complementarios. La Filosofía por su parte se identifica con la Metafísica. Ésta tiene por objeto al ser contingente en cuanto tal. El ser en cuanto ser no es sino el aspecto de todo ser, considerado por el metafísico al término de su reflexión. La metafísica es una, y no un grupo de disciplinas filosóficas. La división wolfiana, que extrema el dualismo aristotélico de la metafísica (y que el autor, en la parte histórica de su trabajo, ha demostrado que padece de una cierta ambigüedad, de la que no se han librado totalmente ni S. Tomás ni —mucho menos, diríamos nosotros— los tomistas), no puede ser mantenida. Con todo, las tesis metafísicas se podrán seguir ordenando por grupo: filosofía de la naturaleza, antropología filosófica, ontología, etc. Y si clasificáramos las tesis metafísicas en el orden de su descubrimiento, la teoría del ser en cuanto tal y la de los trascendentales constituirían la última parte de la metafísica" (p. 132). Totalmente de acuerdo; salvo en lo que respecta a S. Tomás, cuya interpretación se ha resentido siempre por las sombras que sobre sus textos han echado los que se han considerado a sí mismos como los herederos únicos del Doctor común, siendo así que sólo usaban una parte —y no la más importante— de su pensamiento metafísico, y dejaban infructuoso el resto (cfr. *Ciencia y Fe*, 19 [1963], p. 389). En una segunda sección de la obra que comentamos, titulada *Confrontaciones*, intervienen D. Dubarle, confrontando la cosmología tomista con la filosofía de la naturaleza contemporánea; M. D. M.-D. Chenu, sobre el tema del hombre-en-el-mundo (tema moderno, que encuentra en S. Tomás notables anticipos); C. Fabro, sobre el tema, que le es tan caro, del ser (y siempre en contra de alguien); y finalmente B. Rioux, sobre la noción de verdad en Heidegger y en S. Tomás. La última sec-

ción, titulada *Notas y crónicas*, contiene un serio estudio de L.-B. Geiger, sobre las redacciones sucesivas del texto de *Contra Gentiles*, 153, según el autógrafo; una breve nota de J. Chatillon, sobre la teología y la filosofía en la obra de Mario Victorino; y finalmente una crítica a fondo, escrita por J. J. Latour, sobre la esencia y el nacimiento de la filosofía cristiana según Cl. Tresmontant.

La obra de Fray Luis de León, *De legibus*<sup>2</sup>, inicia una serie de fuentes, a cargo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, titulada *Corpus Hispanorum de Pace*, y cuyo objetivo es poner al alcance del hombre de hoy —sobre todo el estudioso—, ansioso de convivencia y amenazado de anarquía, la fuente de convivencia que el español del siglo XVI más estudió: la paz. El texto de Fray Luis de León, inédito hasta hoy, aparece en edición crítica bilingüe, a cargo de L. Pereña (director del *Corpus*), y con introducción del mismo acerca del texto, la tesis, y su significación histórica (pp. XIII-LXXXII), con una bibliografía que permite conocer la génesis ideológica, (pp. LXXXIII-LXXXIV) la proyección histórica (pp. LXXXIV-LXXXVI), y la repercusión del mismo Fray Luis en autores contemporáneos (pp. LXXXVI-LXXXVIII). Al final, van las fuentes, y un índice selecto de temas. Fray Luis fue considerado en su tiempo (cfr. F. Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos relatos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1599) como “la mayor capacidad de ingenio que se ha conocido en su tiempo para todas las ciencias y artes: escribía... siendo famoso matemático, aritmético y geómetra y gran astrólogo, y *judiciario* (aunque lo usó con templanza) *fue eminente en el uno y otro derecho*, médico superior... gran poeta latino y castellano... estudió sin maestro la pintura, y la ejerció tan diestramente que entre otras cosas hizo (cosa difícil) su mismo retrato...” (citado por el autor de la introducción, en nota bibliográfica, p. XIII-XIV). Para calibrar la actualidad de este inédito del siglo XVI, hay que leer lo que Pereña nos dice en su introducción, sobre la tesis de Fray Luis (pp. XXXIX-XLVII), donde la  *sintetiza*  en cinco grandes principios (bien común, poder político, derecho natural, derecho positivo y derecho de gentes), que luego  *relaciona*  con los textos de los grandes maestros que de hecho influyeron en la génesis de su tratado de leyes (pp. XLIX-LXXXII). Nos parece pues un buen trabajo, prometedor para los siguientes volúmenes de la nueva colección, cuya dirección está en buenas manos: recordemos solamente el discurso leído en la sesión de apertura del año académico 1963-1964 del Instituto Social León XIII, en el cual L. Pereña trató —con la competencia que lo honra—  *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*  (7 de octubre de 1963).

<sup>2</sup> Fr. L. de León, *De Legibus o Tratado de las Leyes, 1571*, *Corpus Hispanorum de Pace*, Cons. Sup. Inv. Cient., Madrid, 1963, LXXXVIII-147 págs.

La obra *Cuestiones fundamentales de la filosofía, en el horizonte de la diferencia entitativa*, de G. Siewerth<sup>3</sup>, ha sido concebida por su autor como un gran diálogo histórico de filósofos de talla: Duns Scoto, Francisco Suárez, Emmanuel Kant, G. W. Hegel, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger, dirigido el diálogo por Santo Tomás. Esta obra está relacionada íntimamente con anteriores trabajos del mismo autor —bien conocido por su originalidad dentro del tomismo contemporáneo—, porque se halla guiada por la misma intuición de base, que es el continuo desarrollo de la significación trascendental del ser, la cual alcanza su cima en la discusión acerca de la diferencia entre el ser y el ente, propuesta por Heidegger como tarea esencial de la actual reflexión filosófica. Sinteticemos los temas de esta obra. En los trabajos, *Definición e Intuición y La trascendental estructura del lugar*, encontramos el esfuerzo de confrontar las concepciones del Idealismo Crítico y del Realismo con las soluciones complejas de la Filosofía del Ser. Los estudios, *La trascendental mismicidad y diversidad del ens y del verum en Tomás de Aquino y La trascendental mismicidad del ens y del bonum*, nos presentan la mentalidad del Santo Doctor en estos problemas de capital importancia para la comprensión del ser. Los dos estudios dedicados a Kant y Hegel, *Esencia e Historia de la Razón humana según Kant y La contradicción en los trabajos de Hegel joven*, son de tipo crítico: el autor procura iluminar las estructuras, modos de pensar y sentido de ambos pensadores a la luz de los principios y métodos de la Filosofía del Ser. En los artículos *Dilthey y la Ciencia de la Pedagogía y El Psicologismo en Psicología*, aparece como asunto central la subjetividad sin transcendencia, olvidada del ser; y se muestra en qué medida una concepción científica parcial puede hacer peligrar los aspectos esenciales del hombre, reducido a mera naturaleza organológica y teleológica, o predeterminada por sus disposiciones e inclinaciones. Los temas de *Paradoja especulativa* (la de Hawthornes), y de *Martin Heidegger y la cuestión acerca de Dios*, pueden ser considerados formando una unidad, pues tratan del Ser divino y su cognoscibilidad. Están en estrecha conexión con el trabajo central del libro (el único que no había sido publicado), *La Diferencia del Ser y del Ente*. En el último artículo se analiza lo esencial del misterio de lo trágico, en su relación con el misterio del Gólgota: su título es *Cristianismo y lo Trágico*. En resumen, la obra nos ofrece problemas de los más fundamentales en el pensamiento moderno, esclarecidos por la metafísica perenne de S. Tomás. Al final se indican (p. 301) dónde habían sido publicados estos trabajos (todos menos uno, el ya mencionado sobre el ser y sus diferencias, que ocupa la tercera parte de este volumen, y que equivale a un verdadero libro aparte, pp. 142-237).

Son conocidas de todos las violentas discusiones que promovió la apa-

<sup>3</sup> G. Siewerth, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Schwann, Düsseldorf, 1963, 300 págs.

ración de *Enten-Eller*, la primera gran obra de Kierkegaard. Y no podía ser de otro modo, dadas las características de la misma: conjunto de situaciones y dichos ingeniosos para ilustrar su elección vital entre lo estético y lo ético (ambos términos tomados en la acepción kierkegaardiana). De la segunda parte de esta obra está tomado el texto que se nos ofrece, en alemán, bajo el título de *La validez estética del matrimonio*<sup>4</sup>, concebido como una carta dirigida a cierto joven, cuya vida descentrada le ha llevado a despreciar el matrimonio. Los dos objetivos que el escritor se propone son: 1º) mostrar el *significado estético* del matrimonio; 2º) indicar cómo puede ser conservado *lo estético*, a pesar de las numerosas dificultades que para ello ofrece el matrimonio. En último término, la obra que comentamos no puede ser considerada sino como parte de un esfuerzo de mayor aliento, que con el mismo Kierkegaard podemos definir como una liberación del matrimonio de aquel infierno al cual él mismo se ha precipitado muchas veces. El texto alemán va acompañado de un comentario de Niels Thulstrup.

La misma editorial alemana nos ofrece, bajo el título de *Cartas*<sup>5</sup>, una selección, traducción, y un epílogo de W. Boehlich. Las notas (pp. 131-148) aclaran suficientemente el texto. El citado epílogo (pp. 151-160), subraya algunos elementos fundamentales de la personalidad del escritor; y al final, explica la edición actual, lo sea, su principio selectivo, y algunos detalles de la misma (pp. 160-161), así como la relación que guarda con el original danés, publicado por N. Thulstrup. En un autor como Kierkegaard, el género epistolar hace más transparente su personalidad; y por eso, aunque esta edición ha sido concebida para el gran público, es de interés para todos los que se interesan por la historia de la filosofía.

Las *Actas de la American Catholic Philosophical Association*, en su 37ª reunión, están dedicadas a la *Filosofía en una sociedad pluralística*<sup>6</sup>. El primer artículo, de Donald Gallagher, nos presenta la tarea del filósofo católico americano en una sociedad, de este tipo, su responsabilidad, su adaptación, y las dificultades que debe tener en cuenta. En el segundo artículo, Vernon J. Bourké trata el interesante problema de la relación de la ética y de la teología moral, o si se quiere de una ética cristiana: lo cual tiene especial aplicación en un país donde la diversidad de opiniones es considerada como un factor positivo. El naturalismo en la filosofía americana, desde principios del siglo hasta la mitad del mismo, es criticado por Louis O. Kattsoff, especialmente en lo concerniente a la filosofía de la religión y a la metafísica. Germain G. Grisez investiga las razones por

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Die ästhetische Gültigkeit der Ehe*, Hegner, Köln, 1963, 204 págs.

<sup>5</sup> S. Kierkegaard, *Briefe*, Hegner, Köln, 1963, 163 págs.

<sup>6</sup> *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 37 Annual Meeting (April 16 and 17, 1963), *Philosophy in a Pluralistic Society*, Cath. Univ. of Amer., Washington, 1963, 270 págs.

las cuales se da el desacuerdo entre los filósofos: investigación que titula metafilosofía; y propone la esperanza de que en el futuro se llegue a un consentimiento, que el pasado nunca ha tenido. Los temas tratados en las diversas discusiones se han referido a problemas de ética (cómo defender el absolutismo ético; la posibilidad de una única ética en un mundo pluralístico); de filosofía política (violencia en una sociedad pluralística; de filosofía en general (existencia y esencia en S. Tomás; historia plurifárica); de teoría del conocimiento (pluralidad de órdenes de Juan Wild; pluralismo filosófico y enseñanza de la filosofía; de filosofía social (Tomás de Aquino y la ciudadanía; un orden pluralístico del mundo); de metafísica (las raíces metafísicas de la intranquilidad contemporánea; la modestia de la metafísica tomista); de filosofía de la naturaleza (problemas concernientes a la imagen de la realidad dada por las leyes de la naturaleza; estadios filosóficos del propio descubrimiento); filosofía del Este y del Oeste (tomismo en Japón; la filosofía rusa cristiana del hombre).

E. Rojo Pérez, en *La ciencia de la cultura*<sup>7</sup>, nos ofrece un estudio sobre la teoría historiológica de Eugenio d'Ors: es uno de los tres filósofos —o sea, junto a Unamuno y a Ortega— de mayor influjo en la España de los últimos decenios (cfr. Greg., 45 [1964], pp. 416-417), aunque no haya tenido, en el extranjero, la misma repercusión. El autor ha realizado su estudio teniendo en cuenta no sólo la obra fundamental orsina, el *Glosario* y sus escritos más famosos sobre arte y estilo artístico, sino que, una vez elegidas las líneas estructurales del pensamiento de Eugenio d'Ors, las ha seguido en todas sus obras. La introducción nos muestra el estilo, el hombre, y el sistema. La primera parte, *Hacia la ciencia de la cultura*, nos ofrece —junto con lo dicho en la introducción— los presupuestos filosóficos fundamentales, indispensables para comprender su interpretación histórica, la cual naturalmente se apoya en una concepción metafísica y gnoseológica determinada. La segunda parte presenta una exposición detenida de la teoría historiológica de Eugenio d'Ors, o sea, de la *Ciencia de la cultura*, según la denominación técnica de su autor. Dividida en cuatro partes, tiene los siguientes temas generales. *Fundamentación teórica* de la Ciencia de la Cultura, donde encontramos el problema de la historia, y la solución orsiana. La *sistemática de la Cultura*, con diversos asuntos relacionados con lo cultural, entre los cuales hacemos resaltar el conocido de lo Clásico y lo Barroco. La *morfología de la Cultura*, con la fundamentación y la clasificación en función de la morfología. Por fin, la *historia de la Cultura*, desde sus orígenes hasta las cinco epifanías: del hombre, de la sociedad, del Estado, del pueblo y de la cultura. Al final se propone una síntesis valorativa, y las conclusiones finales. En ambas,

<sup>7</sup> E. Rojo Pérez, *La ciencia de la Cultura*, Flors, Barcelona, 1963, XX-287 págs.

Rojo Pérez muestra objetividad de apreciación y justeza en los juicios. La obra posee un buen índice onomástico y abundantes notas. Además hay una exhaustiva bibliografía de la abundante obra de d'Ors, aún de los originales inéditos, y otra de las obras sobre el autor estudiado (páginas XI-XX).

Nos ha llegado el segundo volumen de la magna *Historia mundial del presente*: mientras que en el primero se trató del desarrollo y diversos procesos de cada estado en particular (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], páginas 461-462), en este segundo volumen el tema, más genérico, es el de los fenómenos, realidades, y fuerzas del mundo actual, desde la primera guerra mundial hasta el momento presente<sup>8</sup>. Se ofrece un panorama general de las principales actividades humanas con sus transformaciones y evoluciones, no sólo en lo concerniente a lo social, político y económico, sino también a lo técnico, a lo científico y a lo religioso. La nómina de los artículos es la siguiente. *Fundamentos y fuerzas básicas del mundo moderno*, por Wilhelm Röpke (Ginebra). *Política mundial y sistemas de los estados desde 1919 a 1939*, por Hans Herzfeld (Berlín). *Política mundial y sistemas de los Estados desde 1939 a 1960*, por W. Hubatsch (Bonn). *Europa y el problema de su unión*, por Ulrich Scheuner (Bonn). *El desarrollo económico y el entrelazamiento del mundo*, por Valentín Vázquez de Prada (Barcelona). *El problema de la alimentación*, por Fritz Baade (Kiel). *Las ayudas para el desarrollo*, por Wilhelm Schmidt (Freiburg). *Desarrollo cultural y civilización mundial*, por Emil Franzel (München). *El desarrollo de las ciencias*, por Joseph Meurers (Viena). *El desarrollo de la técnica*, por Ed. A. Pfeiffer-Ringenkuhl (Taufkirchen). *El movimiento obrero*, por Gregor Siefert (Hamburgo). *Cambios de las estructuras sociales*, por Richard F. Behrendt (Berna). *Cambios y formas del Estado*, por Werner Weber (Göttingen). *El orden del derecho internacional*, *Organización internacional*, por Karl Zemanek (Viena). *Cambios del pensamiento nacional y sus formas de aparición*, por Hans Beyer (Wedel). *Las persecuciones políticas y los destierros*, por Wenzel Jaksch (Wiesbaden). *El mundo comunista, ideología y expansión*, por Gerthart Niemeyer (Indiana). *La Iglesia Católica*, por Florentino Pérez-Embid (Madrid). *El mundo protestante y la Iglesia Libre*, por Willem Frederik Golterman (Amsterdam). *La Ortodoxia*, por Bertold Spuler (Hamburgo). *La comunidad religiosa judía*, por Ernst Ludwig Ehrlich (Basilea). *El Islam*, por Basilike Papoulia (Atenas). *El Hiduismo*, por Jacques Rossel (Basilea). *El Budismo*, por Heinrich Dumoulin (Tokio). Para tener una idea más clara y general, se agregan a lo anterior dos cuadros sinópticos: el uno, de Gunther Ipsen, sobre el desarrollo de la población; el otro, de Otto Hieronimy, sobre el desarrollo económico. Además, una vista general

<sup>8</sup> *Weltgeschichte der Gegenwart: II Die Erscheinungen und Kräfte der Modernen Welt*, Francke, Bern, 1963, 732 págs.

cronológica del desarrollo político del mundo a partir de 1919 hasta 1963 inclusive, la cual está realizada por Walther Hubatsch. Un completísimo índice onomástico y de materia añade un mérito más a los muchos de esta obra, que recomendamos a todos. En cuanto a bibliografía, dada la categoría de los autores —que tienen autoridad propia en los temas que desarrollan— se ha preferido dar, al cabo de cada capítulo, una bibliografía *selecta*.

## DERECHO, ECONOMIA, SOCIEDAD

Con el volumen 8 del *Staatslexicon*<sup>1</sup>, que acabamos de recibir, termina felizmente este gran instrumento de trabajo para todos los estudiosos en temas de *Derecho, Economía y Sociedad*, sexta edición, renovada a fondo y totalmente actualizada, de una obra bien conocida de la *Görres-Gesellschaft*, que contó con el poderoso apoyo editorial de la *Editorial Herder*. En este volumen —además de las rectificaciones por errores de imprenta— se incluye el *índice de consulta* de todos los volúmenes (sesenta y dos páginas —a tres columnas— con numeración aparte, y al fin del volumen presente): en *negrilla*, se indican los artículos especiales del léxico; pero también se indican los temas relacionados con otros artículos (además de las indicaciones, con *flechas*, que suelen llevar los mismos artículos, de acuerdo con el estilo clásico de los léxicos alemanes). Este volumen último contiene también, como *apéndice*, una serie de nuevos estados africanos, que últimamente han adquirido personería política. Un artículo, a nuestro juicio importante, es el dedicado al *Valor*, en tres grandes capítulos: valor y ser, valor y utilidad, juicio valoral, y con una amplísima bibliografía, que dice bien a las claras las raíces que el tema ha echado en el pensamiento ético-social. Entre los artículos originales, mencionaríamos el dedicado a la *Crítica del tiempo*: concepto (a cargo de Baruzzi-M. Müller), esencia y alcance, historia, tipos y orígenes.

El *Manual de la educación social*, cuyo primer volumen nos presenta su *fundamentación*<sup>2</sup>, abarca los siguientes grandes temas: *fundamentos antropológicos, historia, definición y contenido* de la educación social, y su *puesto* en la ciencia y en la praxis (con un apéndice sobre Instituciones del ramo). Es una visión de conjunto la que se quiere ofrecer, y por eso hubo de ser trabajo de equipo, ya que implicaba competencia tanto en la teoría como en la práctica (p. VI); pero de un equipo de personas que, estando de acuerdo en lo sustancial (concepción metafísica del hombre, aceptación de sus principios éticos), pudiera diferenciarse en las concep-

<sup>1</sup> *Staats-Lexicon*, Herder, Freiburg, 1963, 1138 págs.

<sup>2</sup> *Handbuch der Sozial-Erziehung*, Herder, Freiburg, 1963, XV-467 págs.

ciones religiosas o en las convicciones políticas, que entonces se manifestarían a la manera de una información complementaria. La obra ha sido planeada en tres volúmenes, el último de los cuales contendrá el *índice de consulta*. La lista de los colaboradores (p. XV) ya es una recomendación de la obra, así como los nombres de los responsables del conjunto, E. Bornemann y G. von Mann-Tiechler. En la introducción se subraya la significación que ha tenido, para la vida del hombre en el mundo, la industrialización que ya se daba en el pasado, pero que en el presente ha adquirido las proporciones de un fenómeno de excepción, no sólo en lo económico y en lo social, sino incluso en lo político y en lo educacional. Nunca como ahora, el hombre se había visto como dividido y a la vez aislado en tantos compartimentos: padre de familia en su casa, colaborador en la empresa, miembro de uniones, productor o consumidor, ciudadano responsable en la comunidad civil. Y por eso se ha hecho más necesaria una *educación social*, específica y adaptada a las nuevas necesidades del hombre, que lo oriente, ya que esa orientación específica es el fundamento de una colaboración humana, dentro de una sociedad industrializada. La educación ya no puede quedar encerrada en la familia o en la escuela, sino que debe extenderse a todos los órdenes de la vida, a la economía, al trabajo, a la política, a la propaganda, a la circulación por las calles y caminos... Y éste es el objeto de la *educación social*, concebida en toda su amplitud, y cual la época de la industrialización la requiere (p. 3), y que no le permite contentarse con llegar al niño o al adolescente, sino que debe llegar a todo hombre que ocupa un puesto en la vida pública, hombre maduro y aún entrado en años. Y, en cuanto al contenido, la *educación social* debe traducir, al lenguaje actual, el rico contenido del *Sermón de la montaña*, actualizando su eterno valor. Pero para eso, debe renovarse de raíz a sí misma, enunciando sus propios *principios fundamentales*: y éste es el objeto de este primer volumen del *Handbuch* que comentamos (p. 4). El punto de partida de esta fundamentación es la moderna antropología, renovada en sus datos psicológicos, centrada en la concepción de la persona humana, y que tiene en cuenta su acontecer histórico, a lo largo del cual, y en dialéctica discusión con todas sus falsas concepciones, resalta mejor la verdadera concepción de la persona humana, como tensión de ánimo y conciencia (*Gemüt und Gewissen* (p. 5): en su ánimo (o corazón) *siente* el hombre el fundamento de su ser, y sus relaciones con su mundo, su universo y su Dios; y en su conciencia, se le hace *presente* su trascendencia. Sobre esta concepción de base sobre el hombre, los fundamentos éticos de la *educación social* nos introducen en una manera de vivir digna del ser del hombre, en la cual la justicia y el amor resultan ser las actitudes fundamentales, válidas en cualquier tipo de sociedad. Este es el tema de la primera parte del primer volumen que comentamos. La segunda, aporta los datos sociológicos, con los cuales debe contar la *educación social*, si quiere ser realis-

ta y actual. La tercera parte, reflexiona sobre la *educación social* como ciencia. La cuarta, sobre su situación en el cuadro de las ciencias educacionales y sociales (pp. 5-6). Si quisiéramos resumir, en pocas palabras, la *intención* de los autores de este *Manual de Educación social*, diríamos que es la siguiente: si hasta ahora se había obrado como si la *vida social* dependiera solamente de la *legislación política* y de los *influxos económicos*, de ahora en adelante hay que partir de la afirmación de que la sociedad depende también de la *orientación [de sus miembros]*; y si hasta ahora se había contado exclusivamente con el *político* y el *economista*, de ahora en adelante hay que contar con el *educador* (y esto, no solamente —como vimos antes— al nivel de la familia o la escuela, sino al nivel mismo en que se vive la política y la economía), pero de un educador que es no sólo el que tiene tal profesión, sino todo hombre, tanto en tiempo de trabajo como en tiempo de ocio. Y éstos son los *fundamentos teóricos* de la *educación social*, tema de este primer volumen que comentamos; los otros dos volúmenes tratarán de su *práctica*. Llamamos la atención especialmente sobre la primera parte del volumen que comentamos, porque tiene valor en sí, y como fundamento de otras disciplinas humanas, por ser un excelente resumen de una concepción moderna de la *persona humana* (presentada por Wetter), a la que se añade, por una parte, un panorama de sus *presupuestos social-antropológicos*, y, por la otra, una doble presentación de la *naturaleza social* del hombre, desde el *punto de vista natural* la una, y la otra desde el *punto de vista de la teología*, ya evangélica ya católica. Todo esto, con gran claridad, riqueza de ideas, y selecta bibliografía. Precisamente en su reciente discurso a los hombres de empresa, Pablo VI decía que, "es necesario el coeficiente religioso para dar mejor solución a las relaciones humanas que se derivan de la organización industrial; y ello ya no para emplear ese coeficiente religioso como simple correctivo paternalista... sino para sugerir qué relaciones deben integrarlas, es más, regenerarlas, conforme a la visión que emana de la luz cristiana: ante todo el hombre, y luego todo lo demás. Es hermoso observar que nuestra religión, que proclama la primacía de Dios sobre todas las cosas, por eso mismo, en el campo de las realidades temporales, hace prevalecer la *primacía del hombre*" (Osservatore Romano, edición castellana, n. 616, p. 12). Pues bien, precisamente éste es el punto de vista del *Manual de educación social* que comentamos, y ésta será la razón más permanente de su éxito, aún entre aquellos que no posean nuestra fe.

J. M. Díez Alegría, en *Ética, Derecho, Historia*<sup>3</sup>, nos ofrece la segunda edición de su obra sobre el tema iusnaturalista en la problemática contemporánea: como el mismo autor nos lo indica en el prólogo, es

<sup>3</sup> J. M. Díez Alegría, *Ética, Derecho e Historia*, Fax, Madrid, 1963. 225 págs.

una introducción sustantiva a los temas capitales de la filosofía del derecho, de la fundamentación filosófica, y de la investigación fenomenológica y trascendental de lo jurídico. En otros términos, se trata de establecer las bases metafísicas de la realidad y de la vida jurídica y, en modo especial, profundizar dos de los problemas fundamentales como son: moral y derecho; armonía entre derecho natural y existencia humana. En el capítulo primero, se considera la dimensión ética del derecho. Está dividido en cuatro grandes párrafos: deber moral y validez jurídica; obligatoriedad del derecho positivo, con la dificultad planteada por la existencia de las leyes puramente penales; el problema de los comportamientos jurídicos inmorales; análisis del deber moral. El capítulo segundo, trata otro problema interesante: la conjugación, en el derecho natural, de los factores antinómicos, historicidad e inmutabilidad. Dividido también en cuatro párrafos, estudia los temas siguientes: posición del problema; sondeo de la tradición escolástica; teoría de J. Maritain (la cual para el autor aparece como incompatible con las opiniones de Santo Tomás de Aquino); síntesis constructiva, donde juega papel principal la relación del derecho natural con la idea de naturaleza y de esencia,<sup>4</sup> y las normas absolutas y condicionadas del derecho natural. La obra responde al fin propuesto por Diez Alegría y al título de la misma. Posee buena bibliografía, y un completo índice onomástico. Para situar esta obra de Diez Alegría dentro del contexto de sus otros escritos, y respecto del de otros investigadores (sobre todo Fechner, más sociológico que metafísico), véase el prólogo del mismo autor (pp. 5-9). En cuanto al estilo, digamos que el autor, como buen conferencista que es, domina el arte de fijar con precisión los términos de un problema, citar abundante y oportunamente los autores que han intentado solventarlos (y a la vez criticarlos), para presentar al fin, en una forma sintética, su propia solución: como modelo de tal síntesis, véase el último capítulo —y, sobre todo, su primera página—, donde también se notará la habilidad con que el autor, partiendo de las investigaciones ajenas, trata de continuarlas con las propias (como lo hace, por ejemplo, a propósito de la institución matrimonial entre los judíos, pp. 185ss.). Sólo haríamos, como crítica de fondo, la siguiente observación: preferiríamos que, antes de aplicar, para la solución de un caso moral, el principio del doble efecto, se mostrara que en ese caso hay, en la realidad y no sólo en la mente, un doble efecto. De lo contrario, temeríamos al poder abstractivo de la mente humana, capaz de hablar de aspectos abstraídos de un único efecto, como si fueran dos efectos distintos; y, consiguientemente, disculparse de uno de ellos, diciendo que sólo pretende el otro (por supuesto, el bueno). En el caso bíblico del libelo de repudio —como en otros casos similares— preferiríamos juzgar, de las expresiones temporales de la ley natural eterna, como se juzga del diálogo entre dos personas (en este caso, Dios y el legislador que lo representa temporalmente); y admitir que una de ellas pueda

valerse de *restricciones mentales* que podrían, absolutamente hablando, ser bien interpretadas, pero que, de hecho, ocultarán su verdadero pensamiento (en este caso, la ley natural tal cual está inscrita en la naturaleza), porque el interlocutor, *apremiado por las circunstancias* —en el caso bíblico, el duro corazón de los israelitas—, interpretará lo que oye como le parece más obvio.

Nos llega, traducido del alemán al inglés y en su segunda edición, la obra de C. J. Friedrich, *La filosofía de la ley en su perspectiva histórica*<sup>4</sup>. Su objeto es la discusión de los problemas suscitados al derecho, teniendo en cuenta su elaboración histórica. Naturalmente, entre tanto material como el tema ofrece, se ha procurado encontrar lo más sugerente y que más pudiese ayudar objetivamente a su dilucidación. El hilo conductor en esta selección ha sido la consideración de los autores que han aportado algo original, y que han marcado nuevos rumbos al pensamiento. La norma encuentra una sola excepción, la del capítulo XIII, donde se tratan los autores del siglo XVII y XVIII. Con respecto a la primera edición de 1958, la presente contiene algunas correcciones y adiciones, juntamente con dos apéndices donde aparecen dos artículos, *Ley e Historia* (Vanderbilt Law Review, October, 1961) y *Observaciones sobre el punto de vista de Llewellyn acerca de la Ley, Comportamiento Oficial, y Comportamiento Político* (Political Science Quarterly, September, 1935). La obra no es solamente histórica, pues en la segunda parte, *Análisis Sistemático*, Friedrich procura iluminar ciertos problemas, que en su opinión están actualmente en el primer plano, como ser los relacionados con la justicia, igualdad y el hombre común; con la ley, la autoridad y la legitimidad; con la ruptura de la ley; con la ley constitucional como base del sistema legal; con la paz y la comunidad mundial de la ley. Hay numerosas notas; y dos completos índices, el uno onomástico, el otro de autores. Cada capítulo tiene una pequeña y selecta bibliografía.

Nos llega, traducida al castellano, la obra de J. Messner, *Sociología moderna y derecho natural*<sup>5</sup>, acerca de la cual dijimos, comentando la edición original, que formaba parte de una colección que "quiere poner al alcance del hombre de hoy las respuestas, ya probadas como buenas, para los problemas de siempre: uno de los cuales es el fundamento definitivo —que sólo puede dar el derecho natural— del derecho positivo del cual vive el hombre en su vida ordinaria" (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 346). Y lo mismo podemos decir de la colección *Pequeña biblioteca Herder*, de la que forma parte la traducción que comentamos. Conviene recordar que esta fundamentación y defensa del derecho natural como base del derecho positivo, está hecha frente a la oposición de un cierto positivismo

<sup>4</sup> C. J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Univ. Chicago Press, Chicago, 1963, XII-296 págs.

<sup>5</sup> J. Messner, *Sociología moderna y Derecho natural*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 74 págs.

(Kelsen y Winter) que llama en su apoyo la ciencia sociológica: "El derecho natural escolástico medieval es objeto de la sociología, en cuanto no se puede tratar científicamente sin analizar su *sustrato básico*, la Iglesia: los principios supremos del derecho natural no son de índole jurídica sino moral; lo que existe de hecho, es elevado a la categoría de imperativo" (p. 12) para "...legalizar... los órdenes sociales, políticos y económicos que estén *in possessione*...; además, sus intereses son única y exclusivamente pastorales, y en modo alguno científicos" (p. 13). Messner responde minuciosamente y con llano lenguaje a estas objeciones, definiendo el derecho natural (pp. 14-16, 20-24), estableciendo su cognoscibilidad (p. 17-19), origen, fundamentación en la naturaleza humana, y distinguiendo cuidadosamente entre derecho natural como hecho jurídico originario, y derecho natural como ciencia. De allí afirma la posibilidad de evolución en el primer sentido; y de error en el segundo. El último párrafo está dedicado a la "misión de Europa para la cultura jurídica del mundo". Al igual que la edición alemana, el estudio está seguido de unas breves páginas de Alfred Klose sobre la trascendental obra de Messner.

*Capitalismo y Salario justo*<sup>6</sup>, es traducción de la obra de este especialista, publicación conjunta de cuatro artículos anteriores, con los necesarios retoques en orden a la unidad. La difícil cuestión del salario justo es determinada a través del análisis del capitalismo como estructura (primera parte); enjuiciamiento crítico de dicho sistema (segunda parte); análisis del factor trabajo (tercera parte), con especial atención a la *formación y fijación* del salario; y análisis de la variante *familia*, con su incidencia en el problema. El autor dedica el capítulo cuarto a las relaciones *Iglesia-capitalismo*. Y concluye diciendo que "si la Iglesia hubiera de elegir entre capitalismo y algo mejor, su elección recaería sobre ese algo mejor. Pero no se le ofrece oportunidad de elegir" (p. 86). Creemos que, después de los últimos documentos pontificios (por ejemplo, el reciente discurso de Pablo VI a la *Unión cristiana de Dirigentes de Empresa*, en su *XI Congreso Nacional*, 8 de junio 1964, donde dice que "hay que salir de la fase primitiva de la era industrial..." *Osservatore Romano*, edic. cast. n. 616, p. 12), esa última restricción va poco a poco desapareciendo, y ya la Iglesia tiene ante sí una opción mejor. Aunque siga siendo verdad lo que el autor dice, de que "la Iglesia (en cuanto tal) no es competente para decidir si el capitalismo (como teoría económica) debe subsistir, o ser substituido por otra forma de economía" (p. 86), porque "la Iglesia deja a los hombres que elijan libremente... y exige únicamente que se respeten las exigencias del bien común y de la justicia" (p.87).

La obra de W. Friedman, *Capitalismo y libertad*<sup>7</sup>, tiene una tesis

<sup>6</sup> O. von Nell-Breuning, *Capitalismo y salario justo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 183 págs.

<sup>7</sup> M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1963, VI-202 págs.

Clara, ya desde la introducción, en la cual comienza por criticar la famosa frase del Presidente Kennedy en su discurso inaugural: "No preguntéis qué puede hacer mi país por mí, sino qué puedo hacer yo por mi país". Y la crítica no se refiere a que debe aceptarse la primera alternativa, sino que ambas están equivocadas por que hablan del país, o bien en sentido paternalista, o bien en sentido de un todo al que se debe servir. El hombre libre, en la mente del profesor Friedman, no reconoce una finalidad nacional, a no ser como conjunto de fines que cada uno de los ciudadanos se propone. Esta introducción señala claramente la posición de su autor. Reivindica para sí mismo el nombre de *liberal*, y de liberal en el sentido como se desarrolló a fines del siglo XVIII y principios del XIX un movimiento que favorecía a la libertad como el último fin, y al individuo como entidad fundamental de la sociedad. Este movimiento además apoyaba el "*laissez faire*" en el interior del país, a fin de disminuir la función del estado en los asuntos económicos y por lo tanto aumentaba la función del individuo; y apoyaba el *libre comercio* con los demás países, como un medio para unir a las naciones pacífica y democráticamente. En los asuntos políticos, apoyaba el desarrollo del sistema representativo y de las instituciones parlamentarias, una reducción en el poder coactivo del estado, y la protección de las libertades civiles de los individuos. Pero este sentido de la palabra *liberal* ha sido despreciado en Estados Unidos y reemplazado por otro en el que *bienestar e igualdad* son considerados los medios más adecuados para alcanzar la libertad, y no a la inversa. Para probar su tesis, Friedman, que se reconoce deudor, entre otros pensadores, de Friedrich A. Hayek, discute la función del capitalismo competitivo, considerado como la organización de la economía a través de la empresa privada obrando en un mercado libre, como un sistema de libertad económica y una condición necesaria para la libertad política. Y en segundo lugar, estudia la función del gobierno en una sociedad dedicada a la libertad basada fundamentalmente en el mercado para organizar la actividad económica. Los dos primeros capítulos se refieren a ambos temas desde un punto de vista abstracto, mientras los otros diez se refieren a temas concretos que van desde el control monetario, el gobierno y la educación, hasta la disminución de la pobreza. La tesis general del libro, sobre todo en el orden económico, se refiere al hecho de que, en realidad, el liberalismo nunca fue aplicado en toda su extensión, y que las fallas que se pueden descubrir en el sistema se refieren precisamente a esa situación. Por ejemplo, nos dice que la crisis de 1929 no se debió a una economía liberal, sino a la introducción de una política de control monetario llevado tan desastrosamente que concluyó en la bancarrota de Wall Street. Pero el autor parece olvidar que los economistas liberales consideran como algo propio de la economía las crisis cíclicas, y que hasta ahora no se ha conseguido evitar tales crisis si no es a través del mercado por parte del Gobierno, interviniendo en él cuando es necesario. El autor

mantiene sus principios en todos los temas que trata, y así es bueno señalar que, en el orden educacional, considera que es una herejía que el Estado sea quien eduque, y se muestra partidario del sistema de la libre empresa y de la competencia también en el orden educacional. Posición que muchos de nuestros liberales no parecen ver como consecuencia lógica de su posición en otros campos. A nuestro juicio, el auge del liberalismo en nuestro país y en otros del mundo occidental, parece estar fundamentado en una ignorancia de la historia y de los resultados de aquella doctrina en otros tiempos. No bastan los horrores del totalitarismo para justificar un retorno a fuentes que provocaron aquellos mismos horrores. La humanidad necesita avanzar hacia sistemas que pongan al hombre en su condición social como fundamento del mundo político y económico; pero el liberalismo hace del hombre un ser aislado cuya única preocupación es defender su propio egoísmo. A pesar de Adam Smith, este hombre liberal no es quien mejor trabaja para el bien común.

En su biblioteca de *Iniciación Filosófica* de la Editorial Aguilar, se presenta el libro de Saint Simon, *Catecismo Político de los Industriales*<sup>8</sup>, en el que su autor expone sus ideas acerca del influjo político que deben ejercer los industriales para lograr una transformación de la sociedad. Espíritu inquieto, y en algunos aspectos proféticos, tuvo una vida aventurera, y luchó en América junto a los revolucionarios desde 1779 a 1783. A su vuelta a Europa se cansó de la vida de guarnición, y se trasladó a España, ya interesado en grandes proyectos como el de unir a Madrid con el mar a través de un canal. Vuelto a Francia, no se mezcló con los asuntos políticos y revolucionarios, sino que se dedicó a reunir una fortuna, con vistas a poder dedicarse a sus estudios preferidos los sociales. Para mejor prepararse, dedica largos años a los estudios filosóficos y científicos, con el afán de lograr un sistema de principios para la solución de los problemas fundamentales de la sociedad humana. Puede señalarse como uno de los precursores del positivismo y tuvo como discípulo a Augusto Comte, pero rechazó algunas proposiciones de su alumno cuando éste se liberó de su tutela y comenzó a propagar el positivismo. Agustín Thierry es el otro discípulo que le ayudó a formar su propio mundo de ideas. Desde entonces Saint Simon se dedicó a publicar, en medio de grandes dificultades financieras, sus obras relacionadas con los problemas políticos. Así en 1814 publica *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique*. A partir de 1817, interviene en política, animando la creación del partido industrial, que tiene como fin substituir el gobierno feudal por el gobierno industrial, liberando a Francia de los leguleyos que impiden el camino hacia una verdadera paz interior a tra-

vés del desarrollo de la industria. Fruto de estos esfuerzos es la obra que comentamos, publicada en 1823 y escrita en colaboración con Augusto Comte. Este *catecismo* está redactado en forma de diálogo, y está destinado a difundir las ideas del partido industrial y mostrar cómo Francia se encontraba en las mejores disposiciones para lograr un gobierno industrial, ya que bastaba que el Rey pidiera a los industriales que se encargaran del presupuesto, para que todo el sistema quedara transformado. Pero las dificultades son grandes para lograr este cambio, y el *catecismo* está destinado a solucionarlas y a promover entre los mismos industriales el deseo de trabajar por imponer el nuevo tipo de gobierno: el industrial. Este libro significó el fin de la colaboración entre Saint Simon y Comte, ya que éste firmaría solo el cuaderno siguiente con el título de *Sistema de Política Positiva* que Saint Simon criticará por la ausencia de los factores sentimentales y religiosos en la explicación de los fenómenos sociales. Saint Simon se inclinará entonces a buscar un tipo de religión que ayude a la transformación de la sociedad en el sentido sue él propugna, y tal es el objetivo de su último libro *El Nuevo Cristianismo*, publicado en 1825. También Comte, a pesar de sus afirmaciones positivistas, terminará su existencia proclamando la necesidad de una nueva religión. Curioso destino de estos hombres cuyo influjo en la historia de las ideas después de un período resplandeciente que abarca hasta principios de nuestro siglo ha descendido rápidamente. El *Catecismo Político* es una de las obras más importantes para conocer el pensamiento de Saint Simon, y nos da una idea clara de las opiniones de su autor y de su tendencia a una cierta utopía política, a pesar de sus constantes referencias a la realidad. Muchas de sus ideas se han convertido en lugares comunes, y han servido para justificar la unión del Estado con los grandes industriales, una de las principales características del mundo capitalista contemporáneo. Saint Simon pensaba que el predominio industrial llevaría a la paz; pero los hechos de nuestro siglo han demostrado lo falso de esta suposición, pues cuando el hombre está dominado por el lucro y la ambición de poder, sólo se pueden esperar los más crueles desgarramientos. Traducido con cuidado, la obra en esta edición tiene un interesante prólogo de Mariano Hurtado Bautista.

La obra de D. Lockwood, *El Trabajador de la clase media*<sup>9</sup>, lleva como subtítulo: "Un Estudio sobre la conciencia de clase", y se refiere expresamente a las diferencias de conciencia entre el empleado de oficina y el obrero. Frente a la afirmación marxista de que por estar separado de la propiedad y control de los medios de producción, y obligado a vender su energía de trabajo para conseguir medios de subsistencia, es también típicamente un proletario, el autor señala que no bastan aquellas dos

<sup>8</sup> Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*, Aguilar, Buenos Aires, 1960, 220 págs.

<sup>9</sup> D. Lockwood, *El trabajador de la clase media*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, XVI-234 págs.

características para establecer una situación de clase, porque hay que agregar el *status* o la posición en la jerarquía de prestigio dentro de la sociedad en general. En los distintos capítulos que se refieren a la casa de cambios, a mediados del siglo pasado, a la oficina moderna con relación a su situación en el mercado, en el campo laboral y como *status*, y al sindicalismo, el autor, siguiendo a Max Weber, propone las diferencias fundamentales con el obrero. Todo el problema se refiere a si existe o no una conciencia de clase en el oficinista, y hasta dónde puede denominarse a una conciencia de clase falsa o verdadera, ya que la sociología sólo podría comprobar el hecho de que en determinadas circunstancias un conjunto de hombres no se consideran formando parte del proletariado; y no podría decir: esta conciencia es falsa porque pertenecen al proletariado, ya que estaría haciendo un juicio de valor. La verdad es que debemos preguntarnos hasta qué punto el hecho común de la privación de propiedad ha producido consecuencias económicas y experiencias sociales diversas en el oficinista que en el trabajador manual. Como conclusión del trabajo, se puede deducir que las actividades y conductas del oficinista tienden a desviarse de las que se observan más frecuentemente entre los individuos de la clase que carece de propiedad y que debe vender su energía de trabajo para lograr los medios de subsistencia. El libro forma parte de un estudio más vasto, destinado a considerar la estratificación social no solamente en Inglaterra sino en otros países, a través de la *International Sociological Association*. El tema es particularmente difícil, y ha sido llevado con gran seriedad científica, lo que lo hace un aporte sumamente útil para los estudios de *estratificación social*.

El libro de M. Funes Robert, *Marxismo y Economía Internacional*<sup>10</sup>, tiene actualidad, debido a las reuniones en Ginebra para encarar los problemas del Comercio Internacional, y de la GATT que pretende una disminución de tarifas en la Zona Occidental no incluida en el Mercado Común Europeo. Como dice el autor en el epílogo, se trata de razonamientos basados en reflexiones personales. De ahí la ausencia de bibliografía y de citas en el texto. El núcleo de las reflexiones lo constituye la transposición de los análisis marxistas, en lo referente a la acumulación de Capital, del plano nacional al internacional. Y el autor señala cómo uno de los resortes que ha dado impulso a esta transposición ha sido precisamente el intento de resolver en el plano nacional el desafío marxista. La bomba de tiempo que amenazaba estallar en el interior de las naciones industriales, no ha sido desmontada sino mediante la explotación de los países subdesarrollados. En verdad debería decirse que los análisis del autor provienen más de un marxismo socialista, es decir, impuro, que de un marxismo ortodoxo. El análisis de la *Plus Valía* y su concentración,

<sup>10</sup> M. Funes Robert, *Marxismo y comercio internacional*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, XXI-260 págs.

con la consiguiente pauperización proletaria, desempeña en Marx el papel de engranaje en una maquinaria a través de la cual se anuncia y promueve la transformación ineluctable del sistema capitalista. Cuando ese engranaje es desmontado y colocado en otro sistema de interpretación, deja de ser Marxista para convertirse no sólo en socialista sino aun en Ricardista. Esto no quita nada al interés de los análisis realizados por el autor, coincidente en sus planteos y aun en sus soluciones con varias de las presentaciones hechas últimamente en el Congreso de Comercio Internacional de Ginebra. Conviene sin embargo anotar que las críticas dirigidas a la Doctrina de la Iglesia en esta materia muestran en el autor una clara ignorancia del sentido de dicha Doctrina. Y hasta podría decirse que evidencian una deficiente interpretación filosófica del sentido de naturaleza del hombre y sus exigencias. Lo que parece no tener en cuenta el autor es que la dimensión *natural* no es una dimensión estática sino eminentemente *histórica*: el hombre es naturalmente un ser histórico y es precisamente a través de la historia que se manifiestan las exigencias *naturales*. Por ello no tiene valor la crítica de que la Iglesia falla en su doctrina por colocarse en un planteo posterior al reparto social de los bienes, es decir, que la Iglesia parte de una situación histórica y no, como pretendería al autor, de una deducción a partir de esencias intemporales. Lo mismo podría decirse de las otras dos críticas, de que la Iglesia mira como sujeto al hombre individuo y al mundo de las almas, y de que emplea un método histórico, acudiendo a la Patrística y a la Escritura para hallar en ellas, ya formulada, la doctrina que responda a los tiempos actuales. Ambas críticas provienen de una ignorancia, aunque desgraciadamente bastante general, del sujeto a quien la Iglesia se dirige y del método empleado. El sujeto no es el hombre individual ni el mundo de las almas, sino el hombre concreto, debiendo asumir, desde el interior de su persona, las dimensiones supraindividuales de su naturaleza, manifestadas en el curso de la Historia. El método no lleva a la Iglesia a aferrarse a la letra de las formulaciones, sino a los valores permanentes, diversamente encarnados en la historia, que esas formulaciones pretendían salvar, según las circunstancias históricas. La Encíclica *Pacem in Terris*, que el autor no ha podido conocer antes de la publicación de su libro, le hubiera permitido superar sin dificultades esos errores acerca de la Doctrina de la Iglesia. Allí, en efecto se habla de los derechos de las Comunidades Políticas a la existencia, al propio desarrollo y a los medios aptos para alcanzarlos, con la consiguiente obligación de Justicia para las otras Comunidades Políticas de respetar esos derechos. Allí se habla claramente de que es menester constituir una autoridad pública en el orden internacional, que sea capaz de encaminar las relaciones (también las comerciales) hacia una plena realización del bien Común internacional. Pero estas ignorancias del autor no hacen sino más interesantes las aspiraciones y planteos que en su libro formula, al coincidir en

muchos puntos con las formulaciones pontificias. Y es que en verdad Funes Robert no pierde de vista en su libro esa dignidad de la persona humana que es clave de bóveda de toda la Doctrina Social de la Iglesia.

La obra de J. Larraz, *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*<sup>11</sup>, no siendo muchos los estudios históricos acerca de la economía que valgan la pena, es uno de ellos, pues llama la atención por el tema elegido y por los reflejos que un estudio sereno de un momento histórico puede tener para nuestra época. El mercantilismo dominó todo un período histórico, pero tuvo distintas características según los países y así también fueron distintas sus consecuencias. España, favorecida en el descubrimiento de América por la enorme cantidad de metales preciosos, tuvo que afrontar al mismo tiempo vastas empresas en el campo europeo, que no le dieron tiempo para transformar aquella riqueza en factor de evolución interior; y así se fue desangrando en tierras europeas lo que se obtenía por la explotación de las minas de las Indias. Carlos V era ante todo europeo, y sus posesiones españolas no podía sino considerarlas parte de un plan general para salvar al continente. Al sucederle Felipe II, pudo pensarse en una política que, afianzando primero el poderío español, pudiera después influir en Europa con todo su peso. Pero no fue posible, porque la herencia carolingia pesaba demasiado sobre su hijo, y el mercantilismo siguió causando la ruina interior de España y en especial de Castilla. Pero todo esto no se realizó sin profundos desgarramientos de los hombres que vivieron en plenitud su época, y que tuvieron conciencia de lo que realmente estaba en juego. De allí el valor de los análisis económicos realizados entonces por un Soto, Azpilcueta y Ortiz, y las propuestas realizadas por las distintas Cortes ante los nuevos pedidos de auxilio por parte del Rey para sus empresas europeas. Recuérdese por otra parte que España se encontraba entonces en el cenit de su poderío, y que toda Europa dependía de lo que en ella se resolviera; y se comprenderá mejor el drama que se esconde en cada una de estas discusiones y estudios sobre las medidas económicas que deben adoptarse. Larraz ha logrado transmitir, con ciencia y erudición, también el momento psicológico de esta historia, y coloca así al lector en comunicación con un mundo de ideas y realidades del que surgen lecciones para todos los tiempos. De aquí el éxito de esta obra que, presentada primeramente como discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, alcanza hoy su tercera edición: los estudios de la ciencia histórica económica han dado ya su veredicto sobre este libro al obligar a publicar esta tercera edición.

La obra de A. W. Stonier y D. C. Hague, *Manual de teoría económi-*

<sup>11</sup> J. Larraz, *La época del mercantilismo en Castilla*, Aguilar, Buenos Aires, 1963, 151 págs.

ca<sup>12</sup>, concebida para esclarecer los principales capítulos de la teoría económica, llena ampliamente su cometido: es un libro de texto que contiene en sus dos partes todo cuanto se debe saber en *microeconomía* y cuanto es necesario en *macroeconomía*. Viene a llenar un vacío que se hacía sentir en los ambientes universitarios, ya que los alumnos no poseían un texto claro en el cual confiar para poder aprender con claridad las ideas de la teoría económica. Por lo general los libros de economía, o son de una simplicidad que solamente es útil a quien quiere entretenerse con un *hobby*, o son tan confusos que más bien oscurecen las mentes jóvenes de nivel universitario. Por ello un libro que exponga, sin ambigüedades y circunloquios inútiles y al mismo tiempo con profundidad científica, los puntos fundamentales de oferta y demanda, curvas de indiferencia, equilibrio, distribución y la teoría del empleo, debía ser un libro bien acogido por los profesores universitarios. De ahí que no dudamos en recomendarlo como un buen texto, merced al cual se puede exigir a los alumnos de los cursos inferiores de la carrera de economía, que tengan ideas claras y precisas sobre los temas que son objeto generalmente de los programas de primero a tercer año de la carrera de economía o administración de empresas. Y creemos que en esto consiste el mayor mérito del libro, que ya ha encontrado amplia aceptación en los ambientes universitarios. La traducción está más cuidada que en anteriores obras de la misma editorial, que en este terreno ha ido aprovechando la experiencia de los varios lustros que dedica al campo económico.

La obra de E. Feldmann, *Teoría sobre los medios masivos*<sup>13</sup>, se sitúa —como lo promete el título— realmente al nivel de una seria teoría, es decir, de una investigación y exposición sistemática de la naturaleza, problemática, relaciones, fines específicos y exigencias técnicas de los modernos medios de difusión. Subrayamos una doble afirmación fundamental. Por una parte, *prensa y radiodifusión* coinciden en su cometido *publicitario*, y tienen sus apropiadas metas culturales (p. 7). Y por otra parte, *cine y TV*, mediante el mundo de la imagen, están llamados a la creación de un nuevo campo de experiencias, de *naturaleza propiamente artística*, con repercusiones evidentes en la existencia humana y en la cultura, y en la concepción y configuración de la vida humana contemporánea; y aunque poseen las leyes y modos propios del universo artístico del que brotan, se distinguen esencialmente en sus técnicas y condiciones de trabajo artístico. Los méritos de la obra que comentamos son evidentes: reflexión filosófica de tipo realista, que abarca el complejo actual de los medios masivos de difusión; seria heurística en los campos

<sup>12</sup> A. Stonier - D. C. Hague, *Manual de teoría económica*, Aguilar, Buenos Aires, 1963, XX-525 págs.

<sup>13</sup> E. Feldmann, *Theorie der Massenmedien*, Reinhardt, München, 1962, 209 págs.

de la ciencia del lenguaje y de la expresión, en busca de una fundamentación epistemológica para esta nueva rama de la cultura, o ciencia de la comunicación; exposición sobria, sintética, de rica base experimental y vigor nocional, acompañada siempre de muy matizados juicios de valor, y dando lugar al descubrimiento de nuevas tareas para el investigador. Merece especial mención la *bibliografía* contenida en las *notas* (pp. 201-205), donde encontramos citados desde F. Bacon, y su clásica obra *De dignitate et augmentis scientiarum*, hasta la más reciente obra americana sobre el impacto televisivo en nuestros niños. Muy práctico el *registro* (pp. 206-210), que facilita la consulta tanto de los temas como de los *autores* citados en el curso del trabajo.

### FILOSOFÍA Y CIENCIAS

La obra de W. Strobl, *Introducción a la filosofía de las ciencias*<sup>1</sup>, fruto de la experiencia de cátedra del autor, presenta los elementos necesarios para actualizar las ideas filosóficas perennes, a partir de los descubrimientos y teorías científicas modernas. Ni es sólo mera exposición de hechos, métodos y explicaciones, sino búsqueda de la razón profunda de los mismos, tanto en el plano científico de partida como en el plano filosófico. Las líneas directoras están dadas por el pensamiento aristotélico-tomista y las concepciones de la física cuántica (en especial Heisenberg), juntamente con las de la moderna biología. La nómina de los capítulos nos dará el contenido de la obra. El primero trata de la razón de una filosofía de las ciencias. El segundo nos da la situación actual de la ciencia y la filosofía, poniendo la posibilidad de una filosofía de la ciencia en la medida que las mismas descubran algo que manifieste una trascendencia espiritual y personal. El cuarto desarrolla un panorama de la física contemporánea asequible para todo lector de cultura media. El quinto, sexto y séptimo, presentan los problemas cruciales de esta ciencia (estructuras reales posibles, físicas y matemáticas; lógica inmanente de la nueva física y su dinámica complementaria; teorías científicas actuales y su entendimiento filosófico). Estos capítulos son de utilidad para aclarar ciertas nociones básicas, y que mal entendidas crean dificultades insolubles en el plano filosófico. El octavo, indica las investigaciones de interés filosófico de las ciencias químicas, biológicas, psicológicas y sociológicas, haciéndose resaltar el pensamiento estructural que las rige y que es para el autor lo propio de la ciencia moderna. Los dos últimos capítulos contemplan las ciencias, y la filosofía de Aristóteles y Santo

<sup>1</sup> W. Strobl, *Introducción a la Filosofía de las Ciencias*, Public. de la Revista Estudios, Madrid, 1963, XXX-238 págs.

Tomás. Hay un buen índice de autores y numerosas notas. Notemos de paso que en la parte consagrada al panorama de la física contemporánea encontramos algo de imprecisión filosófica en el uso de términos como *inmaterial*, *materialidad espacial*, *continuidad temporal*, etc... que, aceptables en una perspectiva científica, no lo son en una estrictamente filosófica. Así no podemos decir que las partículas elementales son *inmateriales*, si hablamos filosóficamente; aunque sí en el plano científico, en cuanto no son como lo que generalmente llamamos *cosas materiales*, pues pueden ser interpretadas como *condensaciones de energía*. Hemos notado, en lo que se refiere a la mención de autores, cierta nimiedad en lo que a autores españoles se refiere (sin embargo, no menciona siquiera a J. Echarri, a nuestro juicio más importante que muchos de los que el autor tiene en cuenta: cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 221-222).

Bajo el título de *La lógica de la ciencia*<sup>2</sup>, n. de la *Philosophical Series*, el Instituto de Filosofía de la Ciencia de Universidad de S. Juan —cuyos números anteriores hemos comentado—, trata un tema que ha sido siempre, desde los tiempos de Francisco Bacon y Renato Descartes, una de las preocupaciones mayores de los filósofos de la ciencia: la naturaleza del método científico. Cuestión difícil, como bien lo muestran las diversas posiciones tomadas al respecto, y el hecho sintomático de que muchos filósofos en Inglaterra y Norte América hayan aceptado el punto de vista tan especial de B. Russel en sus comienzos, cuando reducía la filosofía a la lógica. En los diversos ensayos de los autores de esta obra, sea en particular, sea en conjunto, no se pretende dar un tratado definitivo del método científico, sino la exposición y solución (dirigida al estudiante moderno y al hombre culto) de cuatro de los problemas más fundamentales y generales sobre este asunto. En el primero de los artículos, *Preguntas que la ciencia no puede contestar*, Mortimer J. Adler trata el conocimiento científico y el filosófico, y muestra que la ciencia no puede responder a las cuestiones que justamente son las más importantes. En el segundo, Roland Houde, utilizando un método de científica precisión, presenta la lógica de la inducción aislando y examinando la génesis de la experiencia inductiva; y coleccionando textos de Aristóteles, con casos de la historia conducentes a las características y disposiciones subjetivas, necesarias para la inducción abstracta. León Lortie, en *Métodos físico-químicos y la filosofía de la naturaleza*, sintetiza el desarrollo y el abandono de las hipótesis en la física y química a partir del siglo XVIII, y nos muestra su significado para el filósofo en busca de las verdades eternas. Finalmente James A. Weisheipl, relaciona este dilema con las metodologías generales utilizadas por los filósofos desde Aristóteles, y las divide en cuatro partes: concepto del método científico, el método aris-

<sup>2</sup> *The Logic of Science*, St. John's Univ. Studies, New York, 1964, III-90 págs.

totélico, el método escolástico, y el método de Galileo. Hay un buen índice de materias, onomástico, y suficiente número de notas.

Víctor Gazitúa, en la *Formulación ontológico-científica de El ser y el tiempo*<sup>3</sup>, pretende destacar los textos más importantes de la conocida obra de Heidegger, que digan relación con lo científico, rearticulando textualmente lo que sería una teoría general de ese tema. Esto se realiza comprendiendo todos los tratamientos temáticos de la obra estudiada. La ordenación conceptual se efectúa siguiendo el plan mismo de Heidegger: temática interna de la mundanidad, cura y temporalidad. Notemos que, por seguir mejor el plan, se deja para una última parte la teoría general de la ciencia. La traducción utilizada es la bien conocida del profesor José Gaos, editada por el Fondo de Cultura Económica (México-Buenos Aires en 1951). La obra está dividida en tres partes. En la primera se considera el *Mundo* de acuerdo a los dos capítulos siguientes: el mundo y lo útil; el mundo y el *con*. En la segunda tenemos la *Cura y la Temporalidad* (y tiempo vulgar e histórico), que dan las cuestiones tratadas, y el nombre a los cuatro capítulos en los que se divide esta parte. La tercera, mira los problemas concernientes a la *Ciencia como teoría*, según dijimos; entre los cuales tenemos la verdad, la certeza, la fenomenología, etc... Para facilitar la ubicación de la materia tratada, cada texto va precedido del número correspondiente en la traducción anteriormente dicha.

Bajo el título de *Cuestiones fundamentales de la ciencia de las religiones*, a cargo de M. Eliade y J. M. Kitagawa<sup>4</sup>, se presenta, traducida al alemán, la obra de original inglés publicada bajo el título de *The History of Religions* (Chicago Press, 2ª edición de 1962): la única diferencia se halla en los prólogos respectivos, a cargo de M. Vereno el uno, y el otro de J. Brauer. Los ensayos tratan los problemas metodológicos fundamentales, de acuerdo a la índole de cada autor. Ante el hecho de la diversidad y diferenciación de las religiones. E. Benz trata de los problemas generales de *comprensión*. A continuación F. Heiler considera el aporte de la *historia de las religiones*, como preparación para una cooperación entre las mismas; y luego W. Cantwell Smith, bajo el título de *ciencia comparada de las religiones: dónde y por qué*, subraya los aspectos humanos de la misma. La problemática de la *fenomenología de las religiones*, en su aspecto histórico y filosófico, es tratada por R. Pettazoni, al referirse al *Ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico*; y por J. Danielou, sobre la *Fenomenología de las religiones y la filosofía de la religión*. M. Eliade toma como tema una de las realidades más importantes en la vida religiosa, el símbolo, en sus *Observaciones*

<sup>3</sup> V. Gazitúa, *Formulación ontológica científica de El ser y el tiempo*, Lohlé, Buenos Aires, 1963, 101 págs.

<sup>4</sup> M. Eliade - J. M. Kitagawa, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Müller, Salzburg, 1963, 269 págs.

*metodológicas para la investigación de los símbolos en las religiones*. La Massignon hace presentir la profunda conexión de la realidad religiosa con la historia y la sociología, en su artículo titulado *El concepto de una élite real en la sociología y en la historia*. Y finalmente J. M. Kitagawa, en su *Historia de las Religiones en América*, presenta —en un ejemplo práctico— los cambios de posición en problemas y métodos. Buen aparato crítico, y selecta bibliografía. Un libro pues de interés, para todos los que se interesan por la historia de las religiones, y sobre todo por las relaciones humanas entre ellas. Y por eso sus autores han tenido en vista, no sólo a los especialistas, sino también a ese amplio círculo de laicos —sobre todo, cristianos concientes de sus responsabilidades de convivencia— que se preocupan seriamente por el contenido y el sentido de una ciencia de las religiones (p. 7). Y por so esta obra tiene, como lo explica claramente M. Vereno en el prólogo, dos partes: una, sobre los aspectos más humanos; y la otra, sobre los aspectos más metódicos y científicos. Y dando ejemplo de lo primero, no temen los autores juntar, en una sola obra, diversos puntos de vista científicos; y son sugerentes, aunque no todos son aceptables (por ejemplo, las exigencias que enuncia Smith para un científico de una religión extraña a la propia, nos parecen excesivas, cfr. Kairos, 6 [1964], pp. 152-154).

Un nuevo volumen, el de 1963, de la *Biennial Review of Anthropology*<sup>5</sup>, prosigue la idea de confrontar y valuar los trabajos recientes de mayor significación publicados en el campo de la antropología. Cada capítulo está escrito por un especialista en la materia, y su publicación se ha hecho después de una elección efectuada entre diversas publicaciones sobre esos temas. Los ensayos del presente volumen tratan cuestiones relacionadas con la antropología física, lingüística, cambio cultural, psicodinámica de la cultura, organización social, sociedades campesinas, prehistoria europea, y antropología médica. Los artículos y sus autores son los siguientes: *Lenguaje*, de William Brigh, de la Universidad de California; *Antropología médica*, de Norman A. Scotch, de la Harvard School of Public Health; *Prehistoria europea: Neolítico hasta la Edad de Hierro*, de Marija Gimbutas, de la Harvard University; *Cultura y Personalidad*, de Robert A. Le Vine, de la University of Chicago; *Tendencias en Antropología médica*, de F. S. Hulse y N. P. Lamb, de la University of Arizona; *Organización Social*, por William Davenport, de la Yale University; *Cambio Cultural*, por Fred Voget, de la University of Toronto; *Estudios sobre la vida campesina*, por Ernestine Friedl, del Queens College, City University of New York. Cada capítulo posee una abundante y actual bibliografía, que en algunos casos llega a superar ampliamente la citación de 200 libros y artículos en su inmensa mayoría de 1960 en

<sup>5</sup> *Biennial Review of Anthropology 1963*, Ed. B. Siegel, Stanford Univ. Press, Stanford, 1963, 315 págs.

adelante. Además, hay un completo índice onomástico y de materia. Por tanto, un libro que recomendamos por la seriedad de los artículos y el material que ofrece a los estudiosos de la antropología. —

G. Galli, bajo el título de *La idea de la materia y de la ciencia física desde Tales a Galileo*<sup>6</sup>, tiene la intención de “exponer en rápida síntesis el desarrollo de la idea del mundo material y de la ciencia física” (p. 10). No se trata pues —digámoslo parafraseando su pensamiento— de una historia de la ciencia, sino de dar relieve a dos de sus aspectos o fundamentos más importantes: su contenido objetivo, y la forma cognoscitiva o estatuto científico. Además el autor, como ya lo ha hecho en anteriores trabajos, relaciona esta problemática no sólo con el pensamiento filosófico, sino también con el espiritual en general. La obra consta de siete capítulos y un apéndice sobre la vida y proceso de Galileo. Los capítulos van desgranando, en orden casi cronológico, las diversas escuelas y hombres que se han abocado al problema de la materia y de su conocimiento. Así examina el pensamiento presofístico, el pensamiento maduro de Grecia con Sócrates, Platón y Aristóteles y su decadencia hasta la escuela de Alejandría; luego analiza el período de la edad media, más adelante se detiene en Maquiavelo y en Guicciardini, no por su importancia científica, sino por sus ideas en la afirmación de la propia individualidad espiritual, las cuales tendrán suma importancia en la formación de los hombres del renacimiento: humanistas, filósofos y científicos. En otro paso, analiza el pensamiento filosófico del Renacimiento y por último sitúa a los hombres que empezaron a hacer *ciencia* en el sentido más moderno de la palabra; es decir, Leonardo, Kepler y por último, y ya extensamente, a Galileo. Entremos ahora en un análisis crítico de la obra. La impresión general que tenemos es que el autor ha querido delinear una síntesis que resumiera en grandes trazos muchos de sus estudios anteriores. Por momentos, y sobre todo en la primera parte, nos parece una suerte de *meditación* sobre la historia del pensamiento en lo que respecta a la materia. En este sentido, el esfuerzo de Galli es laudable. Sin embargo, tenemos nuestros reparos, sea en la distribución orgánica, diríamos proporcional, de escuelas y autores, sea en el tratamiento crítico de alguno de ellos. Nos ha llamado la atención la más reducida explicación de los presocráticos, teniendo en cuenta que su pensamiento es de tipo cosmológico, y de la Escuela de Alejandría, donde ya se encuentra un desarrollo nada despreciable del saber científico en las ramas de las Matemáticas, la Astronomía, la Botánica, etc. Por otro lado, explana más extensamente a Maquiavelo y a Guicciardini, que no son precisamente científicos, aunque tengan importancia en otros aspectos. También hemos observado con extrañeza la ausencia de referencias al

<sup>6</sup> G. Galli, *L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo*, Giappichelli, Torino, 1963, 268 págs.

pensamiento islámico, tan rico por cierto en estudios médicos, matemáticos, astronómicos, etc. Con respecto al pensamiento científico de la Edad Media, Galli afirma su casi nulidad, a no ser en un Bacon y la Escuela de Oxford. Desconoce con ello no sólo la revalorización hecha por Duhem de la ciencia medieval, sino también los inestimables aportes que ha hecho últimamente Anneliese Meier en la misma materia. Por esta razón Galli, en vez de estudiar a precursores medievales de Galileo que, como Juan de Holanda en 1369, ya enuncia la ley del movimiento uniforme (quitándole la primacía al mismo Galileo!), se dedica a estudiar las relaciones entre la Escolástica y el misticismo franciscano, y entre arte y religiosidad. Estamos de acuerdo con el autor en destacar la personalidad y acción de Galileo en el desarrollo de la ciencia moderna, y por eso justificamos la extensión y profundidad con que ha sido tratado en esta obra; pero no por ello nos vemos obligados a ignorar o echar tierra sobre sus antecesores. Para terminar, hagamos algunas precisiones críticas sobre algunos autores y escuelas. Galli describe perfectamente las características de las diversas escuelas presofísticas, pero a nuestro parecer no saca todas las consecuencias necesarias para un estudio del saber científico o filosófico. Pongamos un ejemplo acerca de la Escuela de Mileto. El autor afirma bien que para Tales la materia primordial y originaria es el agua, para Anaximandro el infinito (apeirón), para Anaxímenes, el aire. Pero no va más allá de esta materialidad. Ese es su defecto, porque quiere decir que no ha visto las consecuencias que tuvieron estas primeras afirmaciones en el desarrollo de la ciencia posterior. Por de pronto, dos de gran importancia: una la búsqueda de un principio —físico o metafísico— como razón última de la creación y evolución de los entes; otra, la racionalidad que trae aparejada la afirmación de cada uno de estos principios. La primera ha sido fecunda en la historia del pensamiento, pues ha unificado la investigación física y metafísica en búsqueda de una explicación de lo real. La segunda, ha independizado al pensamiento del Mito de las antiguas cosmogonías, fundándolo en lo real y en las razones que brotan de lo real. Tales afirma que el agua es el primer principio, no a priori, sino fundado en razones sacadas de la ciertamente reducida experiencia que le tocó vivir. Estos dos principios —buscar la Razón con razones— tendrán perpetua aplicación, tanto en física como en metafísica, hasta nuestros días. Con respecto a la Edad Media, además de lo dicho, no queremos salir a rebatir afirmaciones que caen por sí solas, tales como que “los monjes copian, en la soledad de su monasterio, antiguos escritos... siendo el suyo un simple trabajo manual, para ocupar el tiempo y distraer el ánimo de las tentaciones” (pp. 59-60). Con todo, queremos hacer una observación crítica sobre el respeto a la autoridad de Aristóteles. Galli afirma en varias partes de su obra la sujeción de casi todo el pensamiento antiguo y medieval al pensamiento del Estagirita, contrastándolo con el pensamiento moderno, que se caracteriza por la re-

belión frente al pensamiento *oficial* del Maestro y de la Escolástica. En primer lugar, está fuera de duda que tanto los Humanistas como filósofos y científicos, que encarnaron el movimiento anti-escolástico, equivocaron su perspectiva, ya que, al combatir la escolástica decadente del siglo XIV y XV, combatieron todo el acerbo cultural, filosófico y científico de la Edad Media como si también hubiera sido decadente. El peligro del pensador de nuestro siglo es ponerse en las perspectivas del hombre del siglo XVIII sin darse cuenta de la nueva luz arrojada por la investigación histórica. Es verdad que la Edad Media respetó la opinión de los antiguos (dándonos de paso un buen ejemplo); pero ello no fue óbice para mantener una sana independencia. Para probarlo, nos basta leer un artículo de la Suma de Santo Tomás. También es verdad que el esquema cosmológico aristotélico fue adoptado en sus líneas generales por el pensar medieval; pero esto no por *autoridad*, sino sencillamente por una razón fácil de comprender al científico actual. El *esquema aristotélico* era entonces el esquema que más se adaptaba a la realidad y a la experiencia de esa época. Mientras no hubiera hechos que lo contradijeran, era *verdadero*; y como no los hubo de tanta importancia que obligara a cambiar todo el sistema, se lo aceptó. Sin embargo, el esquema aristotélico siempre fue discutible en alguno de sus elementos; así por ejemplo la teoría del movimiento fue alterada profundamente por la introducción del concepto de *ímpetu*, que es el antecesor medieval del concepto de *inercia* galileano. Es falso lo que afirma Galli, al decir que el pensamiento cristiano identificó la *razón* con Aristóteles, y que el problema de armonizar razón y fe se redujo a armonizar Aristóteles y fe. También es falso cuando dice que "la parte de la obra de Aristóteles que mira a la física, fue también inscrita en el acerbo doctrinal de la Iglesia; y fue puesta en relieve como integrando más no desmintiendo la concepción en torno al mundo físico expresa en la Sagrada Escritura" (p. 140). La Iglesia no se ha comprometido con el Aristotelismo, ni se va a comprometer con ninguna teoría física, porque se mueve en otro plano de verdades. Pero eso sí, deja a sus hijos una cierta libertad para utilizar las diversas ciencias en provecho de una mayor inteligibilidad de la Revelación. Un ejemplo concreto lo da Santo Tomás al estudiar la creación del hombre. Según el texto del Génesis, redactado bajo la influencia de otra cosmología distinta de la aristotélica, el hombre fue creado por Dios a partir del limo de la tierra. Pues bien, Santo Tomás interpreta este hecho según la *ciencia* de su tiempo, que es la aristotélica, y dice que el autor sagrado escribió *limo* porque en su tiempo no se conocía la teoría de los cuatro elementos, y que por lo tanto esa palabra *limo*, debía ahora interpretarse como *barro*, es decir, una mezcla de los dos elementos más pesados —tierra y agua— que hacen más a la materialidad de los entes. Por esta razón, al caer el esquema aristotélico de la ciencia, no cayó la Revelación ni la Escritura, sino sólo un modo de explicación científica de la misma. Y esto, gracias

precisamente a que ya S. Tomás se dio cuenta de la caducidad de la mentalidad científica, e independizó de ella el sentido profundo de la revelación. Después de estas críticas a lo que consideramos marginal en la obra que comentamos, digamos que Galli es profundo en lo céntrico de la misma, que es su estudio sobre Galileo, en quien se desarrolla a perfección el sentido de materia con sus diversos atributos, y el de ciencia física. Concordamos con él al no adscribir a Galileo dentro de un mecanismo materialista que reduce lo cualitativo a lo cuantitativo. Si bien por ser científico se movió dentro de lo cuantitativo, no por eso negó lo que estaba fuera de su orden. No sucumbió a la tentación de tantos mecanicistas exagerados de reducir la sensación a mero movimiento local de cuantos, o negar la cualidad divina por el hecho de que se explica el movimiento por causas contingentes. Muy interesante es el capítulo sobre la filosofía de Galileo, y también no dejan de ser sugestivos los análisis sobre la naturaleza del conocimiento sensible y geométrico-matemático, con el consiguiente establecimiento de la experiencia y de un método analítico-sintético. En fin, nos parece esta parte de la obra de Galli la más lograda y profunda.

E. Rabinowitch, bajo el sugestivo título de *El alborcar de una nueva edad*<sup>7</sup>, recopila una serie de artículos, algunos de ellos inéditos, sobre la misión humana —educativa y política— de los científicos. El autor es, desde 1945, uno de los colaboradores del *Bulletin of the Atomic Scientists*, promovido por los que habían intervenido en la construcción de la bomba atómica, para alertar a la humanidad acerca de los peligros que presentaba la nueva fuerza. Conocemos ya perfectamente la reacción que produjo en la mente de muchos científicos el ver que todos sus esfuerzos en busca de nuevos conocimientos concluían por poner en manos de políticos y militares una fuerza destructora como en ningún otro momento en la historia pudo soñarse. Así la ciencia se encontró ante el dilema de que su objetivo desinteresado hacía posible la destrucción de la humanidad. Surgió así una nueva conciencia en los sabios acerca de su responsabilidad para asegurar el uso pacífico de la fuerza nuclear. Este libro quiere colaborar en esta segunda misión de los sabios. No hay duda que asistimos al nacimiento de una nueva edad y casi podríamos decir, la segunda edad del hombre cuyo tiempo de nacimiento estará fijado por los dos últimos siglos. En esta edad, la ciencia ha dado al hombre posibilidades tanto en sí mismo como a su alrededor que abren sus horizontes hacia el dominio del cosmos infinitamente pequeño y del infinitamente grande. Pero ese dominio científico no podrá ser efectivo si los hombres no logran, ante todo, realizar la unión entre ellos. De allí que la responsabilidad del científico desemboque en los campos de la educación y de

<sup>7</sup> E. Rabinowitch, *The Dawn of a new Age*, Univ. of Chicago Press, 1963, 332 págs.

la política. Rabinowitch no teme dejarse llevar por estas nuevas responsabilidades y presenta entonces en los últimos capítulos lo que es su concepción de la educación y de la política. Uno de los aspectos más importantes en estas materias se refiere a la necesidad de las humanidades en la enseñanza, y a la superación de las barreras nacionales en el orden político. No hay duda de que una de las amenazas más serias contra la paz mundial se encuentra en la concepción absoluta de la soberanía de las naciones. La necesidad de una organización internacional y de un concepto más universal del derecho aparecen como una de las posibles vías de solución. En esto Rabinowitch concuerda con Juan XXIII que, en la *Pacem in terris*, proclamó la doctrina de la mutua interdependencia entre las naciones y su común interés en la preservación de la paz y en el progreso económico y social de todas las naciones. La diferencia reside sobre todo en que Rabinowitch cree que estos fines podrán ser logrados especialmente por el influjo de los científicos y espera que los sabios rusos influyan en su gobierno para eso (el Papa esperaba la solución de todos los hombres de buena voluntad, científicos o no, y su esperanza está mejor fundada). Libro agradable y optimista, ocupa un buen lugar entre las distintas opiniones expresadas a favor de la salvación de la humanidad a través de los esfuerzos científicos.

J. Laloup, en *La ciencia y lo humano*<sup>8</sup>, como lo dice en el prefacio, "procura presentar los valores y los límites del conocimiento científico, la extensión del humanismo científico, y la manera de integrarlo en el conjunto de una formación humanista" (p. 9). El autor, bien conocido por sus otras obras sobre humanismo científico (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 488-489; 18 [1962], p. 481), trata nuevamente de presentar lo científico y lo humano en una síntesis superior, que él llama "las humanidades nuevas". La obra que comentamos ahora se divide en tres partes. La primera es la *Historia de las Ciencias*, en la cual la reflexión trata de sorprender la génesis del pensamiento y la filiación de las teorías, presentando al mismo tiempo las figuras más importantes de la ciencia. La segunda corresponde a la *Crítica de las ciencias*, en la que se analiza su proceso interno y se define el valor del conocimiento. Corresponde a lo que los autores modernos llaman epistemología de las ciencias. Por último una tercera parte trata en sentido amplio de la *Filosofía de las ciencias*, ya que dentro de esta acepción "estudia la visión del mundo que resulta de la ciencia y las relaciones de ésta con las restantes manifestaciones de la cultura y de la civilización" (p. 10). Lo valioso de esta obra es su enfoque. No trata de exaltar el humanismo científico a costa del humanismo literario o artístico. Más bien muestra los valores internos implícitos de la ciencia, con el fin de conjugarlos con los otros valores de

<sup>8</sup> J. Laloup, *La ciencia y lo humano*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 375 págs.

la cultura que ayudan a la formación del hombre en cuanto tal. La formación humanista actual no puede restringirse a la enseñanza de las *humanidades clásicas*, dejando a la ciencia un lugar meramente *informativo* o de *cultura general*. El esfuerzo de Laloup es mostrar precisamente que las *nuevas humanidades* deben mostrar lo humano, tanto en la literatura, la pintura, la escultura, etc. como en la ciencia. Todas estas disciplinas, en cuanto son producto del hombre, deben ser manifestación por igual del hombre. Y la ciencia lo es. La ciencia exige al hombre una fidelidad extrema a la verdad en el contacto con la realidad, y una constancia dada por el método científico; desarrolla el espíritu de investigación dentro de la dialéctica conocimiento experimental-teoría; despierta un afán noble de servicio a la humanidad; y hoy más que nunca la ciencia en sus descubrimientos recuerda al científico su enorme responsabilidad ética que incumbe directamente al científico en cuanto que es hombre. Es tarea urgente *re-descubrir* este humanismo implícito en la actividad científica. Es lo primario. Si no se descubre esto, de nada sirve *humanizar* al científico con literatura. Si se descubre, bienvenida sea, como complemento, la literatura, el arte y las otras disciplinas humanísticas. Entonces todas ellas, obrando armónicamente, harán al hombre más humano y, en nuestra perspectiva, más cristiano.

#### TEILHARD DE CHARDIN

Vamos a presentar, en este boletín encabezado con ese apellido que se ha puesto de moda, una serie de estudios, sea sobre el tema de la *evolución*, sea del autor que se considera *evolucionista* por antonomasia. En nuestra anterior entrega, publicamos una orientación bibliográfica titulada *En torno a la obra de Teilhard de Chardin*, escrita por nuestro colaborador E. Dussel (*Ciencia y Fe*, 19 [1963] pp. 391-400), y algo similar han hecho otras revistas: C. D'Armaganç, *Études récentes sur le P. Teilhard*, *Études*, 316 (1963), pp. 52-64; E. Colomer, *Teilhard de Chardin: sus obras, y diversas interpretaciones*, Selección de libros, 1 (1964), pp. 24-60; G. García Abril, *Bibliografía sobre Teilhard de Chardin*, *Orbis Catholicus*, 8 (1964), pp. 238-250.

Comencemos por la obra titulada *Origen de la vida y del hombre*, obra colectiva dirigida por A. Haas<sup>1</sup>. Ante un hecho científicamente demostrado, como lo es el de una creación en continua evolución, complejificación y progreso perfectivo, día a día se hace más imperiosa la necesidad de que el filósofo y el teólogo —sobre todo el cristiano— tenga a mano los fundamentos de dicha tesis. Una nesciencia de los progresos científi-

<sup>1</sup> A. Haas, *Origen de la vida y del hombre*, BAC, Madrid, 1963, XXVIII-552 págs.

cos alcanzados en las últimas décadas, puede llevar a una desconexión total entre la ciencia y la fe, al corte del diálogo entre el hombre de laboratorio y el hombre cristiano. Además del enriquecimiento que significa para la reflexión filosófico-teológica el aporte reciente de todas estas ciencias empíricas, en el campo de la *pastoral* una suficiente información puede brindar al sacerdote, y al apóstol en general, recursos psicológicos afectivos, dialécticos y vivenciales que permitirían una mayor interconexión e intercambio, evitándose de este modo el estado descrito por un discutido hombre de ciencia de nuestros tiempos con las siguientes palabras: "Los teólogos harían bien en pasar por el estadio por el que yo paso en este momento. Empiezo a creer que hay una cierta visión del mundo real tan cerrado a ciertos creyentes, como el mundo de la fe a los que no creen". Con satisfacción podemos afirmar que —pese a algunas deficiencias menores— el objetivo está logrado en el presente volumen (cfr. Est. Ecles., 39 [1964], pp. 245-249). Prologado por B. Meléndez, la obra se inicia con un trabajo de Lotze, titulado *Historia de la vida orgánica*, al que siguen dos exposiciones de J. Haas sobre *Aparición de la vida sobre la tierra*, y *Fundamentos citológicos de la evolución*. La tríada, a la que podría agregarse la síntesis final con que A. Haas concluye el libro y que versa principalmente sobre la *Idea de la evolución y la imagen cristiana del mundo y del hombre*, constituye tal vez la parte mejor realizada de la obra. P. Overhage, con profundidad, se extiende sobre la problemática acerca del *origen del hombre*, e introduce al lector en la *ontogénesis y filogénesis*. Tal vez las notas en el segundo de estos trabajos tornan pesada la lectura. Igual idea podría repetirse al tratar el artículo de Narr, sobre el *Origen del hombre a la luz de la historia de la cultura*; en ambos casos hubiera convenido tal vez más un artículo o comentario final, ampliatorio o precisivo. El tema de la *antropogénesis* como proceso biológico, es desarrollado por M. Crusafont Pairó, distinguido catedrático de la Universidad de Barcelona, con profundidad, pese a la escasa extensión, pero tal vez con un exceso de retórica. Dado el carácter del libro hubiese convenido que la elegancia de estilo cediera en beneficio de la claridad y de la síntesis expositiva escueta. E. Aguirre completa la exposición anterior a través de una reflexión acerca de *nuestro conocimiento de la evolución humana*. Las amplias listas selectas de bibliografía convierten a la obra en un instrumento de trabajo aptísimo para el interesado en una introducción a estos temas. Sólo es de lamentar la ausencia de índices temáticos que hubieran facilitado la labor del estudioso. Inadecuada —al menos para la difusión en América Latina— nos parece la nota del traductor insertada en el acápite del libro. Su existencia restringe de inmediato el campo de difusión de la obra a ambientes exclusivamente de cristianismo práctico, dejando de lado al inmenso campo universitario de los tibios —potencialmente peligroso en nuestros medios— y para quienes dicha nota pone de inmediato en guardia contra lo que

ellos llaman *dogmatismo* y *oscurantismo eclesial*. La misma nota en forma de apéndice hubiera podido brindar el fruto esperado. En fin, felicitamos a la *Biblioteca de Autores cristianos* por la inapreciable ayuda que presta a nuestra reflexión filosófica y teológica, sobre todo entre nuestros universitarios, con este instrumento de trabajo científico al día.

La obra de P. Overhage, *La evolución del viviente: el fenómeno*<sup>2</sup>, que forma parte de las conocidas *Quaestiones disputatae*, está en íntima conexión con los anteriores volúmenes de la misma colección: en dos de ellos —uno, doble— se habían tratado dos temas fundamentales acerca del hombre, el uno acerca de su desarrollo en la edad glacial, y el otro sobre su origen biológico; y el que ahora comentamos, completa el panorama, estudiado el vastísimo cuadro de la evolución del viviente en general. Comenzando desde el Cámbrico, el autor desarrolla un cuadro gigantesco, donde aparece la fuerza polimórfica de la substancia viviente, que en continuos cambios y mudanzas origina nuevos géneros y especies, de los cuales la mayor parte crece para luego atrofiarse o desaparecer. Se muestra cómo cada grado se ha estructurado a partir de uno anterior, y cómo se mantiene la continuidad de la corriente vital y la unidad básica, que nos permite trazar una genealogía de los organismos. El autor tiene en cuenta principalmente el *fenómeno* histórico. El fin propuesto es la exposición del mismo. Con todo, en ciertas ocasiones, procura entrar en la dilucidación de las causas motivadas de ciertos acontecimientos (cambios en la flora y en la fauna, problemas de la desaparición de especies, etc.) con el fin de haber el fenómeno más asequible y más impresionante. De aquí que el estudio de la causa y sentido de la evolución en general sea el objeto de otro volumen. El tema es tratado de la siguiente manera. En la introducción se consideran ideas generales acerca de la evolución, y las pruebas aducidas sobre su existencia. La parte principal está dedicada al proceso y sus diversos modos de realizarse. Proceso periódico, donde se estudian las fases del desarrollo, los grandes tipos, los cambios en la fauna y en la flora, la velocidad evolutiva, el medio ambiente y los cambios periódicos. Proceso discontinuo, con los problemas planteados por los *espacios vacíos* en la línea evolutiva, y las formas mixtas y de transición. Proceso dirigido, con las tendencias predominantes en la historia de los organismos, las formaciones paralelas, la no reversibilidad de la evolución, el progresivo estrechamiento de la amplitud de la evolución, la superespecialización y la transgresión de lo óptimo, el problema de la extinción. Proceso constructivo en sus dos manifestaciones básicas, la variación de formas y la ascensión biológica. Finalmente, en una última parte, se consideran, como corolario, los temas correspondientes al árbol genealógico de los organismos. Una abundante bibliografía

<sup>2</sup> P. Overhage, *Die Evolution des Lebendigen: Das Phänomen*, Herder, Freiburg, 1963, 261 págs.

agrega un mérito más a este libro de Overhage, que los tiene abundantes. Lo mismo digamos de las numerosas notas. Con todo, desearíamos la presencia de un índice onomástico y de materias, con lo cual el lector encontraría las particularidades que puedan interesarle en una rápida consulta del libro, que responde a la necesidad que tenemos hoy en día, de conocer los resultados adquiridos de la moderna biología y la paleontología, para que nuestra concepción cristiana del mundo responda a la realidad, y evite prestarse a la *irrisio infidelium* (que tanto temía S. Tomás, y que le hacía buscar los argumentos más seguros, cuando iba a ser leído por los adversarios de la fe). Y con esto pasamos al tema de Teilhard de Chardin, cuya personalidad se viene prestando paradójicamente al aplauso de los que no creen (aunque no únicamente de ellos), y a la *irrisio fidelium* (aunque entre éstos son ya muchos los que sienten por él más que mediano afecto). Hecho sugestivo, que en más de un caso se explica porque el célebre *Monitum* del Santo Oficio, que, en su realidad textual, sólo pone en guardia, ha sido interpretado, por mucha gente de buena voluntad, como una orden de ataque en toda la línea: como si en un frente de guerra, el general en jefe diera, sin más, orden de disparar con todas las armas con que se cuenta...!

No así la obra de E. Colomer, titulada *Mundo y Dios al encuentro*<sup>3</sup>, y dedicada al evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin, que no pretende ni la apología, ni una refutación, sino un estudio desapasionado, encaminado a discernir la intención fundamental de la obra teilhardiana y discriminar al mismo tiempo las intuiciones acertadas de las menos exactas o incluso equivocadas. Busca el justo medio, diría, el punto exacto a partir del cual se juzgan las grandes obras y fuera del cual se desfiguran. Es un estudio hecho con equilibrada simpatía al autor y a su mentalidad, juntamente con el mayor deseo de ser objetivo. Y esto no es fácil de encontrar tratándose de los hombres, que, como Teilhard de Chardin pretenden un cuadro gigantesco, capaz de sintetizar lo divino y lo humano, el pretérito y el futuro, y que obligan a pensar de otro modo. Los temas tratados por Colomer en este pequeño libro son los más importantes y que más dificultades pueden originar con respecto a la verdadera mentalidad del autor estudiado. Así tenemos una presentación del objeto y método teilhardiano (tan poco tenido en cuenta por sus detractores). Los problemas planteados por la evolución y sus dos puntos críticos: la Biogénesis y la Antropogénesis. El lugar del hombre en el cosmos, y la ascensión hacia lo suprahumano. El punto Omega y el Cristo cósmico. El valor divino de lo humano y el medio divino, donde se muestra el verdadero valor del cristianismo como actitud humana, y la espiritualidad optimista con reflejos paulinos de Teilhard. Se analizan también las

<sup>3</sup> E. Colomer, *Mundo y Dios al encuentro*, Nova Terra, Barcelona, 1963, 141 págs.

manifestaciones teológicas en que las grandes realidades sobrenaturales parecen gestarse o ser exigidas por las naturales. Una crítica objetiva termina las consideraciones de Colomer sobre la obra de Teilhard.<sup>4</sup> Y estamos de acuerdo con la frase que la sintetiza: obra arriesgada y providencial. Bajo el título de *El testimonio de un gran cristiano*, se ofrecen numerosos y sugestivos pasajes de sus escritos y de su correspondencia. Además, se ofrece un útil vocabulario de términos teilhardianos, y una bibliografía de sus obras, y de los estudios fundamentales sobre las mismas (véase, al comienzo de este boletín, el panorama bibliográfico allí citado, del mismo Colomer).

La obra de J. Meurers, titulada *El anhelo por una imagen perdida del mundo*<sup>4</sup>, es una de esas que hace pensar que ni siquiera la ciencia de Teilhard está libre de polvo y paja: está escrita por un científico que, como tal, tiene y usa el derecho de juzgar la obra teilhardiana en función de los aportes y características de la ciencia actual. Es un juicio en que el sitio está ocupado, no por la teología y la filosofía, sino por las exigencias científicas modernas. Ahora bien, como se tiene en cuenta particularmente a Teilhard en cuanto paleontólogo, la crítica casi exclusivamente se refiere a la obra *El hombre en el cosmos*. Meurers no olvida la genialidad del autor estudiado. Expresamente lo dice; pero añade una opinión sintomática: los genios no captan tan bien los hechos de la realidad, como los críticos científicos. Con lo cual puede preguntarse, con razón, hasta qué punto la genial concepción teilhardiana y su esquema del mundo pueden tener consistencia, considerando la crítica de la ciencia, sus métodos y las teorías modernas. La respuesta la dan tres notas propias del pensamiento científico, que dirigen el estudio de las Ciencias. En primer lugar, un método *especial*, en nuestro caso sería el paleontólogo, no puede aplicarse sin más a toda la realidad. En segundo lugar, las grandes realidades, aquellas que justamente podrían dar un sentido unitario a la realidad, son *transcientíficas* (y vaya como ejemplo la *persona*). Por fin, nos encontramos que la ciencia no busca la unidad, sino que cada rama de la misma procura profundizar el conocimiento de los objetos que le son propios de acuerdo al método más eficaz, pero sin buscar lo que puede unificar todos los objetos de todas las ciencias particulares. O sea, una cosa es querer unificar todos los datos científicos en una gran síntesis, y otra utilizar la ciencia para ello. Meurers trata la problemática planteada por conceptos fundamentales, como el de *interior* y *exterior* de las cosas, el *Punto Omega*, etc. De modo que la grandeza de Teilhard, sería su debilidad: y su tentativa de reconstruir una imagen unitaria del mundo, a partir de los trozos de él que las diversas ciencias ofrecen, es una tentativa humana digna de ser seguida por los científi-

<sup>4</sup> J. Meurers, *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild*, Pustet, München, 1963, 149 págs.

cos, pero que les exigiría aprender —como hombres, no como científicos— nuevos métodos —filosóficos o teológicos—, capaces de darle *unidad transcientífica* a los datos científicos. No es su *relevancia científica* la que atrae, en Teilhard, a tantos científicos —y precisamente a aquellos que, por ser sólo científicos, carecen de una imagen total del mundo— sino su *relevancia humana*, es decir, su capacidad humana para trascender la ciencia (p. 144). La Edad Media conoció una síntesis entre ciencia y teología (como los griegos habían conocido la síntesis entre ciencia y filosofía, cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 96-98), gracias a que los mismos hombres que hacían ciencia, hacían teología (por ejemplo, S. Alberto Magno). Hoy en día, no se puede pretender tanto de un sólo hombre; pero sí de un grupo de hombres. Y si el ejemplo —aunque científicamente falible, como piensa Meurers— de Teilhard logra aunar a científicos, filósofos y teólogos, habrá que agradecerse como hombre, aunque haya que criticarlo como científico.

La obra de H.-E. Hengstenberg, *Evolución y creación*<sup>5</sup> es una crítica —constructiva— del evolucionismo de Teilhard, desde el punto de vista de la filosofía, y por parte de un filósofo muy original (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 98-100; 16 [1960], pp. 266-267). La obra parte de un problema, planteado en los términos aparentemente antitéticos de *evolución-creación*, y trata de sintetizarlos en una visión unitaria del mundo, sin dañar ni las exigencias de la filosofía, ni las ciencias que estudian estos asuntos. La recta interpretación de los datos, y una respuesta apropiada y clara, exigen la dilucidación de las ideas y teorías principales relacionadas con estos temas. Por esto el autor, en una introducción, analiza los conceptos fundamentales (evolución, desarrollo, creación), y considera el principio y la nota característica del evolucionismo. Notemos que para Hengstenberg hay distinción entre una *teoría científica sobre la evolución* y el *evolucionismo* adherido a una preconcepción del mundo, la cual distinción es plenamente aceptable. Uno de los temas más importantes relacionados con la evolución es el de la acción de la creatura y la del Creador, juntamente con el sentido que pueda tener una cooperación entre ambos. Este tema es tratado en la primera parte. La segunda, titulada *La incompatibilidad entre el evolucionismo y la doctrina de la creación*, es una crítica a las opiniones de Teilhard de Chardín, donde aparece más bien lo negativo del sistema teilhardiano, que lo positivo que tiene. La misma conclusión nos lo dice claramente: el sistema de Teilhard considerado como un todo debe ser rechazado. Este capítulo termina con un análisis sobre las condiciones actuales, que explica la gran aceptación del *evolucionismo* en general y del *teilhardianismo* en particular. El tercer capítulo, *La compatibilidad de la teoría evolucionista con*

<sup>5</sup> H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, Pustet, München, 1963, 256 págs.

la doctrina de la creación, expone la solución del autor, la cual sintetiza los datos científicos y las nuevas fuerzas descubiertas, con una doctrina que sostiene una *acción creadora continuada*. Esta solución es llamada por Hengstenberg la *teoría de la creación gradual*. El autor ha sabido valorar el contenido de verdad de tesis tradicionales, especialmente de Santo Tomás, para encontrar en ellas el fundamento y la última explicación de esas dos realidades que pasan a ser la expresión de una misma actividad: la acción creativa de Dios, de la cual debe depender toda realidad. Creación y evolución sólo pueden ser antinómicos para quien ignora la ciencia, o desconoce la filosofía y la teología. Hay un índice onomástico y otro, muy completo, de materia.

La *visión de Teilhard de Chardín*, de P. Smulders<sup>6</sup>, no es una obra más sobre el discutido pensador, sino una obra que sobresale. En ella el autor hace una original *reflexión teológica* de la visión teilhardiana del mundo y de la Redención teniendo ante los ojos una serie de problemas filosófico-científicos de nuestra época, al par que una *crítica* serena y objetiva —por momentos un tanto severa— de las ideas del paleontólogo gálico. La obra, traducción francesa de la tercera edición holandesa, tiene una introducción de Ch. d'Armagnac, y está dividida en tres partes, luego de un primer capítulo conciso en que se presenta al P. Teilhard de Chardín, su vida y su obra. Con claro enfoque y una matizada posición en torno a los diversos problemas, el autor se ocupa en primer lugar de la problemática agrupada en torno al tema de la *evolución* desde la materia primitiva hasta el hombre. Desfilan así párrafos de no poco interés acerca de la certeza del hecho evolutivo y sus características principales (ley de la complejificación y de la interiorización). Toda esta parte del libro culmina con un ensayo que apunta hacia una metafísica de la creación y que no está exento de aplomo, precisión y audacia. La segunda parte de la obra la titula Smulders *La vía de la humanidad*. Por ella desfilan en interminable sucesión la mayor parte de los problemas esenciales que preocupan al hombre de ciencia que quiera reflexionar sobre su realidad circundante y la conexión entre la ciencia y su fe. Particular interés adquiere el capítulo dedicado a la evolución y al pecado original, y el apéndice correspondiente que se ocupa del monogenismo (nuestros lectores pueden consultar con fruto, a la vez que la obra de Smulders que ahora comentamos, el artículo escrito por R. Leys, *Teilhard dangereux?*, *Bijdragen*, 24 [1964], pp. 1-20). Finalmente, la última parte se ocupa del tema, *Una espiritualidad nueva: Dios en el cosmos*, con sencillez y profundidad. La obra de Smulders se lee con agrado y está escrita en un nivel alcanzable al hombre de ciencia, lo cual la hace sin duda una de las mejores introducciones al pensamiento de Teilhard (pese a que Smul-

<sup>6</sup> P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardín*, Desclée, Bruges, 1964, 275 págs.

ders no abarca toda la discutida temática de aquél). En esto nos atrevemos a afirmar que el teólogo holandés ha superado a De Lubac, cuya obra es, por momentos, oscura y confusa para el no acostumbrado a la reflexión teológica y filosófica.

En nuestra opinión, para comprender el fenómeno de la evolución en toda su realidad y en todo su sentido existencial, se deben tener en cuenta todos los factores que entran en juego, y no sólo los científicos. Y en primer lugar vaya una consideración metafísica importante. Si bien en la aparición fenoménica del proceso evolutivo, primero se da lo inferior y luego lo superior, en el plano de la causalidad ontológica primero se da la perfección superior y luego la inferior. Lo contrario sería admitir que el no-ser es razón del ser. Por esto, la intelección total de la evolución no la puedo conseguir mirándola en su desarrollo, ni analizando el proceso de abajo hacia arriba, de lo inferior a lo superior. Con esta actitud, propia del científico, únicamente llego a la cadena de los hechos que forman el movimiento evolutivo, pero de su última razón y de su última significación nada puedo saber. Siguiendo la comparación de la cadena, diremos que puedo conocer los eslabones, su encadenamiento, pero no de dónde cuelga y para qué la utilizan. En el caso del mundo, a lo más se hablará de la presencia transcendente de una inteligencia divina; y con esto termina su mensaje. La maravillosa evolución, del orden difuso del mundo, al concreto orden de la tierra, proyectado directamente a la vida; la aparición de ésta como orden de perfección ascendente tanto en la unidad, perfección y autonomía, hasta su máxima expresión, el hombre, exige ciertamente la existencia de Dios como autor. Pero, cuando me planteo el sentido total y el fin último al cual está proyectada, diríamos su verdadera realidad, debo cambiar de perspectiva, si soy cristiano. El mundo ha recibido el bautizo de la Encarnación, y con ello su sentido existencial es esencialmente diferente al que hubiese tenido sin este hecho trascendental. Desde ese momento una Persona Divina ha entrado en su existencia: una potencia infinita de Amor, a la cual deben converger todos los acontecimientos y todas las energías, y la cual es la razón última de la gran síntesis, donde todo se une en función de una sola realidad, Cristo. Lo que es la idea genial en el plano artístico y científico, fuerza unitiva que sintetiza la pluralidad en una unidad perfecta de la cual recibe su sentido final, eso es Cristo en el plano existencial y dinámico con respecto al cosmos. Pero el misterio de Cristo, razón del misterio de la Iglesia y finalmente del mundo, es explicado por un misterio aún superior. Hecho paradójico el de los misterios: la existencia de los inferiores es sólo explicable por la existencia de los superiores. El misterio de la Encarnación sólo es aceptable por el de la Trinidad, misterio de la Personas en cuanto tal, que viven la única existencia estrictamente personal en la eterna comunicación del Amor. Y con esto llegamos a la cumbre de donde debemos contemplar al mundo y su evolución, si quere-

mos realmente encontrar la última realidad y explicación al Cosmos cristiano. Por eso nuestra mirada se proyecta de arriba hacia abajo: desde la Trinidad y la Encarnación, a la Iglesia y al hombre, hasta hundirse en las últimas síntesis de la materia. En esta perspectiva, el mundo pasa a ser la expresión del acto creativo en su acción más perfecta: la de realizarlo como morada de una Persona Divina, y la de dinamizarlo existencialmente en Cristo, que pasa a ser el alfa y el omega, la tensión existencial fundamental, de la cual, como dijimos, todo cobra sentido y valor. Y con esto queremos contribuir a la valorización de Teilhard de Chardin. Para nosotros, sus afirmaciones pueden ser verdaderas o falsas, según el punto de vista desde donde lo miremos. De abajo hacia arriba, el mundo no tiene exigencia alguna de Cristo. En sí mismo no tiene otras exigencias que las del plano natural, y su voz nos resulta demasiado pobre como para hablarnos de la divinidad en su sentido estricto (a no ser que quiera dejarme influenciar subconscientemente por el deseo de sintetizar los datos científicos con la revelación cristiana). De arriba hacia abajo, las afirmaciones teilhardianas pueden tener una verdad fundamental: de hecho, supuesta la elevación sobrenatural y la Encarnación, el mundo tiene un sentido existencial totalmente proyectado a lo divino, y la evolución naturalmente tiene como alfa y omega a Cristo. Pero esto, no porque conozco el mundo, sino porque conozco a Cristo. Bajo este punto de vista, detrás de las afirmaciones de Teilhard, puede darse una verdad fundamental que muchas veces desaparece, por una expresión entusiasta por lo discutible de su obra.

Y volvamos a Teilhard: acabamos de recibir *Himno al Universo*<sup>7</sup>, que recoge diversos escritos de nuestro autor: el más importante de ellos es *Messe sur le monde*, acompañado de *Tres historias como Benson*, y del escrito titulado *La puissance spirituelle de la matière*; y, finalmente, de una selección, hecha por F. Tardivel, de ochenta *pensamientos* —muchos de ellos inéditos—, en torno a las ideas principales de los otros tres escritos, como la presencia de Dios en el mundo, la humanidad en marcha, el sentido del esfuerzo humano, y la unidad del Cristo total. El editor —y el mismo Teilhard— han juzgado oportuno varias veces aclarar, en nota, el alcance de frases que, por su subido lirismo, podían ser menos precisas (pp. 22, 56, 64, 73, 74, etc.). Hermosas páginas, en las cuales el hombre de ciencia nos descubre su profunda espiritualidad cristocéntrica.

Bajo el título de *Cartas desde Egipto*<sup>8</sup> se publica un conjunto de 68 cartas, escritas a sus familiares por el entonces (1905-1908) joven jesuita que, como es costumbre en la Orden, había interrumpido sus estu-

<sup>7</sup> Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Du Seuil, Paris, 1961, 169 págs.

<sup>8</sup> Teilhard de Chardin, *Lettres d'Égypte. 1905-1908*, Aubier, 1963, 287 págs.

dios para hacer su *magisterio* (así se llama esta experiencia, a la vez prueba y etapa de formación, antes de comenzar los estudios propiamente teológicos), como profesor de física y química, en el Colegio que los jesuitas tienen en El Cairo. En estas cartas, a lo largo de sus descripciones de escenas de la vida del colegio o de la vida musulmana, de sus excursiones geológicas o de descripciones de historia natural, se descubre el espíritu observador y la precisión del científico. Estas cartas, escritas con la confianza y simplicidad de un hijo amante, dejan adivinar ya entonces el apasionado amor por el universo que caracterizará al sabio y discutido jesuita.

#### SAGRADA ESCRITURA\*

Con el título de *Dogma y Exegesis* recoge H. Vorgrimler<sup>1</sup> una serie de contribuciones cuyos autores —K. Schelkle, K. Rahner, A. Vögtle, H. Schlier, E. Schillebeeckx, R. Schnackenburg, H. Gross, F. Mussner— bastan para hacer interesante la publicación. Si a esto se añade la importancia y actualidad del tema —diversos aspectos de la relación entre exegesis y dogma— podemos decir que el trabajo de Vorgrimler es excelente. Todas las contribuciones —exceptuada de la Schillebeeckx— han conocido la publicidad, o en forma de artículos de revista, o de conferencias. La mayor parte ha sido corregida o mejorada. Las colaboraciones revisten dos tipos. Unas se ocupan de las cuestiones generales, de los principios, y esto, directa o indirectamente, especulativa o prácticamente (el artículo de Rahner se dirige a dogmáticos y exegetas en un tono muy concreto y humano). Otras, agitan cuestiones particulares en las que dogmáticos y exegetas deben oírse mutuamente. Y así, poco a poco, desde ambas orillas, se va tendiendo el puente que hará posible una estrecha colaboración entre ambas disciplinas (p. 7). Comentando esta publicación, St. Porubcan hace unas, atinadas reflexiones sobre los problemas que aún quedan por resolver en este campo (Dig. Cat., abril, 1964). El primero es un problema de competencia. Es verdad que el aspirante a un grado académico en Escritura debe poseer su licencia en teología; sin embargo, con facilidad, se destina a estudios escriturísticos, a gente que tiene facilidad para idiomas o para las ciencias histórico-positivas, pero carece de interés por los problemas teológicos de la Escritura. Por otro lado, el profesor de dogma no posee la licencia en Escritura y no posee, con frecuencia,

\* Para este boletín hemos contado con la ayuda de varios colaboradores a quienes estamos agradecidos. Una especial mención se merece el P. S. Croato, que tomó a su cargo los libros publicados sobre AT.

<sup>1</sup> H. Vorgrimler, *Exegese und Dogmatik*, Grünewald, Mainz, 1962, 214 págs.

sentido concreto y exegético para acercarse a los textos bíblicos. El segundo problema es de método y de actitud mental frente al trabajo. El exegeta no puede realizar un trabajo puramente analítico de los textos, de su crítica literaria, histórica y geográfica. En un cierto momento debe emprender el trabajo de síntesis, debe realizar la actividad del teólogo y no quedarse en la del *pequeño exegeta*. El dogmático, por su parte, no puede continuar *dominando la situación* con sus esquemas sistemáticos y ontológicos. Debe liberarse de sus estructuras y esquemas de pensamiento, para sustituirlos por aquellos que son más conformes con la revelación divina fijada en la Escritura. El tercer problema está en camino de solución, pero necesitará quizá el esfuerzo de una generación para su plena maduración. Para que la teología pueda adaptar su estructura al pensamiento bíblico, es indispensable un estudio orgánico y general de la teología bíblica del A y NT., hecho en común por exegetas y teólogos. Por ahora no se puede dar ningún paso radical, ya que el material no está preparado. Tal vez se podrían reagrupar los diversos tratados teológicos conforme a un orden más próximo a su fuente (que es positiva, no especulativa). A propósito, conviene recordar que la Escritura no es un acervo de sentencias esparcidas por muchos escritos y a través de largos años; sino que presenta un hilo del pensamiento divino único, orgánico, que, por etapas y por grados, avanza hacia una mayor precisión. Este plan, es la verdadera base teológica y revelada, capaz de reunir el pensamiento del A y NT. Creación, caída, soteriología, escatología: he aquí la verdadera estructura de cualquier teología de la revelación, sea bíblica o dogmática. Tales son las ideas de Porubcan sugeridas por la obra de Vorgrimler —ya que están en su perspectiva e intención— que ahora nos apropiamos para cerrar este comentario.

Pasando ahora a la actividad específica del exegeta, son varios los problemas que hoy se debaten y afectan a la óptica del intérprete. Uno es el de la relación entre mito y revelación (cfr. H. Fries, *Mito y revelación*, en *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1961, pp. 19-59); otro es el de los sentidos de la Escritura (cfr. P. Grelot, *Position actuelle du problème*, en *Introduction à la Bible*, de Robert-Feuillet, I, pp. 202 ss.). A. Anwander aborda el primer problema en un estudio titulado *Para el problema del mito*<sup>2</sup>. Ofrece en él una excelente visión panorámica de toda la problemática del mito, y es fruto maduro de largos años de trabajo. Consta de cuatro partes: una ojeada previa, una mirada hacia atrás, una mirada indagadora (un examen), una perspectiva. La segunda parte expone, en resumen, el pensamiento de los autores —desde Clemente de Alejandría hasta los modernos— sobre el mito y su relación con la verdad. La tercera, encara el mito de un modo exhaustivo,

<sup>2</sup> A. Anwander, *Zum Problem des Mythos*, Echter, Würzburg, 1963, 134 págs.

examinando, brevemente, todas sus fronteras con las disciplinas limítrofes —filosofía, religión, misterios, arte y ciencia, historia y tiempo, verdad y realidad, totalidad, analogía, mística y simbólica, sueño, lenguaje y escritura, revelación—. El autor es conciente de que la materia es muy amplia y no puede ser estudiada con toda profundidad; por eso afirma en la introducción que sólo pretende escribir una introducción al problema del mito, y espera que sea un estímulo para estudios más detallados. La bibliografía utilizada —sólida y segura— parece prescindir del francés y el inglés, lenguas en las cuales se han publicado estudios excelentes sobre el tema. Un índice alfabético de autores y otro de materias, cierra la obra.

Hablando de sentidos escriturísticos, no podemos menos de evocar la figura de aquel gran intérprete que se llamó Orígenes. No hace mucho tiempo un gran escritor H. de Lubac le había consagrado un monumental estudio (*Histoire et esprit*, Aubier, 1950) para reivindicar al gran exegeta del cúmulo de acusaciones que en el curso de los siglos se han amontonado contra él. Hoy es R. Gögler quien vuelve a ocuparse del alejandrino en otro gran estudio titulado *Para una teología de la Palabra bíblica en Orígenes*<sup>3</sup>. El tema de la palabra es central en Orígenes bajo sus dos aspectos: Palabra personal, que, engendrada por el Padre e imagen del mismo, se manifiesta en la creación visible; Palabra escrita y encarnada que se deja asir por nosotros. Lo complejo del tema explica el que Orígenes haya concentrado su atención en un aspecto tan central del mismo, como es la Escritura; y que en el estudio de la misma haya puesto toda su alma. Por eso, sus comentarios de la Escritura se hacen omnipresentes en toda la Tradición (p. 9), y su influjo llega hasta la Edad Media (p. 10). Esto mismo explica las resistencias que ha ido encontrando en su camino a través de los tiempos, y que se le objetan cosas dispares: haber llevado el dogma por los cauces de la filosofía griega, haber llevado la revelación a una espiritualización exagerada, a costa de su historicidad (p. 11). Lo radical de esta resistencia ha renovado el interés actual por Orígenes. Se lo descubre, primero como místico de inspiración genuinamente bíblica (Völker), por lo tanto en las antípodas de una helenización puramente filosófica; luego como exegeta, cuyo personalismo lo libera de una espiritualización idealista al hacerlo profundizar en la doctrina bíblico-trinitaria del Logos y de la Sabiduría (Lieske) apoyado —como lo hace Orígenes— en el pensamiento de S. Pablo y teniendo siempre la Escritura como punto de partida y de referencia (Crouzel). Pero en esta progresiva reivindicación, en la que, hasta los mismos defensores de Orígenes, admiten la importancia de su concepción filosófica, queda por ver hasta qué punto su Teología de la Palabra ha sido influen-

<sup>3</sup> R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Worten bei Origenes*, Patmos, Düsseldorf, 1963, 400 págs.

ciada —para bien o para mal— por su filosofía (p. 12). Así continúa el autor, en su introducción, dándonos un panorama detallado de los últimos estudios sobre Orígenes (p. 11-16). Al mismo tiempo sitúa al gran exegeta en medio de las dos grandes tendencias de su época, vigentes en el judaísmo tanto como en el helenismo. Una tiende a hipostasiar, otra, a espiritualizar la Palabra. Las dos tendencias se juntan en Orígenes de tal modo que ya no se las podrá separar (p. 16). A este problema se aboca el autor como problema fundamental en teología: cómo la Palabra puede valer por el Espíritu. La respuesta —fundamental para entender la exegesis de Orígenes— es que vale como *símbolo*: la sacramentalidad de la palabra se apoya en un bien fundado símbolo. Las otras dos partes de tan interesante introducción se ocupan en presentar las obras de Orígenes (p. 17-28) divididas en comentarios, homilias, obras sistemáticas y apoloéticas, obras ascéticas; y en exponer el lenguaje de Orígenes (p. 28-33), lenguaje que aprendió de la Escritura en sus dos formas, hebrea y griega (los Sctenta), no menos importante ésta que aquélla a los ojos del exegeta alejandrino. Dos partes fundamentales tiene el estudio de Gögler. La primera, más histórica, trata de presentarnos el ambiente religioso y espiritual de Orígenes, dedicando un capítulo a cada una de sus corrientes ideológicas (filología y filosofía del lenguaje, mitología y alegorismo, exégesis bíblica y eclesiástica, filosofía, gnosticismo, comunidad eclesiástica); la otra, más especulativa, sobre el tema de la Palabra como mediación y presencia de la revelación divina (exposición de la teología de la palabra bíblica en Orígenes). Dos aspectos de la obra de Gögler querríamos subrayar: su documentación tanto en las fuentes como en los estudios sobre Orígenes (la bibliografía p. 393-400; su uso, en el texto y en las notas es generosísimo); su espíritu, que vitaliza la obra y nos parece ser el mismo que S. Gregorio Taumaturgo atribuía a Orígenes, viendo en ese Espíritu la razón de ser del acierto con que interpretaba la Escritura: “una misma debe ser la capacidad de los profetas y de sus oyentes; y por eso no podrán entender a los profetas —ni a quienes los interpretan— sino aquellos a quienes el mismo Espíritu, que puso la palabra en boca de los profetas, les de su inteligencia” (Migne, PG. X. col. 1093).

Pedro Sansegundo, nos ofrece indirectamente un buen panorama del estado actual de la discusión sobre el *sensus plenior*, en su *Exposición histórico-crítica del hoy llamado “sensus plenior” de la Sagrada Escritura*<sup>4</sup>. La idea central de su breve ensayo es ésta: el *sensus plenior*, para ser bíblico, ha de ser literal (no espiritual); y para poder ser literal *plenior*, ha de exceder los límites del conocimiento del hagiógrafo (p. 100). Exponemos brevemente el pensamiento del autor, siguiendo las tres par-

<sup>4</sup> P. Sansegundo, *Exposición histórico-crítica del hoy llamado “sensus plenior” de la Sagrada Escritura*, Revista Studium, Avila, 1963, 149 págs.

tes de su investigación. En la primera, ordena cronológicamente el nacimiento y desarrollo histórico de los diversos aportes de la doctrina contemporánea sobre el *sensus plenior* (p. 9-37). Es un excelente y claro resumen, tanto de los motivos que originaron la exégesis espiritualista, como de la problemática que suscitó y de las soluciones que se fueron ensayando, hasta la aparición de la teoría del *sensus plenior*, cuya terminología, diversa en cada autor, quiere coordinar. Pero el aporte verdaderamente personal se encuentra en el campo especulativo de la segunda parte (p. 39-113), donde intenta hacer un avance creador sobre las opiniones dadas hasta ahora. Para responder a lo que podríamos llamar la objeción lógica de Bierberg, acude, en el c. I, a la filosofía del lenguaje, fundamentando racionalmente la naturaleza y posibilidad del sentido literal *plenior* en el lenguaje común humano (la analogía). Traspone esas ideas, en el c. II, al campo de la Escritura: el *sensus plenior* debe ser literal, o estar significado en las palabras: *plenior*, es decir, ser un *plus* homogéneo de significación respecto a un *minus*, del mismo término; y, bíblica, o sea un *plus* presente ya en el texto y descubrible a la luz inmanente del progreso de la revelación escriturística. Esta postura exige inmediatamente, salvar el carácter inspirado de una significación ignorada por el hagiógrafo. Esto lo hace en el c. III. Destina el c. IV a despejar las objeciones. En la tercera parte (p. 117-133), hace el autor un somero análisis de la doctrina de S. Tomás en Quodl. VII, a. 14 y 15, y en la I, q. 1, a. 10. Una buena bibliografía epiloga esta obra cuya lectura es estimulante, a pesar de cierta dureza y oscuridad en la articulación de la exposición. Quizá la ambición de responder a todas las objeciones propuestas contra la doctrina del *sensus plenior*, no haya permitido al autor un tratamiento más acabado de las soluciones que propone. A pesar de este apresuramiento, es muy apreciable la valentía de su esfuerzo por colocarse en el centro mismo del problema, y desentrañar honestamente las *condiciones a priori* de validez de la solución. Su aporte fundamental, de indudable talento especulativo, recibe su fuerza de est afirmación: "todavía no he encontrado una razón, por la que me vea obligado a restringir los límites del sentido literal bíblico a lo conocido por el hagiógrafo" (p. 111, nota 1).

Hace un tiempo presentamos la traducción castellana del NT. ofrecida por la editorial Herder (CyF. 17 [1961], p. 188). Este año 1964, la misma editorial amplía sus pretensiones y presenta una edición *popular* de toda la Biblia, con fines pastorales<sup>5</sup>. El NT. se presenta con pequeñas variantes: algunas introducciones —a los cuatro evangelios, a las epístolas católicas, a la literatura relacionada con el Apocalipsis—; traducción corregida en diversos pasajes. En cuanto al AT. la traducción fue preparada por un grupo anónimo (los salmos fueron traducidos por un pro-

<sup>5</sup> *Sagrada Biblia*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 1525 págs.

fesor catedrático de lengua griega!) y corregida por S. Ausejo (el mismo que preparó el *Diccionario de la Biblia*, cfr. CyF., 19 [1963], pp. 127 s.). La base de la traducción fueron las versiones castellanas de uso secular, y versiones modernas, nacionales y extranjeras. Del mismo autor son las introducciones; las notas no sabemos a quién atribuir las. Comenzando por ellas, más parecen llenar un requisito legal (el Derecho Canónico) que ilustrar el texto en su contenido teológico. Son demasiado sobrias y secundarias. Las introducciones son un poco demasiado tradicionalistas (Jeremías autor de las Lamentaciones, etc.) o pobres (introducción a los salmos); mejor es la introducción a Daniel. En el texto bíblico están introducidos numerosos paralelos —es un acierto—: pero el aporte de la literatura ugarítica casi no es utilizado (Salmo 68,9; Jueces 5; Ex. 15,2). Nos hacemos cargo de la dificultad de una obra tan monumental —traducción, notas, introducciones—, y apreciamos el esfuerzo de los autores y de la editorial; pero frente a tales publicaciones nos preguntamos ¿será realmente para bien del pueblo cristiano? Con una Biblia de este tipo, ¿aumentaremos el conocimiento y el amor a la Escritura? Y, yendo más a fondo, ¿es posible una traducción castellana para España e Hispanoamérica, sobre todo Argentina y Uruguay?

De todos conocida es la valiosa contribución aportada a la Escritura, sobre todo al AT., por la arqueología. De una manera especial, la literatura se ha visto enriquecida con aportes de incalculable valor. En 1942 publicaba A. Heidel los poemas babilónicos de la creación. El c. I, previa introducción, presentaba el conocido poema Enuma Elish; el c. II, algunos fragmentos de otros poemas babilónicos relativos a la creación; el c. III, los paralelos del AT. Pocos años después, en 1946, publicaba un complemento de su obra anterior, con el título Gilgamesh y los paralelos del AT. Los c. I y II contenían la traducción del famoso poema, con notas e introducciones. Los c. II y IV analizaban los paralelos entre dicho poema y el AT., sobre todo en lo concerniente a las ideas sobre la muerte y la supervivencia. El éxito alcanzado por estas publicaciones exigieron una reedición, en 1949 para la segunda obra, en 1951 para la primera. En 1963 aparece una reimpresión de ambas<sup>6</sup>. Lamentablemente, ni el texto ni la bibliografía presentan variantes en relación con la segunda, y quizá con la primera edición. Con esto, el valor de las dos publicaciones ha decrecido notablemente, ya que en los últimos decenios la literatura sobre dichos poemas ha sido abundante. Como muestra, podemos citar el elenco bibliográfico de *Bíblica*, 41 (1960), nn. 3197-3204, y 42 (1961), nn. 2542-2551.

Como haciendo eco al libro de Vorgrimler, que encabeza este boletín,

<sup>6</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, University of Chicago Press, 1963, IX-153 págs.; *The Gilgamesh epic and Old Testament Parallels*, University of Chicago Press, 1963, 269 págs.

publica P. Grelot, un voluminoso estudio sobre el *Sentido cristiano del AT.*<sup>7</sup>, con el intento de colmar algunas lagunas en el campo de la teología moderna —cuál es el lugar del AT. en el plan de salvación y cuál su consistencia propia en una síntesis teológica (p. 34)— y disipar el mal-estar que existe, a veces, entre teólogos y exegetas (p. VI). El esquema del libro es simple: una especie de introducción, el tratado propiamente dicho, las conclusiones. La primera parte (p. 4-88) es un inventario de las fuentes y su historia. Expone sucesivamente lo que el NT. dice del AT., y el desarrollo del problema del AT. en la teología cristiana, antigua, medieval, moderna. En esta visión sintética utiliza Grelot, con profusión, a los historiadores del pensamiento cristiano, pero elabora una opinión personal y la justifica. Las afirmaciones tradicionales de la fe-Cristo presente en todo el AT.; el AT. figura del NT.; el NT. oculto en el AT. y éste, a su vez, manifestado en el NT.—, todas estas verdades cristianas fundamentales deben tener un contenido concreto en su fondo, y un sentido para el cristiano moderno. En una segunda parte —el tratado del AT. propiamente dicho (p. 89-403)— emprende el autor la tarea de analizar los textos, y determinar, por medio de una rigurosa investigación histórica y literaria, de qué manera puede Cristo estar presente en el AT. Su pensamiento avanza en círculos concéntricos. Un primer capítulo introductorio (p. 91-124) desarrolla la naturaleza del plan salvífico y sus etapas históricas, sobre todo la primera (Adán-Abraham). Penetra luego más adentro (pp. 125-165), partiendo de una observación fundamental: la actividad religiosa vivida en el AT. es ya una actitud teológica suscitada en el hombre por la revelación de Dios en Cristo, según sus tres dimensiones fundamentales, fe, obediencia a Dios, esperanza. De este modo el pueblo de Israel vive ya, de un modo imperfecto y oscuro pero real, algo de la fe y salvación en Cristo. Una vez sentado este principio, Grelot, apoyado en las sólidas bases de la ciencia histórica y del análisis literario, pasa a determinar cuáles eran las actitudes y reacciones de Israel frente a: las instituciones (AT. considerado como ley, pp. 167-247), a los hechos y personajes (AT. considerado como historia pp. 249-326, y como promesa pp. 327-403). Son tres capítulos consagrados al estudio positivo, siguiendo las exigencias de la crítica moderna. Estos estudios, comenta J. Guillet en su crítica, no se presentan como originales, y ofrecen, sobre todo, una síntesis de los elementos esenciales de la religión de Israel; pero inspirados por el sentido muy exacto del conjunto y de los matices, apoyados por una documentación al día, presentados con inteligencia lúcida y con modestia, constituyen síntesis parciales que se convierten en valiosas *actualizaciones* de numerosas cuestiones. La última parte, que podríamos llamar conclusión del tratado (pp. 405-500),

<sup>7</sup> P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée, Tournai, 1962, 540 págs.

recoge, en una síntesis, elementos ya analizados, para considerar, primero, en un su conjunto, el problema de la interpretación cristiana del AT., poniendo de relieve la situación actual de la exégesis y proponiendo algunos elementos de solución. Se ocupa luego de la clásica cuestión de los sentidos de la Escritura. Termina la obra con varios índices: de autores citados, de materias (que nos da una idea de la variedad y riqueza de los temas tratados), y de citas bíblicas. Así finaliza la magnífica síntesis lograda por Grelot, síntesis que comporta un enorme bagaje de conocimientos (crítica bíblica y oriental, teología patristica y medieval, elaboración sistemática de los problemas), y por lo mismo no permite un desarrollo exhaustivo de los temas tratados. El autor es conciente de esta limitación, y por eso nos advierte que el volumen no es más que un esbozo del tratado ideal que cada uno puede soñar. Se podrá estar en desacuerdo con algunas afirmaciones, con el desarrollo demasiado prieto de algunos temas, con la disposición del material que obliga a repeticiones enfadosas; pero nadie podrá desconocer los méritos de esta obra que abre una nueva época y será una fuente de inspiración e información para futuros trabajos de investigación.

Otra obra muy apreciable sobre el AT. es la de A. Deissler, *El Antiguo Testamento y la exégesis católica moderna*<sup>8</sup>. Sin tener la profundidad de Grelot, Deissler sabe aprovechar los progresos de la exégesis, poniéndolos al servicio de la acción pastoral. Su libro encabeza una nueva serie presentada por la editorial Herder con el título *Escritos actuales para la Pedagogía religiosa*. Su finalidad es continuar orgánicamente la obra realizada por el catecismo (CyF., 13 [1957], pp. 220 ss.), que insiste, para los cursos inferiores de primaria, en la instrucción religiosa. Con tal orientación han surgido nuevos trabajos metódicos. El planteo de la nueva serie es presentar los principios teológicos y pedagógicos, en la nueva configuración de la materia catequética, extendida ahora hacia nuevas regiones de la pedagogía religiosa. En esta serie tienen también cabida el nuevo círculo de problemas planteados por la exégesis bíblica actual, encuadrándolos en un orden sistemático. Tal es el tema tratado por Deissler, cuyo librito sobre los 41 primeros salmos (CyF., 19 [1963] p. 544) fue recibido con verdadero interés y aprobación. La obra que comentamos, distribuida en tres partes estrechamente ensambladas, da comienzo con una ubicación histórica de la encíclica *Divino Afflante*: determinación de su importancia y de sus directivas esenciales, a través de citas y comentarios oportunos. En esta introducción se pone de relieve el papel asignado, por Pío XII, a la investigación crítica de las características del autor —lugar de origen, época, etc.— y a los géneros literarios. Con esto queda trazado el camino para la segunda y tercera parte,

<sup>8</sup> A. Deissler, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, Herder, Freiburg, 1963, 127 págs.

que tendrán por objeto los autores y los géneros literarios respectivamente. En la segunda parte observa Deissler que el problema de la individualidad propia de cada autor queda relativizado desde un punto de vista dogmático, ya que Dios es autor principal de la Escritura (esto no atenua la importancia del problema que gravita en la comprensión del sentido literal), y desde el punto de vista exegético, dada la idea que tenían los hebreos sobre la confección de un libro (el libro no es la resultante de una composición instantánea y mecánica, sino el fruto de una tradición —oral o escrita— abierta, en el correr de la historia, a nuevos agregados y aun correcciones). Hechas éstas y otras precisiones, pasa el autor a examinar la personalidad de los distintos autores sagrados (p.30-54). Siguiendo el método de exposición escogido, comienza Deissler la tercera parte con una cita de Pío XII sobre la injusta objeción de que nada se puede agregar, en exégesis, a lo realizado en la antigüedad. Se habla mucho del sentido literal, pero es imposible descubrirlo sin un estudio cuidadoso de la forma expresiva elegida por el autor sagrado. La exégesis católica ha ido poniendo al descubierto la inmensa gama de géneros literarios que emplearon los escritores sagrados, conforme a su mentalidad hebrea y semita (no a la nuestra, heredera de Grecia). Mucho interés ofrecen los ejemplos presentados por el autor para mostrar las modalidades generales de pensamiento y expresión hebreas (pp. 62-67). A continuación (pp. 68-124) analiza más en particular los diversos géneros literarios del AT. En síntesis, una obra de alta divulgación en la que su autor se presenta con todo lo positivo de un especialista y de un fino espíritu, ameno y culto. Esperamos ver pronto la traducción castellana de esta obra.

Si pasamos a los diversos libros del AT., nos encontramos con el librito de F. Asensio *El Exodo: Dios en medio de los suyos*<sup>9</sup>, muy interesante para una lectura espiritual. El episodio bíblico es trascendental en toda la historia de la salvación, y Asensio quiere explotarlo siguiéndole paso a paso, tomando el relato al pie de la letra y desentrañando su contenido simbólico, religioso, teológico. Lo hace muy bien. Desde el punto de vista crítico, no parece poseer la problemática moderna, o quizá no la utiliza. De conocerla o utilizarla, hubiera podido valorar aspectos del mensaje, muy ricos y elocuentes. Por ejemplo, no tiene en cuenta la evolución cultural de algunas tradiciones (vgr. la Ley), ni el nuevo enfoque de la alianza, del cual resulta un panorama teológico muy distinto. Lo que Asensio sugiere no está mal, pero está incompleto. El lenguaje es atractivo, se deja leer. Por eso mismo hubiera podido presentar de una manera sencilla y atractiva las conclusiones de un crítica moderna más profunda.

<sup>9</sup> F. Asensio, *El Exodo: Dios en medio de los suyos*, Sal Terrae, Santander, 1963, 178 págs.

Con el título *Palabra de Dios y experiencia humana*, publica O. Loretz un comentario a los libros de Jonás, Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés<sup>10</sup>. Introducción sobria, texto y comentario por versículos, observaciones finales, son las articulaciones de cada libro. Notas, siglas e índice de citas bíblicas, cierran la obra. El libro merece nuestra atención. Loretz ha publicado artículos serios sobre filología, y conoce muy bien los trabajos arqueológicos actuales. Las notas son, en general, muy interesantes e instructivas. El comentario breve y enjundioso. En la explicación de Jonás insiste con acierto en el *midras*, etc. La bibliografía es notable y precisa. Rut está muy bien trabajado, insistiendo en la idea central de la elección de David. Conoce la bibliografía actual y los paralelos orientales. Menos logrado parece el Cantar de los Cantares; pero este defecto es equilibrado por las numerosas y oportunas notas (hasta 166, con bibliografía hasta 1963). Detalles filológicos, literarios o histórico-culturales muy interesantes (en la nota 132 p. 206, se le escapa el sugestivo trabajo de O. Schilling, *Das Mysterium Lunae und die Er-chaffung der Frau*, cfr. la reseña de S. Croato en Rev. Bibl., 25 [1963], pp. 225 s.). No parece conocer a A. Feuillet en su nuevo comentario.

La renovación litúrgica, el progresivo interés del pueblo cristiano por la Escritura, sobre todo por los salmos (¿será la influencia de la salmodia de J. Gelineau?) configuran un ambiente muy semejante al que impulsó a S. Agustín a escribir sus *Explicaciones a los Salmos*, que han gozado siempre de una preferencia entre los fieles. La BAC reproduce hoy el texto latino original, acompañado de la versión castellana hecha expresamente para esta edición por Balbino Martín Pérez, con una extensa y documentada introducción a cargo de José Morán<sup>11</sup>. De más está ponderar la riqueza del comentario agustiniano. La densidad escriturística y teológica, la claridad y unción con que se explican el sentido literal y las aplicaciones espirituales del texto sagrado, la actualidad de la orientación práctica que imparten, ofrecen al lector moderno un veneno de enseñanzas exegéticas y espirituales. Queremos también poner de relieve el valor de la introducción, que en casi ochenta páginas plenas de erudición reconstruye el marco histórico en que fueron escritas las *Explicaciones*, y la fluidez y riqueza de la traducción. La impresión tipográfica es excelente.

Más modesto es el intento de M. García Cordero en el *Libro de los Salmos*<sup>12</sup>, edición bilingüe con el texto latino del Instituto Bíblico, y, el castellano de la Nacar Colunga. La obra viene a ser una edición de bol-

<sup>10</sup> O. Loretz, *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet*, Herder, Freiburg, 1963, 223 págs.

<sup>11</sup> S. Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, I, BAC, Madrid, 1964, 780 págs.

<sup>12</sup> M. García Cordero, *Libro de los Salmos*, BAC, Madrid, 1963, 513 págs.

sillo del comentario del mismo autor en la colección *La Biblia comentada*, t. IV, *Los Salmos*. Contiene: una breve introducción, donde se ignoran importantes estudios actuales (en la formación de los salmos se desconoce o no se utiliza la obra de Drijvers, (cfr. CyF., 19 [1963], pp. 209 s.); sigue el texto bilingüe con notas muy buenas, a menudo excelentes y de mucho provecho espiritual; pero ignoran numerosos problemas, sobre todo de la *Traditionsgeschichte*. La bibliografía de la pág. 21 es muy pobre.

En el comentario al libro de Vorgrimler, antes reseñado, hicimos nuestras unas reflexiones de St. Porubcan sobre la necesidad de un estudio orgánico y general de la teología bíblica del A. y NT. Respondiendo al propósito de llenar este vacío, St. Porubcan había publicado un estudio soteriológico del AT. con el título *El nuevo Pacto en Is. 40-66* (CyF., 15 [1959], p. 410). Continúa, hoy, su estudio soteriológico con la publicación de *El pecado en el AT.*<sup>13</sup>. El autor ambiciona llegar a un estudio sintético de la soteriología del AT. Tal estudio debe ser preparado por una serie de monografías sobre los principales puntos en los que basa el plan soteriológico en el AT.: la idea de pacto, el problema del pecado, la escatología, etc. (p. XIII). Tres partes articulan el voluminoso estudio: vocabulario, naturaleza del pecado, historia del pecado. La primera parte es un estudio exhaustivo donde Porubcan parece depender demasiado de Koehler. Los paralelos orientales en el léxico figuran (no siempre) sólo en la segunda parte. La división de la obra, tal como ha sido concebida, impone una repetición molesta e inútil del vocabulario en la primera y segunda parte. Los dobles constantes (inglés-hebreo) hacen un poco pesada la lectura. A la luz de la terminología, se pasa a estudiar la naturaleza del pecado. La bibliografía para el tema del pecado en los pueblos vecinos (pp. 126-134) es de segunda mano e incompleta. Un poco atrasada en lo que se refiere a Ugarit, que prácticamente no aparece sino en la pág. 130, nota 17. En cuanto al pecado en Israel, sigue un orden lógico, que es menos objetivo o por lo menos resulta poco útil, a pesar de ser muy claro. La lectura tropieza con un fárrago de citas y transcripciones hebreas (bastaría citar sólo las palabras-claves). Mucho más productiva es la parte II (pp. 404-585), que sigue el desarrollo del tema del pecado. Interesante es la reflexión de las pp. 418 ss. sobre el pecado en Gén. 2-3: transgresión, desobediencia de un mandato explícito, sólo que hubiera podido ubicar mejor el texto en la época. Un poco pobre es el tratado de la alianza sináptica, especialmente la parte del Decálogo (pp. 453 ss.), donde no se tiene en cuenta la problemática moderna, ni la ubicación de las tradiciones. Mucho mejor tratado está el pacto de Yavé con David (pp. 465 ss.). Un apéndice se ocupa brevemente (pp. 589-598) del pecado en el judaísmo postbíblico. Índice de autores y detallado índice de

<sup>13</sup> St. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, Herder, Roma, 1963, 631 págs.

citas bíblicas ponen término a este magnífico estudio de St. Porubcan. Pese a las observaciones que hemos hecho, con la intención de mejorar la obra en sus próximas ediciones, apreciamos en toda su magnitud el valor de una contribución tan valiosa como la prestada por el autor.

Pasemos al NT., donde nos encontramos con obras de interés general. La primera es de un autor conocido, I. Hermann, quien nos tiene acostumbrados a trabajos bien elaborados, profundos y fundamentados, a la vez que originales en sus juicios y consecuencias: con el llamativo título de *Experimento con la fe*<sup>14</sup>, nos ofrece ahora un comentario de teología bíblica sobre este tema. No pretende aclarar una concepción de la fe desde la perspectiva de la Escritura, sino más bien —diríamos— su intención es presentar el *Sitz in Leben* bíblico, pero a la vez concreto y real de este tema. En seis capítulos va exponiendo esta perspectiva del acto de fe. Comenzando con una exposición de la relación entre predicación y fe, ubica el íntimo y personal sentido del kerigma apostólico; basado no tanto en la consideración de dicho mensaje como simple pregunta o interrogante ocioso, sino como respuesta viviente de la fe en el Kyrios. El capítulo siguiente expone la fundamentación o vehiculización de la fe del creyente: el paso de testigo a testimonio. Los capítulos tres y cuatro —fe personal y fundamentos intelectual-existenciales— están ocupados por reflexiones o búsqueda de definiciones, en que el acto de fe, tal cual nosotros lo experimentamos, se sobrepone y configura en el de la fe apostólica. Los dos capítulos finales están dedicados al desarrollo de temas que enriquecen ampliamente su perspectiva bíblica y personalista del acto de fe: la fe indirecta, donde presentando las relaciones entre fe y obrar, converge Hermann en el tema de la fe en la Iglesia, elaboración final que partiendo de la actitud de fe de los primeros discípulos corrobora nuestro creer u obrar prácticos. Estamos por tanto ante una rica síntesis, a la vez que fundamentación teológico-bíblica de nuestra actitud y proceder de fe concreto; donde la perspectiva del autor, desarrollada en *Kyrios und Pneuma* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 162), de una experiencia del encuentro con Cristo, se ve ahora realzada con su presente experimentar en la fe. *Nosotros creemos porque amamos*: estas palabras de Newman, que sirven de portada al trabajo de Hermann, nos sitúan ya desde el comienzo en su perspectiva tanto pastoral como bíblica, que constituyen las preocupaciones fundamentales del autor.

Toda la problemática acerca de la existencia histórica de Jesús ha sido retomada por dos autores que se completan mutuamente. Uno es E. Neira, en el libro titulado *Una lógica del problema de Jesús*<sup>15</sup>. Plantear científicamente en sus verdaderas dimensiones históricas el hecho

<sup>14</sup> I. Hermann, *Das Experiment mit dem Glauben*. Ein bibeltheologischer Gesprächsbeitrag, Patmos, Düsseldorf, 118 págs.

<sup>15</sup> E. Neira, *Una lógica del problema de Jesús*, Fax, Madrid, 1963, 268 págs.

cristiano, es una tarea científica digna de ser intentada, y una ayuda oportuna a más de un hombre contemporáneo en su recorrido mental hacia este encuentro personal con Dios en Cristo (p. 15). En este contexto se sitúa la obra de J. Guitton (*Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 185 ss., con la crítica a dos de sus obras principales). El libro de Neira entresaca de las obras, de marcado tipo literario, de J. Guitton, esos elementos dispersos de una lógica religiosa para nuestro tiempo, los organiza sistemáticamente y los aplica luego con rigor científico al proceso de discusión del problema de Jesús (p. 18). El itinerario mental es el siguiente: una introducción encuadra el estudio recorriendo las posturas humanas, sobre todo en los dos últimos siglos, acerca del problema de Jesús (pp. 25-50); una primera parte —Principios de metodología— recoge y organiza los elementos de una metodología religiosa dispersos en las obras de Guitton (pp. 51-88); la segunda parte (pp. 89-124) y la tercera (pp. 125-244) aplican esta lógica de la religión al problema de Jesús. Se atiende, primero, a la objetiva comprobación del hecho histórico, del Dato de Jesús; luego, a su recta interpretación por una filosofía razonable (pp. 18 s.). Un epílogo (pp. 247-250) insinúa la aceptación del misterio de Jesús, por la fe. Por lo general, el autor se limita a estar de acuerdo, aceptar, transcribir (organizar) las ideas de Guitton. Lo original, en el contenido, consiste en la abundancia de ejemplos o la aplicación de lo insinuado por Guitton (pp. 136-152; 180-208). Se apoya principalmente en *Le problème de Jésus*, t. I, y *Jésus*; pero no aprovecha la fenomenología del testimonio y las dos aplicaciones concretas de Guitton en *Le Problème de Jésus*, t. II (sólo hace referencia en una nota de la p. 243). Podría haber sido más conciso en algunas partes de la obra (v.gr., pp. 28 s.). La bibliografía final sobre las obras de Guitton y las auxiliares es muy buena, pero observamos una inexactitud: en la obra castellana *El problema de Jesús*, sólo se ha traducido una pequeña parte del t. I y casi todo el t. II de la obra *Le problème de Jésus* (*Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 185 s.).

Para responder al problema de Jesús se empleaba hasta no hace mucho un método coherente con los prudentes principios de la crítica histórica. Se planteaba primero el problema de la autenticidad: debían ser atribuidos a tal autor, fechados en tal época. Luego se procedía a demostrar su historicidad. La crítica externa (documentos de historia profana, tradición primitiva de las Iglesias, etc.) y la crítica interna (fuentes utilizadas por los autores, coherencia y trascendencia del relato, comparación con los apócrifos, etc.) demostraban que los evangelios emanan de autores sinceros y bien informados. Pero los cambios producidos en los métodos de la crítica literaria hacen hoy día insuficiente esta prueba tradicional. Muchos espíritus perciben que el problema de la historicidad debe plantearse en términos nuevos (cfr. C. Martini, *Adumbratur quomodo complenda videtur argumentatio pro historicitate evangeliorum synop-*

*ticorum*, VerbDom., 41 [1963], pp. 3-10; X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire*, en *Introduction à la Bible*, t. II, pp. 322-337). Era ya tiempo de que un especialista informado en la investigación moderna, y poseedor de un método probado en trabajos personales, nos diera el fruto de sus reflexiones en una síntesis destinada al gran público. Esto lo ha hecho X. Léon-Dufour en un libro destinado a tener gran repercusión: *Los evangelios y la historia de Jesús*<sup>10</sup>. Podríamos decir que es la maduración plena de lo que germinalmente estaba contenido en el artículo antes citado de la *Introduction à la Bible*. Una amplia introducción (pp. 11-35) nos va situando en la perspectiva del estudio, cuyo itinerario, tal como lo expone el autor (p. 35), es el siguiente: 1) constituyendo la regla de fe evangélica, los cuatro evangelios fueron, primero, considerados en bloque (el evangelio cuadriforme según Ireneo). A esta presentación de la tradición se añade, desde el punto de vista moderno, una investigación sobre los materiales contenidos en los evangelios; 2) un estudio separado de cada evangelio nos permite precisar el género literario *evangelio*, y apreciar, con la ayuda de la crítica interna, en qué sentido pueden considerarse históricos; 3) en fin, remontando hasta la tradición evangélica, anterior a la composición escrita de los evangelios, un estudio sumario del medio donde esta tradición se formó nos hará precisar qué confianza merece desde el punto de vista histórico, y cuál es su fuente primera. Llegado aquí —este es el último paso—, el historiador puede esbozar un retrato de Jesús de Nazaret, partiendo de una crítica histórica de las tradiciones. El mismo autor nos advierte que su obra no es técnica, no está destinada a especialistas, pero se apoya sobre resultados científicos recientemente adquiridos. Muchas afirmaciones son aún hipótesis, cuya última prueba no puede ser ofrecida al lector. Nosotros añadimos que la obra de Léon-Dufour contiene: una prueba que satisface a los planteos modernos, abre nuevos caminos para entender el evangelio; y da un método para la lectura y la crítica de los evangelios. El libro muestra que una crítica exigente y sin prejuicios puede ser aplicada sin detrimento, más aún, con provecho de la fe. En el curso de la obra nos permite posar una mirada nueva sobre el evangelio, su espíritu, sus orientaciones doctrinales, y el camino original que nos ofrece para buscar a Cristo. Muchas veces nos hace aprovechar la investigación que arroja una luz nueva sobre el texto o relato, o nos proporciona una indicación breve, precisa, sobre el punto de vista de la exégesis actual acerca de un pasaje del evangelio; otras veces nos provee de explicaciones suficientes para evitar una dificultad o no descuidar un dato interesante (véase el índice de citas evangélicas). Sobre todo nos ofrece un espíritu y un método que hace valer las exigencias de la crítica sin sacrificar nada de la inteligencia plena que de Cristo tienen los testigos acreditados por el

<sup>10</sup> X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'Histoire*, Du Seuil, 1963, 326 págs.

Espíritu Santo (cfr. la crítica de J. Delorme, AmCl. [1964], pp. 129-137). La bibliografía, abundante —sin ser exhaustiva—, permite verificar las afirmaciones del autor, o asegurar una base sólida a quien desea caminar sobre seguro. Un índice de materias, y otro de citas, epilogan la obra.

C. H. Dodd, autor del estimado comentario *The Interpretation of the Fourth Gospel*, complementa su valioso estudio sobre el cuarto evangelio con una obra monumental titulada *Tradición histórica en el cuarto evangelio*<sup>17</sup>. Es un estudio detallado y paciente del material preevangélico subyacente al texto del evangelio juanino. El autor divide su trabajo en dos partes. En la primera, examina el material narrativo del evangelio (relato de la pasión, ministerio, textos relativos al Bautista y a los discípulos); en la segunda, los discursos y diálogos. Dodd juzga poco probables las diversas hipótesis que en el cuarto evangelio hallan cierta dependencia de uno o más sinópticos. Por el contrario, su análisis microscópico lo lleva a descubrir una tradición muy antigua, independiente de los sinópticos, que contribuye a un mejor conocimiento de los hechos históricos de Jesús. Esta conclusión queda avalada por una convergencia de conclusiones probables sobre la base de fenómenos constantes observados y estudiados en el curso de toda la obra. Esta tradición es oral, originada en un medio arameico, probablemente al sur de Palestina, y se remonta a los comienzos del cristianismo. De su carácter arameico encontramos huellas en todo el evangelio (aunque no todo semitismo es índice de una tradición subyacente, ya que puede ser consecuencia de la lengua nativa del autor). Pero cuando en pasajes del cuarto evangelio muy semejantes a los sinópticos hallamos términos arameicos, ausentes de éstos, el hecho es muy sugerente. Esta tradición revela, además, características judeo-cristianas (alusión frecuente a creencias judaicas, puntos de contacto con la tradición judía, ciertos datos de la pasión difieren de los sinópticos pero concuerdan con el tratado *Sanhedrín*). La obra de Dodd es el fruto de muchos años de investigación. Algunas conclusiones particulares podrán ser discutidas o rechazadas; pero, en su conjunto, no podrán ser ignoradas por ningún intérprete de San Juan. Al final, un detallado índice de citas bíblicas y apócrifas, más un breve índice de autores.

El trabajo de traducción bíblica toma un auge cada vez mayor en territorios africanos de habla francesa. Vista la favorable acogida dispensada a la edición inglesa de la guía para traducir el evangelio de Marcos, miembros de la Alianza Bíblica Universal han promovido la traducción francesa de la obra a cargo de M. Weber. El fin de esta obra cuyo título es *Manual del Traductor para el Evangelio de Marcos*<sup>18</sup>, es

<sup>17</sup> C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1963, 453 págs.

<sup>18</sup> R. G. Bratcher - E. A. Nida, *Manuel du traducteur pour l'Évangile de Marc*. Auxiliaires pour Traducteurs préparés sous les auspices de l'Alliance Biblique Universelle, v. II, 1963, XVIII-542 págs.

ofrecer una ayuda a los que están empeñados —sobre todo misioneros— en la traducción de la Biblia. El arte de la traducción se funda en dos virtudes y una técnica: un conocimiento íntimo de la lengua a la que se vierte; una comprensión perfecta de la lengua original; un método de transmisión de los conceptos, imágenes, etc., de una lengua a la otra (p. VII). El presente volumen difiere de los comentarios en que se ciñe estrictamente a los problemas que interesan al traductor, sin mezclar estos elementos con otros teológicos, históricos, homiléticos (como lo hacen los comentarios); además, mantiene en la información una objetividad indispensable para no inclinar la opinión del traductor a una u otra interpretación (p. VIII). La obra ha sido concebida en dos partes: la primera, escrita por R. G. Bratcher, consiste en notas relativas al texto y a la puntuación; además trata la exégesis. La segunda, redactada por E. A. Nida, estudia las maneras cómo los diversos sentidos de un término pueden ser vertidos en otras lenguas (pp. XI s.). En la práctica, se sigue este itinerario: versículo entero en texto francés, tomado de la Versión Segond revisada (de 1962); enseguida —cuando hay lugar para ello— las lecciones variantes (se toma como base la 24ª edición de Nestle, pero se presta atención a las variantes del *Textus Receptus*); a continuación, las notas exegéticas, breves, objetivas y bien documentadas, indicando cuál es la opinión más corriente (el texto griego está ofrecido en una transcripción); por último, la traducción, donde se plantean problemas de vocabulario y sintaxis. Esta parte es indispensable para las traducciones en lenguas que no son indoeuropeas (no lo es tanto, cuando se trata de lenguas indoeuropeas, pp. X s.). El material para esta parte ha sido tomado de distintas fuentes: 1) *The Bible Translator*, que contiene una gran variedad de problemas y soluciones concernientes a la traducción, reunidos en el curso del último decenio; 2) notas tomadas en los mismos países por E. Nida y sus colegas que han controlado la traducción en más de 150 lenguas; 3) el intercambio con los mismos traductores, que han expuesto sus dificultades y soluciones; 4) los trabajos de las conferencias de traductores; 5) muchos ejemplos de traducciones en diversas lenguas de Indonesia, suministrados por Van der Veen (p. XIII). Lo que hemos expuesto nos da una idea del rico material pacientemente reunido en este *Manual*, que si va dirigido, con preferencia, a los que traducen la Biblia a lenguas que reflejan culturas muy diversas, contiene también enseñanzas útiles para las traducciones en lenguas indoeuropeas. Las formas y los principios fundamentales de toda comunicación real —base del trabajo de traducción en cualquier lengua—, han sido respetados cuidadosamente y ampliamente ilustrados. Cerrando la obra encontramos diversos índices: citas bíblicas, lenguas, obras más citadas, que prestan buenos servicios.

Del 25 al 30 de septiembre de 1961, se tuvo en Roma, con motivo del XIX aniversario de la llegada de Pablo a esta ciudad, el primer con-

greso internacional de los estudios paulinos, segundo congreso internacional de especialistas de Sagrada Escritura. La participación de más de 300 congresistas, la mayor parte técnicos en la materia, es un dato muy significativo. Conforme a las promesas hechas entonces, acaba de aparecer, en dos volúmenes, la publicación de las actas, que contienen siete conferencias y noventa y siete comunicaciones<sup>19</sup>. Ellas nos muestran las líneas de fuerza del pensamiento paulino católico contemporáneo. Tres son los centros de interés: el cristiano, Cristo y la Iglesia. Sobre *Cristo* señalemos los trabajos de De la Potterie, Garófalo y Schlier. En cuanto a la *Iglesia*, es muy significativa la preocupación ecuménica (ocho trabajos sobre el problema de la unidad, la actitud de S. Pablo frente a Israel, su cuidado de eliminar las disensiones en las comunidades cristianas). Los estudios sobre el *cristiano* siguen dos direcciones: justificación y salvación, pastoral paulina y solicitud por formar al cristiano. Entre los trabajos, al margen de estas tendencias, citaremos el de W. Grossouw, *Desarrollo de la teología paulina en sus líneas principales*, el más vasto intento de síntesis sobre la materia. Considerando los resultados desde otro ángulo, es interesante comprobar (cfr. M. Zerwick, *VerbDom.*, 39 [1961], pp. 201 s.) que más de la cuarta parte de las comunicaciones se ocupan de teología bíblica; con frecuencia se manifiesta un especial interés por la relación teológica y literaria del epistolario paulino con el AT.; no se descuida el estudio de textos particulares o de términos importantes del vocabulario paulino; se advierte un especial interés por la *Carta a los romanos* (más de quince comunicaciones); también mantiene un lugar relevante la historia de la interpretación y la literatura patristica; apenas asoma la crítica textual; la literatura de Qumran, inesperadamente, pierde mucho terreno; las cuestiones de genuinidad, tiempo, lugar de las cartas, apenas encuentran eco. En resumen, las actas son un venero de inapreciable riqueza exegética y teológica.

Las obras que ofrecen una *puesta al día* de los estudios neotestamentarios, van logrando muy buena acogida en el público y constituyen un éxito editorial. Esto ha ocurrido con el libro de J. Dupont, *Les Sources des Actes: Etat de la question* (Desclée de Brouwer, 1960) y con el de P. H. Menoud, *L'Évangile de Jean, d'après les recherches récentes* (Neuchâtel-Paris, 1947). Otro tanto sucede con el libro de R. Schnackenburg sobre *La teología del NT.*, acerca del cual ya informamos a nuestros lectores (*Ciencia y Fe*, 18 [1962], p. 469), y que hoy aparece en alemán<sup>20</sup>. No se trata sólo de una traducción. El estudio ha sido revisado, mejorado y puesto al día, tanto en el texto como en la bibliografía. Todos los

<sup>19</sup> *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, 1961, vol. I-II, Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1963, 538 y 627 págs.

<sup>20</sup> R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*. Der Stand der Forschung, Kösel, München, 1963, 159 págs.

capítulos han sido retocados: unos, con ampliaciones considerables (c. 3, kerygma y teología de la Iglesia primitiva; c. 6, teología del apóstol S. Pablo); otros, enfocados con distinta perspectiva (c. 4, mensaje y doctrina de Jesús según los sinópticos; c. 5, teología de cada sinóptica: antes estos dos capítulos formaban uno solo; c. 7, teología juanina). La obra de Schnackenburg ofrece a los estudiosos del NT. un compendio de su temática, problemática, resultados, principales corrientes de opinión, y abundante bibliografía.

Uno de los grandes progresos de la teología actual, obtenido gracias al movimiento kerygmático (sobre este movimiento, cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1957], pp. 216-219), es el haber tomado una conciencia más clara de su compromiso salvífico. No se trata de crear una segunda teología, con un objeto diverso, sino de reconocer de un modo efectivo el sentido salvífico que tiene la revelación, del que no puede prescindir la teología como ciencia. La obra de O. Kuss, *Interpretación y anuncio*<sup>21</sup>, que ahora presentamos, contiene algunas ponencias que presentó el autor en unos círculos de trabajo entre teólogos católicos y protestantes, y algunos artículos, que son el resultado de su actividad docente en la academia teológica de Paderborn. El espíritu con que llevó a cabo tal enseñanza —el mismo que inspira este volumen— es netamente kerygmático. La interpretación exegética del NT. se realiza —como lo dicen el título y subtítulo— en vistas a la predicación. Se tiene en cuenta el nexo recíproco entre ambas disciplinas. Desde el punto de vista católico, no es concebible una interpretación escriturística pura, totalmente prescindente de la predicación, ni una recitación mecánica de la palabra de Dios o una interpretación arbitraria de la Escritura en la predicación. Es necesario comprender el sentido de la palabra de Dios escrita, para lo cual ayuda la interpretación exegética. El contenido de la obra de Kuss fue publicado en diversas revistas u homenajes, y no ha sufrido ningún cambio —ni siquiera en la bibliografía— al ser insertados en la recopilación actual. Los temas desarrollados en los distintos trabajos —quince en total— son los siguientes: la exégesis como tarea teológica; Jesús y la Iglesia en el NT.; interpretaciones de diversas parábolas (grano de mostaza, doble comparación del grano de mostaza y la levadura); varios artículos acerca del bautismo (enseñanza anterior a S. Paulo, doctrina paulina y postpaulina, la misma a través del estudio de Rom. 6,5, el discutible carácter sacramental del bautismo de Juan Bautista); varios estudios de la Carta a los Romanos —el autor escribió sobre ella un valioso comentario— (acerca de los paganos y las obras de la ley, Rom. 2, 14 s.; sobre el poder del Estado, Rom. 13, 1-7); además, un artículo fundamental sobre la fe en las epístolas mayores, el tema del entusiasmo y el realismo

<sup>21</sup> O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung*, t. I, Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments, Pustet, Regensburg, 1963, XI-383 págs.

mo en Pablo (1 Cor. 12-14), la autoridad eclesiástica y el poder espiritual libre; los dos últimos se ocupan de la carta a los Hebreos —de la que hizo una traducción y comentario— (ideas teológicas fundamentales, su autor como pastor de almas). La suscita enumeración de estos trabajos muestra la riqueza de la obra de Kuss. Fiel a su propósito expresado en el título de la obra, emplea un lenguaje claro que hace fácil su lectura y comprensión. Al final un índice de citas (bíblicas, patrísticas, apócrifos), y otro de nombres.

El mismo carácter antológico tiene el libro de O. Cullmann, *La fe y el culto de la Iglesia primitiva*<sup>22</sup>, que reúne varias obras del autor, casi todas publicadas ya, en forma de folletos, tales como: la realeza de Cristo y la Iglesia en el NT.; las primeras confesiones de fe cristianas; el cristianismo primitivo y la civilización; el culto en la Iglesia primitiva; los sacramentos en el evangelio de San Juan; ¿qué significa la sal en la parábola de Jesús? Se insertan tal como fueron redactadas en el momento de su publicación —observación importante para juzgar de las referencias bibliográficas—. La colección presenta grandes utilidades para el estudioso. En primer lugar, pone en nuestras manos algunas obras muy estimables que ya se habían agotado, y otras —redactadas en diversas lenguas— aparecen en francés. En segundo lugar, su lectura es muy recomendable para la comprensión de las obras más voluminosas de Cullmann; y tiene entre manos una de gran envergadura, en la cual toma posiciones frente a las corrientes predominantes de la teología contemporánea; esa obra se referirá con frecuencia a los trabajos reunidos aquí. La razón de la renovada actualidad de tales trabajos es que, pese a su aparente dispersión, presentan una unidad fundamental. Estas páginas ponen de relieve que la historia de la salvación es esencial a la fe de los primeros cristianos, y no una forma mitológica a la cual es necesario encontrar un sentido existencialista, a fin de poder subrayar su significación profunda para el cristiano. Esta ha sido la preocupación constante de Cullmann, el eje de toda su concepción de la teología bíblica. Por esto mismo presentó siempre una tenaz oposición a la escuela de la *desmitologización* creada por R. Bultmann (sobre ella cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 499-506). Por discutibles que sean algunos elementos del engranaje de Cullmann (cfr. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* —antes reseñado—, p. 30; J. Frisque, *Oscar Cullmann*, Castermann, 1960, pp. 236 ss.) no se puede dudar de que la *Heilsgeschichte* es una categoría fundamental del pensamiento bíblico. La editorial Delachaux et Niestlé tomó la iniciativa de esta publicación, salvando las dificultades surgidas con las otras editoriales: por ello nuestro reconocimiento.

Pocos son los libros que reúnan los caracteres de *serio* y *piadoso*, cuan-

<sup>22</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte de l'Eglise primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963, 220 págs.

do tratan el tema de María en la Biblia. Esto lo ha logrado plenamente J. Cantinat —autor conocido en nuestra revista (Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 192)— con el libro *María en la Biblia*<sup>23</sup>. Su origen son una serie de artículos publicados en *La médaille miraculeuse*, completados luego con otros. Son treinta capítulos breves que forman un conjunto homogéneo y suficientemente completo para que se pueda representar a María tal como vivió en la tierra. La exposición es clara, sencilla, agradable para el público, llena de piedad sólida. El autor conoce muy bien los problemas exegéticos —a veces espinosos—, y utiliza, al pie de página, una documentación abundante en cantidad, y excelente en calidad. Una selección de libros y artículos reunidos al final, a modo de bibliografía, y los que van citados en las notas, sirven de soporte al texto, y franquean el camino para una información más detallada. Ojalá podamos contar pronto con una traducción castellana, para que sirva de alimento a las almas devotas de María.

También el campo de las meditaciones bíblicas (a su tiempo hemos hecho conocer algo de ello, cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 249; 19 [1963], p. 545) se ha visto enriquecido con la obrita de L. Soubigou, *Hacia la alegría de Dios*<sup>24</sup>. El autor no sigue el orden de los libros bíblicos, ni se propone comentar la palabra de Dios; ella es evocada constantemente en función de los diversos temas tratados. Estos temas adquieren una amplitud variable, y quedan agrupados en cinco partes. Un preludeo —meditemos en el avión— nos conduce ante el Señor. Luego los cinco grupos de meditaciones nos colocan sucesivamente ante la Majestad de Dios, en el misterio de Cristo, ante las exigencias de nuestra vocación filial, en el camino de la plegaria, al servicio del Maestro. Una nota bibliográfica inicial trata de situar este manojo de meditaciones en el conjunto de las obras ya publicadas por Soubigou. Es provechoso leerla.

A propósito hemos dejado para el final, la mención de dos colecciones bíblicas, cuyas características vamos a exponer. Con el título *Lectura espiritual de la Biblia*, apareció en 1962 una nueva colección alemana con rasgos bien definidos, siguiendo la línea de los comentaristas patrísticos y medievales, en los cuales la ciencia teológica corría pareja con el alimento espiritual (ver las reflexiones que hicimos comentando el libro de De Lubac sobre *La exégesis medieval*, Ciencia y Fe, 19 [1963], p. 113). En cambio, el tipo moderno de comentario exegético ahoga la lectura espiritual en una selva de erudición, o interrumpe continuamente la explicación, aunque más no sea para hacer la transición de un verso a otro. Se echaba de menos un comentario sobrio, claro, sencillo, montado sobre el andamiaje

<sup>23</sup> J. Cantinat, *Marie dans la Bible*, Mappus, Le Puy-Lyon, 1963, 237 págs.

<sup>24</sup> L. Soubigou, *Vers la joie de Dieu: Méditations à la lumière de la Bible*, Lethielleux, Paris, 1963, 192 págs.

muy disimulado de una sólida ciencia exegetica. Este ideal lo intentó *La Sagrada Escritura explicada para la vida* (colección alemana de la que hablamos en Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 466 ss.); pero no llegó a conformar, por mantener todavía la forma de un comentario. En cambio la nueva serie que hoy presentamos —están proyectados 28 tomitos que expondrán sólo el NT.— da un paso más adelante. Es mucho más breve y ofrece casi una lectura corrida del texto bíblico, versículo por versículo. Una breve introducción, rica en datos fundamentales, y una división más o menos detallada, sirven de encuadre orientador al escrito. Al final, las notas pocas y sobrias. Unas hojas adicionales —las mismas en cada tomito— señalan al lector, los pasos para una lectura fructuosa del texto bíblico: plegaria inicial, lectura pausada, reflexión, diálogo con Dios, entrega, acción. Estas páginas son un manojo de consejos atinados, de normas prácticas que orientan y disponen el espíritu para la lectura de cualquier pasaje bíblico. De esta colección hemos recibido *La primera carta a Timoteo*, de J. Reuss<sup>25</sup>, y la *primera de Pedro*, a cargo de B. Schwank<sup>26</sup>.

Hace algún tiempo venimos observando con simpatía los esfuerzos que realizan las *Ediciones paulinas* por fomentar el conocimiento y lectura de la Biblia. Estos esfuerzos se habían canalizado en una colección *Orientaciones bíblicas*, que al principio tuvo una presentación mediocre, y ahora ha sido notablemente mejorada. De los seis títulos, han llegado cuatro hasta nuestras manos: el de Ch. Hauret, *Los orígenes*<sup>27</sup> en una edición completamente renovada; el de T. Schwegler, *Prehistoria bíblica*<sup>28</sup>, traducida a pedido nuestro (ver nuestro comentario en Ciencia y Fe, 18 [1962], p. 466); el de L. Castellani sobre el *Apocalipsis*<sup>29</sup>, obra original sobre la que estamos preparando un comentario; L. Soubigou, *Cosmovisión teológica de San Pablo*<sup>30</sup>, cuyo propósito es procurar una primera iniciación de conjunto al pensamiento paulino, a través de sus principales temas: misterio de Cristo, ingreso en la Iglesia, la vida cristiana, escatología, testimonio de Pablo. Conocimiento profundo del pensamiento paulino y de las principales dificultades exegeticas. Exposición clara, en lenguaje asequible a todos.

<sup>25</sup> J. Reuss, *Der erste Brief an Timotheus*, Patmos, Düsseldorf, 1963, 104 págs.

<sup>26</sup> B. Schwank, *Der erste Brief des Apostels Petrus*, Patmos, Düsseldorf, 1963, 143 págs.

<sup>27</sup> Ch. Hauret, *Los Orígenes* (Gén. I-III), Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1964, 256 págs.

<sup>28</sup> T. Schwegler, *Prehistoria bíblica. Los orígenes del mundo según la Biblia*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1963, 285 págs.

<sup>29</sup> L. Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1963, 388 págs.

<sup>30</sup> L. Soubigou, *Cosmovisión teológica de San Pablo*, Ediciones Paulinas, 1963, 276 págs.

## TEOLOGIA

Nos ha llegado el volumen VIII del conocido *Lexikon für Theologie und Kirche: Palermo-Roloff*<sup>1</sup>. Como en ocasiones anteriores, señalaremos algunos de los temas más interesantes. *Pantocrator*, bíblica y artísticamente considerado, interesante para la historia de la espiritualidad cristocéntrica. *Papado*, tratado con bastante extensión, y que termina con una sistematización de su historia y su contenido especulativo: este artículo se completa con otros sobre temas relacionados con él, como la elección, etc. *Paraiso*, estudiado en la ciencia de las religiones y en la Biblia, antes de hacer (brevemente) su teología, pues sus otros aspectos han sido tratados en otros artículos. *Parasicología* tiene un artículo muy discreto, en un tema que se ha prestado a todo género de hipótesis científicas, que aquí se presentan brevemente. *Parresia*, es tratada casi exclusivamente desde el punto de vista bíblico (creemos que es uno de los términos más ricos y matizados de la teología espiritual y de su historia, cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 116-117; 18 [1962], pp. 500-502). *Pascua*, que aquí es tratada como el mayor sacramento del AT. (Passah), tratando la del NT. en *Ultima Cena. Pasión de Cristo*, muy extensamente tratada en su iconografía. *Pastoral* tiene artículos especiales para la medicina, la sociología, y la teología pastoral (que se completa en la *teología práctica*). *Patrología*, casi es un índice de todos los artículos que tiene en este Léxico, y por eso remite constantemente a ellos. Lo mismo podemos decir de *Pablo Apóstol*, con un párrafo relativamente extenso sobre su teología, en el conjunto y en sus detalles. *Persona*, se detiene más en el estudio histórico de su concepción, remitiendo, para su sistematización, a los otros artículos de antropología filosófica del término (al *Personalismo* moderno, tanto en filosofía como en teología, se le consagra un artículo especial, así como al tema, más psicológico, de la *personalidad*). *Pedro Apóstol*, cuya situación y significación en la Iglesia se trata más de propósito (llama la atención el espacio relativamente grande consagrado a su culto, junto con el de S. Pablo, en el arte: está implícito un nuevo argumento en favor de su significación histórica en todos los siglos). Interesante el artículo dedicado a *Parroquia*, precisamente por su teología y pastoral propia, obra de E. Walter. Siempre en la parte teológica, resalta el artículo sobre *Predicación*, en parte histórico, en parte sistemático. Lo mismo, más adelante, sobre *Predestinación*, *Sacerdocio*, *Primado*, *Justificación*, *Reino de Dios* (distinto de *Basilea*, que fue tratado antes, y de *Reinado*, que es tratado después: cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 518-519), *Religión* (dividido en varios otros artículos complementarios), *Arrepentimiento*, etc. En la parte

<sup>1</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg, 1963, 1367 págs.

más filosófica, la *Fenomenología* tiene su propio artículo, lo mismo que *Filosofía*, *Psicología*, *Psicoterapia*, etc. Como observa un crítico (cfr. Wort u. Wahrh., 18 [1964], pp. 399-400), es muy interesante, para el diálogo interconfesional, el que los artículos teológicos discutidos, hayan sido tratados por representantes de diversa confesión (cfr. *ibidem*, observaciones interesantes sobre la teología de K. Rahner, que constituye la tónica teológica —realmente reconfortante— de todo el *Lexicon*).

Bajo el título de *Dios en el mundo*<sup>2</sup>, los discípulos, colegas y amigos de Karl Rahner le ofrecen, al cumplir los 60 años de edad, el homenaje de 71 trabajos de primera mano, sobre temas teológicos, filosóficos, escriturísticos y científicos (en sus relaciones con la teología). Avala este trabajo una lista impresionante de cerca de 900 personalidades, cardenales de todos los continentes, arzobispos, obispos, teólogos protestantes y católicos, y personalidades científicas, que se han sumado al homenaje. Y como dice J. B. Metz, al ofrecer este homenaje, éste lo es porque significa que la semilla sembrada con tanto trabajo (y a costa de más de una oposición) por Karl Rahner, ya está dando sus frutos: la *inquietud teológica*, quinta-esencia del alma del homenajeado, y que lo ha hecho buscar nuevos caminos en casi todas las tesis teológicas tradicionales, es el espíritu de este homenaje, cuyos capítulos son otras tantas *puntas de lanza* que miran más el trabajo futuro que el ya realizado. El primer tomo, toca temas fundamentales de filosofía, teología y Escritura. El segundo tomo, dogmática y moral, religiones y confesiones, ciencias (del espíritu y naturales) en sus relaciones con la teología. Muchos de los capítulos son, como indicábamos antes, breves "quaestiones disputatae", que miran más al futuro de los temas que tratan, que a su presente o a su pasado. Cierra el homenaje, una *bibliografía* completísima de K. Rahner, con 887 títulos hasta enero de 1964 (incluidas las traducciones), y una *sistemización* de esa misma bibliografía. Para la consulta, además de la tabla de nombres citados, un registro de temas más importantes, y que no se notarían en la sola lectura de los títulos de los trabajos. No hay crítico que se anime a dar cuenta de todo lo que contiene este homenaje, porque la altura del homenajeado ha hecho que los participantes se hayan excedido a sí mismos; y como vamos a hacer un comentario aparte sobre la personalidad de K. Rahner —en el cual tomaremos como punto de partida el notable estudio de J. B. Metz, sobre la personalidad del homenajeado (pp. 5-13, en numeración fuera de serie)—, cerraremos esta reseña mencionando, como claro ejemplo de la altura de este homenaje, el trabajo de A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu* (vol. I, pp. 608-666), que a la vez manifiesta el influjo benéfico de Karl Rahner en la teología contemporánea (en este caso, en las zonas li-

mitrofes de dogma y exégesis) pues el autor se inspira en un artículo de K. Rahner (de 1961); y las ventajas de su método cuestionador, pues el autor también termina su estudio poniéndolo en manos, tanto de los dogmáticos como de los exégetas, para que respondan a las cuestiones que aún quedan planteadas.

L. Scheffczyk se ha encargado del fascículo sobre *Creación y Providencia*, del *Manual de Historia dogmática*, que dirigen M. Schmaus y A. Grillmeier<sup>3</sup>. En el primer capítulo estudia el tema en las fuentes de la revelación, o sea, en el Antiguo y Nuevo Testamento, hasta que esa revelación se fija en los *símbolos*. En el segundo capítulo, en la época de confrontación de la fe cristiana con la mentalidad greco-romana. En el tercer capítulo, su elaboración medieval, sobre la base de la metafísica escolástica. Y en el cuarto y último capítulo, la defensa que la teología hace del mismo, frente al naturalismo de la edad moderna. El autor no va más allá de comienzos de siglo, con la observación general de que la neoescolástica de entonces, más doctrinal y sistemática, no entra en la discusión —provocada por la exégesis crítica o las ciencias modernas— del alcance histórico del relato genesiaco; y que eso lo hará una nueva teología, estructurada kerigmáticamente, que tratará sobre todo de aprovechar los resultados positivos de los estudios crítico-bíblicos. Y este será, en lo que respecta al dogma de la creación, la característica de la teología del siglo XX.

Otro fascículo del mismo *Manual de historia dogmática*, sobre la *Eucaristía en la Edad media y moderna*, ha estado a cargo de B. Neunheuser<sup>4</sup>. Comienza con la doctrina eucarística en la Iglesia oriental, para pasar luego a la Occidental, donde comienza a elaborarse la doctrina de la transustanciación. Esta doctrina se elabora y sistematiza a lo largo de toda la Edad media, y se fija de tal manera que —de rechazo— provoca insatisfacciones, críticas y, consiguientemente, herejías por un lado e inseguridad por el otro. Entramos así en la época de la Reforma y del Concilio de Trento, para pasar luego, casi sin solución de continuidad, a la Edad moderna. El Tridentino (por razones históricas) puso el acento en la *presencia real*, aunque trató también del *sacrificio*; y la teología postridentina —como se ve por los tratados escritos— se mantuvo fiel a ese enfoque, a la vez que la piedad de la Iglesia concentraba su atención en la misma *presencia* —en la misa, y fuera de ella— y en la *comunión*, sin progresar más allá de la posición alcanzada por S. Tomás, y sin explicar mayormente el aspecto *sacrificial*, afirmado de un modo genérico por el Concilio.

<sup>3</sup> L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung, Handbuch der Dogmengeschichte*, M. Schmaus und A. Grillmeier, Herder, Freiburg, 1963, VII-152 págs.

<sup>4</sup> B. Neunheuser O.S.B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, Handbuch der Dogmengeschichte*, M. Schmaus und A. Grillmeier, Herder, Freiburg, 1963, 69 págs.

<sup>2</sup> *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, I-II, Herder, Freiburg, 1964, 667 y 964 págs.

Los que intentaron luego una tal explicación, partieron más bien del presupuesto protestante de que, para que haya *sacrificio*, debe haber *destrucción* de una víctima (y porque no la veían, los teólogos protestantes no admitían el sacrificio; mientras que los teólogos católicos se empeñaban en señalarla). Así nacen diversas teorías: la inmolacionista, la oblationista, o la que —más fiel a la tradición tomista— se fijaba en la misma Víctima de la Cruz; hasta iniciarse la nueva corriente —que más bien se podría llamar una renovación de una tradición anterior— que busca el *sacrificio in signo vel in sacramento*, y que trata de mantenerse lejos de los dos extremos, el uno, de la excesiva realidad de una nueva oblación, y el otro, el de la mera señal o símbolo, desprovisto de toda realidad. Así se llegó a una definición del *sacrificio* que, dejando de lado matices, podría concretarse así: el sacrificio de la misa consiste en que las formas eucarísticas representan de tal manera el sacrificio del Calvario, que lo contienen realmente *en forma sacramental* (en lo cual el autor tal vez acentúa demasiado, al resumir así las opiniones teológicas de los otros, la propia opinión o *teoría mistérica*). Este es el ambiente en que cuaja la teoría de Dom Casel (o la de su contemporáneo Vonier), fructuosa en su conjunto, aunque discutida en detalles, que aprovecha ese ambiente para acentuar el *carácter sacramental* del hecho sacrificial. La misma línea sigue, sobre todo después de la *Mediator Dei*, (aunque no fuera verdad lo que el autor indica, de que esta Encíclica dio *vía libre* a la doctrina mistérica) la renovación litúrgica, al fundarse en la reactualización del único sacrificio de Cristo, y tratar de excitar la fe que permita ver, en el símbolo sacramental, la obra salvífica de Cristo. Aquí se daría una convergencia entre los teólogos católicos (y de la que participan también algunos protestantes, como Asmussen), corroborada por los exégetas que identifican la Eucaristía con la Cena del Señor. Como se ve, hay, en esta historia del dogma eucarístico, una cierta acentuación de una teoría, la *mistérica*, que tal vez habría que reducir a elementos más fundamentales, si se la quiere realmente considerar como común en las escuelas católicas de hoy. Pero esta observación no quita valor al trabajo —no meramente histórico, sino algo especulativo— de Neunheuser, sino que advierte la necesidad de matizarlo con otros trabajos, como los de Bourassa, Nicolás, Gardeil, Diekamp-Jüssen, y otros.

La obra de F. Nikolasch, *El Cordero, como símbolo de Cristo en los escritos de los Padres*<sup>5</sup>, en busca de un mayor conocimiento del pensamiento teológico de los Padres, elige la imagen del cordero como centro de la simbología patristica. En una primera parte, relativamente breve, el autor precisa términos como *tipo*, *símbolo* y *alegoría*; y ubica la *imagen del cordero*, preferida tanto en el judaísmo tardío y en los apócrifos, como en el Nuevo Testamento (pp. 13-23). El capítulo IV de la segunda parte (pp. 75-155) es el que

<sup>5</sup> F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Herder, Wien, 1963, 212 págs.

ofrece material más abundante; y en él se investiga el *contenido teológico* de la doctrina patristica sobre el Cordero pascual, con referencia a la Pasión y Humanidad de Cristo y la Eucaristía, para mostrarnos luego las propiedades y prescripciones vigentes sobre el Cordero pascual. Como lo ha advertido el autor (p. 7) es su intento descubrir la significación de tal simbología patristica, insertándola en el desarrollo y configuración de su *cris-tología*; y a tal efecto, hace la recopilación y ordenamiento genético-cronológico de los textos más significativos (para los Padres griegos —cuyas citas son más frecuentes—, prefiere siempre ofrecernos la traducción al alemán; mientras que, para los Padres latinos, además de la traducción en el texto, nos da el texto original en nota al pie de página). Puede así señalarnos, como punto culminante de la simbología del Cordero en la edad patristica, precisamente los días decisivos de la controversia arriana (p. 205), segundo período de las controversias cristológicas, al que sigue un tercer período, el de las discusiones intra-eclesiales entre Antioquenos y Alejandrinos, quienes usan a porfía el mismo Símbolo, cada uno de ellos *pro domo sua*; mientras que, acalladas las controversias cristológicas, la misma simbología sigue en pie, pero no se enriquece, sino que se limita a repetirse. En resumen, el sentir de los Padres (de acuerdo con dos textos del Apocalipsis, V, 12 y XXII, 1) es que el Cordero es símbolo de la *aptitud para el sufrimiento* por una parte; y por la otra, de que Pasión y muerte de Cristo no son momentos, sino *culminación de la kénosis* libremente aceptada en la Encarnación, que se manifiesta en que el Cordero está a la diestra del Padre, como Señor de la gracia (conclusión, pp. 204-206). Tres registros, el de textos bíblicos, el de Padres y escritores eclesiásticos, y el de autores citados, facilitan la consulta de esta seria contribución al conocimiento de la simbología y, por tanto, de la teología (cristología, en este caso) de los Padres.

La obra de J. Chéné, *La teología de S. Agustín*<sup>6</sup>, está prestando excelentes servicios para introducir a los alumnos en el estudio de la doctrina agustiniana sobre la gracia y la predestinación. Es un óptimo florilegio bilingüe de los textos más salientes, citados con la suficiente amplitud, que supera al de Perrodon: Chéné aprovecha los progresos realizados en los 30 años pasados desde la publicación de aquél; a la clasificación por temática (gracia actual, gracia habitual), Chéné prefirió agrupar los textos por orden cronológico, lo cual permite al lector seguir el desarrollo del pensamiento del santo doctor; más objetivo que su predecesor, Chéné no omite los textos que presentan alguna obscuridad o dificultad de interpretación ortodoxa; establece los textos siguiendo las mejores ediciones para cada obra citada; frecuentes notas y breves introducciones doctrinales e históricas van guiando con sabiduría y erudición

<sup>6</sup> J. Chéné, *La théologie de Saint Augustin*, Mappus, Le Puy-Lyon, 1962, 614 págs.

al alumno; la traducción francesa, original, es más clara y más fiel que la de Vivés (a la que reprodujera Perrodon). Muy buena también la introducción general, donde Chéné expone con suficiente amplitud la doctrina de San Agustín acerca de la gracia y la predestinación: cómo San Agustín se representa la gracia auxiliante (gracia actual), cómo el don permanente de la gracia (gracia habitual o santificante), y cómo concibe la predestinación. Hubiera sido de desear que en las notas de esta introducción no remitiera solamente a los textos del florilegio (citando simplemente su número), sino también dando la referencia directa a las obras. Dos breves apéndices señalan la influencia de San Agustín sobre los concilios Arausicano 2º y Tridentino. Con respecto al Concilio de Trento, otros pasajes —amén de los citados por Chéné— aluden al Obispo de Hipona: El "totum Adam in deterius mutatum" del canon 1, y el "peccatum, quod mors est animae" del canon 2, son netamente agustinos (cfr. *Rev. de Sc. Relig.* 37 [1963], p. 182s.). Para una próxima edición, serían de desear abundantes índices sistemáticos (de palabras, de materias, escriturístico).

L. Daloz, en *El trabajo según S. J. Crisóstomo*<sup>7</sup>, descubre el cuidado que este gran Obispo puso en defender, contra los prejuicios de un mundo helenizado, la nobleza del *trabajo corporal*, señalando su lugar en el plan de la providencia y en la historia de salvación, como nudo de las relaciones entre el hombre y el mundo, y razón de ser teológica de la obra humana en el mundo material (p. VIII). Pero, además, el pensamiento de Crisóstomo lo ha situado en su ambiente teológico, el de los Padres antioquenos: no podemos pretender conocer ese pensamiento, si lo aislamos del medio espiritual y pastoral en el que vivió, los influjos que recibió, y el que él mismo tuvo en sus continuadores; y, además, el pensamiento de un hombre de Iglesia es tanto más grande cuanto está más vitalmente unido al de otros hombres de Iglesia, y resulta más difícil discernir qué se debe a su intuición genial, y qué debe a los otros (p. 151). En este trabajo de Daloz, dos cosas nos llaman la atención: la primera y fundamental, el *esquema ideológico* dentro del cual ha enmarcado su investigación histórica (véase el índice analítico de materias); y la otra cosa que nos llama la atención, es la *abundancia de la documentación* recogida. O sea, nos gusta extraordinariamente el *método*, a la vez *analítico e histórico*, con que nuestro autor ha llevado adelante su investigación, y que le ha permitido llegar con seguridad a su conclusión, donde resume los aportes que, para una *teología del trabajo*, encontraremos en la Escuela antioquena (pp. 167-178). Muy buena la selecta *bibliografía* (estudios particulares sobre el tema en S. Juan Crisóstomo y en su escuela; y estudios generales); con dos *índices* para la consulta del texto, el uno de tex-

<sup>7</sup> L. Daloz, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome*, Lethielleux, Paris, 1959, VIII-194 págs.

tos escriturísticos expresamente citados, y el otro de tecnicismos griegos. Al comienzo, el autor confiesa que el término *trabajo* resulta ambiguo, porque, en general, en la obra de los Padres estudiados, se trata del *trabajo corporal*; pero a veces tiene un sentido más genérico, y correspondería al de *actividad*, como opuesto a la inactividad. Nosotros aventuraríamos la idea de que, en realidad, el trabajo del hombre debe ser siempre corporal, y que un *mero trabajo intelectual* no puede llenar la vida del hombre, espíritu encarnado, como tampoco podría llenarla un *trabajo meramente corporal*, sin ninguna realización espiritual, en la línea de la responsabilidad, o de la invención: véase, a este propósito, las atinadas observaciones del autor —citando textos de S. Juan Crisóstomo, similares a los de Teilhard de Chardin— sobre el valor humano de la técnica (pp. 125-132), pues este es el *aspecto espiritual del trabajo humano corporal*. En la conclusión, el autor recoge sólo dos elementos de su análisis del trabajo: la *imagen de Dios*, como fundamento de una teología del trabajo; y la razón de ser (el pecado) de la pena que acompaña al trabajo del hombre (los otros elementos, han sido suficientemente expuestos en el curso de su investigación histórica; y son los que se aprecian de inmediato en la tabla analítica de materias). En resumen, un excelente trabajo de documentación, guiado por un excelente esquema filosófico-teológico.

La obra de B. Duroux, titulada *La psicología de la fe en S. Tomás de Aquino*<sup>8</sup>, es una exposición histórico-doctrinal sobre la psicología de la fe (entendiendo psicología en el sentido escolástico, especulativo), donde se toman los textos tomistas, y se los estructura sucesivamente en torno a los temas de *objeto*, *acto*, y *hábito* de la fe (el segundo tema, si no el más importante, es al menos el más extensamente tratado por el autor). En la breve conclusión, el autor asienta, por una parte, que no ha habido evolución en la reflexión teológica de S. Tomás sobre la fe; y por la otra, que esa reflexión de S. Tomás, tal cual, tiene pleno valor hoy en día, pues los nuevos intentos de reflexión —más fenomenológicos— no pueden mejorar el tratado sobre la fe que nos legara S. Tomás (pp. 231-232). A quien conozca el espíritu y la mentalidad de S. Tomás —y no sólo la letra muerta de sus escritos— se le hará difícil confiarse a un autor que, después de manejar abundantemente —como lo hace Duroux— los textos del Doctor común, llega a esta conclusión (cfr. G. Van Riet, en *Rev. Phil. de Louv.*, 62 [1964], pp. 171-175). No negamos tal fijeza en tesis aisladas, porque S. Tomás —como cualquier otro autor— puede tener una acertada de entrada; pero, en tesis tan compleja como la que trata de ese acto humano tan total que es el acto de fe, se nos hace difícil admitirlo. Y las observaciones atinadas de Duroux sobre la necesidad del *lumen fidei* (ade-

<sup>8</sup> B. Duroux O.P., *La Psychologie de la Foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai, 1963, 238 págs.

más de la certeza sobre el hecho de la revelación) para poner el acto de fe, nos hacen pensar que nuestro autor se ha quedado a mitad de camino, y que no ha leído los textos de S. Tomás a la luz de esta intuición, sino con los prejuicios de los comentaristas del siglo XVI, que pensaban que todo el pensamiento del Santo Doctor estaba en la *Summa Theologica*, y que las demás obras no podían decir otra cosa. De modo que pensamos que este trabajo de Duroux, excelente como resumen de un punto de vista *fixista* (cfr. Scuola Catt., 92 [1964], p. 85; Ami du Clergé, 74 [1964], p. 37), no responde al *dinamismo* del pensamiento tomista: en éste, el aristotelismo no ha sido sólo aparentemente bautizado, sino internamente renovado (y esta es la grandeza de Aristóteles: el poder ser renovado por otro pensamiento), en contacto con el pensamiento, más dinámico, de los Padres. Opondríamos pues, a Duroux, la obra de M. Seckler, titulada *Instinkt und Glaubenswille* (M. Grünewald, Mainz, 1961, 281 págs.), que nos parece más tomista; y consideraríamos el trabajo de Duroux *demasiado aristotélico* (como lo son, en el fondo, los grandes comentarios del siglo XVI, a los cuales se parece demasiado el comentario del autor que comentamos).

Acabamos de mencionar la obra de M. Seckler, *Instinto y voluntad de creer*<sup>9</sup>, y vale la pena que nos detengamos algo más en ella. El autor subraya, en el prólogo, la importancia actual del tema de la fe, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico (y acetemos que, como en las otras edades de oro de la teología, también en la que ahora vivimos se nota el benéfico influjo que tiene, para la reflexión teológica, una filosofía cristiana al día, que no se limita a repetir las tesis tradicionales, sino que las trata de volcar en las categorías filosóficas —que son siempre las más profundamente humanas— del hombre de cada edad). Y confía en encontrar, en el Doctor común, nueva luz para el tema de la fe (y, en particular, para el aspecto del mismo que es la *conversión*), estudiando el *instinto* en sus obras. Para eso, en una primera parte, hace un estudio histórico sobre el uso, la significación y la comprensión de la *palabra instinto*; y en una segunda parte —que ocupa casi toda la obra que comentamos— un estudio a la vez histórico y sistemático, de la *concepción de instinto* (o teoría del mismo) en su contexto doctrinal, amplísimo, centrado en el tema de la voluntad de creer. Notamos dos cosas: por una parte, que el autor maneja una *bibliografía* amplísima, tanto de filósofos como teólogos, que han tratado el tema (y cita, por ejemplo, a las obras de Duroux, que arriba comentamos), sea en la bibliografía final (pp. 273-281), sea en oportunas notas. Y por la otra parte, el autor maneja abundantemente el mismo S. Tomás. Ahora bien, es tan abundante este material, que no se puede pensar que un solo hombre —por inteligente que sea, como parece serlo nuestro autor— logre asimilar, en una sola obra —de hecho, una disertación doc-

<sup>9</sup> M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille*, Matthias-Grünewald, Mainz, 1961, 281 págs.

tóral— toda la riqueza del Doctor común; así que no faltarán críticos que le señalen algún defecto de interpretación (sobre todo si es un crítico que conozca, no sólo la obra en general de S. Tomás, sino este tema en particular: por ejemplo, J. Alfaro, en Greg., 43 [1962], pp. 577-579). Nosotros señalaríamos que es un acierto haber relacionado la expresión tomista *instinto*, con la del *deseo natural* (pp. 140-143); y, en general, diríamos que Seckler es uno de esos pocos intérpretes de S. Tomás que logra descubrir las abundantes implicaciones que los temas teológicos y filosóficos tienen en S. Tomás, aunque se expresen con distintos términos. Pero no es tan acertado —más aún, implica un error de interpretación— no haber distinguido cuidadosamente el *deseo natural* del *apetito*: el primer intérprete tomista que confundió, en un sólo significado filosófico, a ambos términos, fue Capréolo (K. Forster, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch J. Capreolus*, Zink, München, 1955, pp. 383-384; cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 230-231, nota, 49); y esta confusión implica una pérdida del valor metafísico que tiene el término *deseo*, en beneficio del sentido puramente psicológico del término *apetito* (H. Lais, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Fr. Sylvestris von Ferrara*, Zink, München, 1951, pp. 39 ss.). Seckler no se salva de esta confusión, y por eso, tratando del *deseo natural* y afirmando que coincide con el *instinto* de que habla S. Tomás, aduce textos donde el Santo Doctor habla del *apetito natural*; y esto no ayuda en la interpretación de S. Tomás, sino que más bien crea falsos problemas de interpretación (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 377-378). Sólo una vez (haciendo una estadística de todas las ocasiones en las cuales S. Tomás habla de una *inclinación natural de la inteligencia*) el S. Doctor la expresa con el término *apetito natural* (cfr. De Ver, p. 22, a. 12, ad 2); y de este texto no tenemos todavía una *edición crítica* que nos asegure que ése sea el término usado por S. Tomás (y no meramente por alguno de sus secretarios). Todas las demás ocasiones (cfr. Ciencia y Fe, VIII-29 [1952], pp. 43 ss.), expresa la *inclinación natural de la inteligencia, como deseo natural*; y entonces, siempre se refiere, no a un acto de la inteligencia, sino a un *dinamismo metafísico* del hombre, como poseedor de inteligencia. El término *apetito* está siempre (fuera del texto único indicado) en textos y contextos en los cuales S. Tomás se refiere a la *voluntad*, (o al hombre como poseedor de voluntad), en los cuales niega, por ejemplo, la naturalidad del *apetito* respecto de la visión de Dios, siendo así que siempre afirma la naturalidad del *deseo* de la visión (cfr. Ciencia y Fe, VIII-29 [1952], pp. 29-37). Razón de más para no confundir los textos tomistas que se refieren al *deseo natural*, con aquellos en los cuales el S. Doctor habla de *apetito natural*. Pero esta observación no quita valor al estudio de Seckler —él no hace más que caer en una de las confusiones en las cuales han caído muchos otros intérpretes de S. Tomás—, sino para subrayar el valor de su estudio, como base de estudios ulteriores, ya que, como dijimos al prin-

cipio, S. Tomás no puede ser agotado por el esfuerzo de un sólo intérprete.

H. R. Schlette nos ofrece, bajo el título de *Las religiones como tema de la teología*<sup>10</sup>, un enfoque original de las religiones no cristianas, digno de la colección con todo derecho titulada *Quaestiones disputatae* (dirigida por K. Rahner y Schlier) pues Schlette, de acuerdo con el enfoque de toda la colección, más que terminar con los temas, trata de iniciar discusión acerca de ellos. Para ello, distingue entre las religiones no cristianas como tales, y los hombres no cristianos con posibilidad de salvación: si los no cristianos consiguieran su salvación, no solamente porque siguen su conciencia, sino porque su religión es para ellos *el camino* que Dios les da para llegar a Él, se modificaría radicalmente el problema sobre el fin de las misiones. En la primera parte, el autor examina de cerca el sentido de los axiomas teológicos sobre las religiones cristianas, y dedica una especial atención al papel de las religiones no cristianas en la salvación, y al problema de las misiones. En esta parte se inserta una exposición sumaria de dos tendencias teológicas, la de una teología *dialéctica*, y la de otra teología que el autor llama *de la plenitud* (*Erfüllungstheologie*), entre las cuales el autor ejecuta un cierto movimiento pendular (pp. 28-42), en busca de una suerte de *tercera posición*, o *teología de la historia de salvación*, cuyo principio heurístico sería la *unidad*, de parte de Dios, *de su manera de tratar con los hombres*; y de parte de los hombres, *la diversidad de los caminos* hacia Dios. Esta parte es muy interesante, casi diríamos como *boletín bibliográfico* sobre una teología de la historia, enfocada hacia el tema de la salvación: el autor está al día, y sabe insinuar lo peculiar de cada una de las otras teorías en curso, a la vez que no pierde ocasión de subrayar que, aunque hay elementos aprovechables, aún no se ha construido con ellos una verdadera *teología de las religiones*, a falta de una teología (y filosofía) de la historia que ofrezca un seguro punto de vista para juzgar de las religiones, después que ellas han tenido que tomar una posición frente a la religión cristiana (pp. 39-40); y no contentándose, para solucionar este problema, con la posición que, en su conciencia, toma cada hombre (p. 42). Y con eso el autor nos introduce en la segunda parte, en la que examina el posible aporte de la ciencia de las religiones, en vista a una teología de las mismas: insiste en que la ciencia debe mantenerse en su método, y aceptar sus límites, y no traspasarlos, como de hecho lo han intentado algunos de sus cultores; y bajo esta condición, puede la ciencia prestar un buen servicio a la búsqueda teológica de las religiones. Y así entra, en la tercera parte, en su tema de las *religiones en la historia de salvación*: en resumen (pp. 108-112), las religiones no cristianas pertenecen a la *economía general y ordinaria* de la salvación, mientras que la religión cristiana es la *economía especial y extraordinaria de salvación*. Los caminos

ordinarios de las religiones no cristianas, conducen a Dios, pero son caminos *a través de las tinieblas*: mientras que el camino extraordinario de la salvación especial, que es la cristiana, es, *a la vez que camino, verdad y vida*. Y por eso el *misterio de la historia* es que la salvación que se alcanza por los caminos de la ordinaria historia de salvación, es la misma salvación de Jesucristo, o sea, la que se alcanza por el camino especial y extraordinario de la Iglesia. Así se salva la *unidad* de toda la historia de salvación, admitida la *diversidad* fáctica de sus cauces entre los hombres; y el paso de las religiones a la fe (ya que las religiones, en sí mismas, no se pueden convertir sin dejar de ser lo que son), ni está en mera continuidad con el pasado, ni es su total destrucción, sino que es a la vez *plenitud de la dialéctica* de la historia, y *dialéctica de la plenitud* de la salvación (p. 111). Las dos últimas páginas de esta tercera parte (pp. 111-112) son una rápida respuesta del autor a dos objeciones que se le podrían hacer, la una de parte de la *necesidad absoluta del cristianismo*, y la otra, de parte del peligro de un *indiferentismo religioso* (pp. 111-112). Y el último capítulo, titulado *perspectivas* (pp. 113-122), plantea brevemente problemas ulteriores (*desiderata*, y consecuencias) que han quedado pendientes. Cierra la obra una excelente *bibliografía*, hecha con estricto criterio, en vista a una teología de las religiones (pp. 123-127).

Nos llega el tercer volumen de la obra de P. Tillich, *Teología sistemática*<sup>11</sup>: es uno de los teólogos protestantes más influyentes hoy en día y en este volumen completa el esquema global de su pensamiento. Es difícil describir esta obra en los términos de la división tradicional de los manuales de teología católica; pero, para hacer una referencia, pertenece, más que a ninguna otra cosa, a la *eclesiología*. El primer pensamiento, sin embargo, que le viene al lector católico, es que no se trata de teología, sino más bien de una especie de *antropología religiosa*. Pues Tillich parece interesarse en el dogma solamente en cuanto éste ayuda a los hombres a unificar las fuerzas de su personalidad. Las afirmaciones doctrinales son juicios de valor, y no juicios existenciales, porque es imposible para un término finito expresar algo del Absoluto. Esta distancia insalvable entre Dios y el hombre es lo que el autor se complace en llamar el *Principio Protestante*, y es el que se encuentra en el centro de su pensamiento. Usando el *Principio Protestante* como criterio, analiza el *Reino de Dios*, las obras del Espíritu dentro de la Iglesia y las ambigüedades de todas las religiones organizadas. Aunque admite la necesidad del culto comunitario, muestra una profunda desconfianza por la religión organizada, porque todas las iglesias parecen tener la tendencia demoníaca de considerarse como las únicas intérpretes del Absoluto. El *Principio Protestante* niega toda pretensión semejante de exclusividad; pero pone, en su lugar, una tensión

<sup>10</sup> H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Herder, Freiburg, 1964, 126 págs.

<sup>11</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, III, *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1963, 434 págs.

entre lo divino y lo humano, de tal manera que, aunque usa los símbolos del culto como si estos expresaran algo de lo divino, el hombre siempre permanece conciente de su inadecuación radical. Tillich profiere palabras duras contra la Iglesia Católica. Ve, en su atribuirse la infalibilidad, una especie de idolatría por la cual la Iglesia se pone como un absoluto al lado de Dios. Pero, a pesar de esta actitud, el teólogo católico encontrará muchas ideas interesantes en el análisis que el autor hace de los elementos divinos y humanos de las iglesias, y hasta qué punto la Iglesia es reformable.

J. Stelzenberger, conocido por su *Manual de teología moral*, centrado en la idea de *Reino de Dios* (cfr. Schol., 28 [1953], pp. 585 ss.), ha hecho, de la conciencia, su tema monográfico: primero, en su obra titulada *Conscientia bei Augustinus* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 388-389), y ahora en *La conciencia*<sup>12</sup>. La intención del autor es, en esta última obra, orientar al lector común —y también al especialista— y ayudarlo a clarificar el concepto corriente de conciencia. Para ello, después de presentar el problema en la introducción, distingue tres usos de la palabra: o sea el uso genérico, para significar todos los procesos interiores del hombre; el uso más específico, como captación de los valores; y el uso finalmente moral, como ejercicio actual de una decisión personal, ético-moral, que será el uso que el autor preferirá (p. 38), con su ulterior *división funcional* entre conciencia precedente (que advierte o exhorta), y conciencia consecuente (buena o mala conciencia). Cada uno de los tres usos de la palabra *conciencia*, son objeto de una parte de la monografía; y la cuarta parte de la misma la dedica el autor a diversos usos inaceptables (conciencia universal, errónea, dudosa, etc.) que no cuadran, supuesto el *sentido funcional* escogido por el autor (entre esos usos inaceptables, el autor incluye el tan tradicional de la conciencia como *voz de Dios*, pp. 60-69). Dos cualidades tiene la monografía de nuestro autor: la una, de estilo, muy vivaz y figurado; y la otra, la abundancia de datos tomados del uso que los autores hacen de la palabra estudiada. El problema que el autor aborda, del sentido de una palabra de usos tan múltiples, no es, en sí, un problema de *verdad o de error* (la tradición escolástica sólo admite la verdad en un juicio, y no en un concepto o en una mera relación conceptual entre conceptos, cual es una definición). Pero, el uso de una palabra puede ser *más o menos apto* en la búsqueda de la verdad; y puede, de hecho, conducir a un error. Y aunque tal no sea el caso en todos los usos que el autor quiere excluir, lo es en muchos de ellos; y por eso nos parece que su trabajo es sumamente esclarecedor, y digno de ser tenido en cuenta.

M. D. Chenu nos ofrece, bajo el título de *La fe en la inteligencia*<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> J. Stelzenberger, *Das Gewissen*, Schöningh, Paderborn, 1961, 72 págs.

<sup>13</sup> M. D. Chenu, *La Foi dans l'Intelligence*, Du Cerf, Paris, 1964, 413 págs.

la primera parte de una *recopilación* de estudios e investigaciones, publicados en diversas ocasiones y en un espacio de cuarenta años. La recopilación tiene por título general *La Palabra de Dios*, pues todos esos estudios la consideran en su encarnación doble, en la inteligencia del hombre (primera parte, que ahora comentamos), y en su historia (que es la del Evangelio en el tiempo). Los trabajos recopilados han sido agrupados aquí, en esta primera parte, en cuatro partes: 1. *La fe y su estructura dinámica*; 2. *La teología, como "fides quaerens intellectum"*, en su historia y en sus tareas actuales; 3. *misterio y símbolo* (liturgia y sacramentos); 4. *Expresión de la fe en el tiempo*. La *bibliografía* general, o sea los ya mencionados cuarenta años de incansable trabajo del autor (pp. 397-411), y la *nota bibliográfica* (pp. 385-386), que señala el origen de los trabajos publicados en este primer volumen de recopilación, dicen bien a las claras el valor de su contenido. El *índice* alfabético de temas (pp. 387-391) y el de autores citados (pp. 393-396) facilitarán su consulta. Si tuviéramos que señalar un capítulo, señalaríamos el titulado *La théologie au Saulchoir* (pp. 243-267), donde podría hallarse la *intuición espiritual* —y, por tanto, teológica— de nuestro autor, que cree en la ciencia teológica, y cree también en los sistemas teológicos, porque, en definitiva, "los sistemas teológicos no son sino expresión de las (correspondientes) espiritualidades: y este es su interés y su grandeza... La grandeza y la verdad del augustinismo bonaventuriano o escotista se hallan por entero en la experiencia espiritual de S. Francisco, que fue la inspiración de sus hijos; la grandeza y la verdad del molinismo lo son de la experiencia espiritual de los Ejercicios de S. Ignacio... Una teología digna de ese título, es una espiritualidad que ha encontrado los instrumentos racionales adecuados para su experiencia religiosa. Institución (de la que forma parte un teólogo) y doctrina (teológica) se solidarizan en la inspiración de ambas a dos..., y en la contemplación que, siendo el fin de la una y la otra, garantiza el fervor, el método, la pureza y la libertad de su espíritu" (pp. 265-266). Si S. Ignacio proponía, como ideal de una Orden activa, "la contemplación en la acción", el ideal de una teología sería "la contemplación en el estudio": "S. Tomás identifica, en el ejercicio de la virtud teologal de la fe, doctrina sagrada y vida contemplativa. Para lograrlo, basta —concluye nuestro autor— con no reducir la contemplación a la hora de los ejercicios espirituales, no considerando la vida espiritual y la teología como dos magnitudes heterogéneas" (p. 267). Como se ve, se manifiesta aquí esa inquietud que ha hecho *más kerigmática* la teología (escuela de Innsbruck), o *más cuestionadora* (escuela de Karl Rahner), o *más bíblica*... y podríamos seguir dando diversas expresiones de ese *magis* que caracteriza la *renovación teológica* de nuestro tiempo, en la cual tiene buena parte Chenu. Por eso aprobamos la idea que los editores han tenido, de reeditar trabajos sueltos de este autor, recopilándolos alrededor del tema fundamental, *La Palabra de Dios*.

Bajo el título de *Verdad y testimonio*, M. Schmaus y A. Läßle<sup>14</sup>, presentan una serie de temas actuales —en total, ochenta y ocho— desde el punto de vista teológico, y con el objeto de poner al alcance del común de los hombres de nuestro tiempo —sacerdotes en parroquias o capellánías, laicos en cargos educativos, catequéticos o de dirección de obras apostólicas, etc.— todas las novedades teológicas que caracterizan a nuestra época, nueva edad de oro de la teología. Ha resultado así un compendio de teología, no como los compendios clásicos —más bien manuales de clase, que instrumentos de trabajo en el mundo—, sino una suerte de *teología kerigmática* que toma sus temas del mundo del hombre —sobre todo, del mundo de las ciencias— y los hace *predicación de la fe*. El criterio de selección de los términos estudiados, es su actualidad; y el estilo de la exposición, el de una breve introducción en el estado actual de la cuestión planteada, con una bibliografía muy selecta (en los interconfesionales, se indican también obras no católicas). Pocos, pero profundos, los artículos dedicados a errores (antroposofía, materialismo dialéctico, astrología, ateísmo, comunismo, etc.). En algunos casos, se toman los temas muy en concreto: *regulación de nacimientos* (píldoras), *pena de muerte*. El artículo de T. Sartory, sobre el *Protestantismo*, es muy detallado, y con toda intención: el autor cree que es un deber el conocer, bien en concreto, a nuestros hermanos separados, no reduciéndolos a una masa indiferenciada. El artículo sobre el *Islam* llama la atención sobre lo que significa que él sea, junto al cristianismo y al comunismo, una potencia espiritual mundial. Creemos pues que los autores cumplen con lo que prometen: por una parte, tomar sólo temas actuales; y por la otra, tratarlos con criterio teológico kerigmático. El registro final de palabras, facilitará la consulta de este léxico, similar al titulado *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1964], p. 476), pero al nivel de la alta divulgación.

La obra de P. Galtier, *La gracia santificante*<sup>15</sup>, es la traducción del capítulo que el mismo autor publicó en la obra colectiva titulada *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, ya comentada por nosotros (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], p. 45). La claridad y erudición del sabio jesuita, que tan fecunda labor realizara en el campo de la patrística, brillan en estas breves páginas dedicadas a uno de los puntos doctrinales más ricos de la vida cristiana: las relaciones mutuas entre la gracia creada y la gracia increada, y la función de las divinas Personas presentes en el alma del justo en la misma justificación. Es conocida la posición de Galtier: presencia sustancial y transformable de las personas divinas, y no meramente por vía de conocimiento y amor. En cuanto a si esa divina

presencia es común a las tres Personas o si alguna de ellas (el Espíritu Santo o el Hijo) tiene aquí una función propia especial, Galtier retoma la respuesta tradicional de que esa presencia es común a la Trinidad, y de que sólo por apropiación se debe atribuir un papel especial al Espíritu Santo. Sus estudios patrísticos, *L'habitation en nous des trois Personnes*, y el posterior, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946), concluían firmemente que los Padres jamás soñaron con atribuir al Espíritu Santo una intervención en la santificación que se distinga de las otras Personas. En el pequeño volumen que comentamos, Galtier reitera su posición: "No conocemos una impugnación seria y probada de nuestra demostración" (p. 67); y, remitiéndose a su *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Roma, 1953, págs. 312-319), afirma que sostener lo contrario es no prestar atención a las afirmaciones explícitas de los Padres sobre el tema. En verdad, si tan claras fueran en esa línea las palabras de los Padres y los argumentos de Galtier, no sería esta materia todavía tema de discusión entre teólogos. No puede negarse que, como notaba P. de Letter, "la teología actual manifiesta cierto sentimiento de insatisfacción hacia la teoría de la apropiación" (*Sanctifying Grace and the Divine Indwelling*, Theol. Stud, 14 [1953], p. 244). Los estudios de H. Schauf (*Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Freiburg, 1941), G. Philips (*Le Saint-Esprit en nous*, Ephem. Theol. Lovan. 24 [1948], pp. 127-135) y del mismo P. de Letter entre tantos otros, están indicándonos que ni la historia ni la reflexión teológica han dicho aún su última palabra acerca de este tema. Muy buena, amplia (pp. 73-103), y bien comentada, es la bibliografía de C. Colombo que cierra el volumen.

Ya hemos comentado, en entregas anteriores, los volúmenes ya publicados del moderno manual de teología titulado *El misterio cristiano*, del que ahora nos llega el dedicado a *La Eucaristía*, a cargo de J. de Baciocchi<sup>16</sup>, de quien tuvimos ocasión de ponderar un trabajo, de gran valor pastoral, sobre los Sacramentos (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 263-264). El mismo autor indica el plan: después de una breve introducción sobre la terminología (que da lugar a hacer notar que los teólogos, después de haber estudiado más bien la Presencia real que la acción que da lugar a ella, vuelven ahora a darle primacía a dicha acción como lo hará ahora el autor), la obra se divide en dos partes: la una, *positiva*, sobre los textos escriturísticos, las liturgias y los escritos de los Padres; y la otra parte, *especulativa*, sobre el sacrificio, la presencia sacramental, y la comunión. Una *bibliografía selecta* precede cada capítulo; y, en notas que acompañan al texto, se usa una bibliografía más amplia. Las consideraciones del autor son breves, de acuerdo con el objetivo manual de la colección: véase, por ejemplo, el *apéndice* que dedica a las aproximaciones intentadas entre la eucaristía y los misterios paganos (pp. 23-24); y la ex-

<sup>14</sup> *Wahrheit und Zeugnis*, Patmos, Düsseldorf, 1964, 894 págs.

<sup>15</sup> P. Galtier, *La gracia santificante*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 104 págs.

<sup>16</sup> J. de Baciocchi, *L'Eucharistie*, Desclée, Tournai, 1964, XV-124 págs.

posición y crítica de las teorías místicas (pp. 68-69); y nos parece muy exacta la observación de que “sería de desear que se pudiera conservar la idea teológica —de dicha teoría mística—, cambiando sus marcos filosóficos”. El manual puede ser consultado, sea por medio de la *tabla sistemática de materias* (pp. V-IX), sea por el *índice analítico* (pp. 123-124).

Nos ha llegado el volumen III de los *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, que abarca los cánones 1322-1998, a cargo de S. Alonso Morán, y M. Cabrerros de Anta<sup>17</sup>. Es un comentario apreciado por los especialistas, y que se recomienda por sí solo: el *texto*, bilingüe, va acompañado del *comentario*. Poco más, y aparecerá el cuarto y último volumen: y la obra, completa, prestará una gran ayuda (sus autores anuncian en la misma, como *apéndice*, el *Motu proprio* de Pablo VI, *Pastorale Munus*, con las nuevas facultades y privilegio concedidos a los Obispos; y también las últimas disposiciones conciliares del Vaticano II, indicando en cada caso el sitio en que esas innovaciones deben insertarse, para poner al día el actual *Derecho canónico*). Como han observado otros críticos, con ocasión del comienzo de esta obra, los autores han escogido una nueva manera de comentar el *Derecho canónico*, equidistante del breve comentario a cada texto (como lo hace la otra obra de la BAC, que todavía resulta insustituible), y del comentario amplio que se aleja demasiado del mismo texto: y por ser nueva, y equidistante de los extremos, creemos que esta obra ocupa un lugar del cual no será desplazada.

Ya hemos presentado la nueva edición de las obras teológicas de R. Tabarelli, de la cual nos llega un nuevo volumen, *De SS. Trinitate*<sup>18</sup>, comentando la *I Pars Summae Theologiae* de S. Tomás; y entonces indicábamos la oportunidad de esta reedición, cuando estaba por abrirse el Concilio Vaticano II (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 511-512). El volumen que ahora presentamos incluye el tratado de *Deo creante*, pues abarca, además de las *cuestiones XXVII-XLIII* (De Trinitate) las siguientes cuestiones, que se refieren a la *creación*, a la *elevación*, y al *pecado original*. Para la consulta, además del índice de autores citados, y la tabla analítica de materias, tiene un índice selecto de temas (pp. 349-451). En cuanto al estilo teológico del autor, resplandecen dos cualidades: claridad y tradicionalidad.

<sup>17</sup> S. Alonso Morán - M. Cabrerros de Anta, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, III (Cánones 1322-1998), BAC, Madrid, 1964, XXXV-705 págs.

<sup>18</sup> R. Tabarelli, *De SS. Trinitate*: In I Partem Summa Theologiae, Pont. Univ. Lateranensis, Roma, 1964, 358 págs.

## IGLESIA

Nos llega, en su traducción francesa, la obra titulada *Iglesia y tradición*<sup>1</sup>, obra de varios autores que, en su edición original, había sido un homenaje a J. R. Geiselmann. Comentamos a su tiempo la obra original (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 401-402), respecto de la cual la traducción que comentamos tiene unas pocas variantes: sólo indica brevemente que la publicación en alemán es un homenaje a J. R. Geiselmann, y omite el prólogo dedicatorio de los directores de la obra; omite también la *bibliografía* completa de Geiselmann, compuesta por W. Kasper, y los trabajos de M. Schmaus y E. H. Fischer, y el índice de autores; otra diferencia es el cambio de orden del trabajo de K. Rahner, *Virginitas in partu*, que en la edición alemana aparece en cuarto lugar, y en la francesa solamente al final como un apéndice (la edición francesa cambia así un poco el plan original de la obra, que distribuye los trabajos según un orden cronológico, cubriendo, en cierta manera, todo el campo de las investigaciones de Geiselmann). El aporte principal de Geiselmann<sup>2</sup> es la actualización de la problemática de la escuela de Tubinga del s. XIX (Sailer, Möhler, Drey, Kuhn) sobre la relación existente entre los contenidos bíblicos y los de la tradición. A la teoría de las *dos fuentes*, según la cual la tradición transmite algunas verdades que no se encuentran de ninguna manera en la Escritura, opone Geiselmann la opinión de que sería una sentencia prácticamente común, entre los Santos Padres<sup>3</sup> y entre los teólogos medievales<sup>4</sup>, de que todo está en la Es-

<sup>1</sup> J. Betz et H. Fries, *Église et Tradition*, Mappus, Le Puy-Lyon, 1963, 318 págs.

<sup>2</sup> Para una bibliografía completa de Geiselmann, véase el original alemán de *Iglesia y Tradición*, pp. 367-371. Aquí señalamos solamente algunas: *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule*, TQSch., 111 (1930), 49-117; *Die Tradition*, en *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, pp. 69-108; *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, en *Die Mündliche Überlieferung*, ed. M. Schmaus, München, 1957, pp. 123-206; *Un malentendu éclairci: La relation "Écriture-tradition" dans la théologie catholique*, Istina, 5 (1958), 197-214; *Schrift-Tradition-Kirche, ein ökumenisches Problem*, en *Begegnung der Christen*, Stuttgart, 1959, pp. 131-159; *Die Lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Freiburg, 1959.

<sup>3</sup> Véase sobre el tema la monografía de D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1933.

<sup>4</sup> Son importantes en este tema los estudios de P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>*, Bruges-Paris, 1954; *L'évolution du rapport Église-Écritures du XIII au XV siècles*, en EphTL., 38 (1962), 71 s.; *Wicliif et la "Scriptura sola"*, EphTL., 39 (1963), 50 s.

critura, dado que nada habría en la tradición que de algún modo no esté también en la Escritura. Y estudiando la sesión IV del concilio de Trento, que con los decretos *Sacrosanta e Insuper* (D 783-786) dio pie a una interpretación que llevó a la formulación de la teoría de las *dos fuentes*, Geiselmann afirma que el Concilio no pretendió cerrar la puerta al modo de concebir la relación entre Escritura y Tradición que había sido corriente hasta las primeras controversias antiprotestantes<sup>5</sup>. Estas opiniones de Geiselmann fueron impugnadas por H. Lennerz en varios artículos<sup>6</sup>. J. Beumer<sup>7</sup>, en cambio, defiende una teoría intermedia según la cual las verdades fundamentales y centrales estarían en la Escritura, y la tradición no haría más que explicar la Escritura en la mayoría de los casos. Pero, en algunos casos, la tradición transmitiría verdades que no se encuentran en la Escritura, aunque se trataría de verdades poco numerosas y secundarias<sup>8</sup>. Tal es la personalidad de Geiselmann, alrededor de la cual este grupo de autores han querido elaborar los dos temas fundamentales, indicados en el título: Iglesia y tradición.

P. Glorieux, bajo el título de *Naturaleza y Misión de la Iglesia*<sup>9</sup>, nos ofrece, como dice el subtítulo, una guía para el estudio de la Iglesia. Mejor diríamos, para su conocimiento por parte de los laicos que cada día se sienten más concientes de su íntima relación —por tanto tiempo algo inconciente, y poco refleja— con la Iglesia; y para su actualización, por parte de todos aquellos sacerdotes, que la estudiaron en otro ambiente, y seminaristas, que hoy comienzan a estudiarla. El autor agrupa la materia en tres partes: la Iglesia en su naturaleza y en su misterio; la Iglesia

<sup>5</sup> Además de los estudios de Geiselmann, véase E. Ortigues, *Écriture et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, Rech. Sc. Rel., 36 (1949), 271-299. Puede verse una bibliografía más completa en J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle in Handbuch der Dogmengeschichte*, (Schmaus-Grillmeier), Freiburg, 1962, p. 74.

<sup>6</sup> H. Lennerz, *Scriptura Sola?*, Greg., 40 (1959), 38-53; *Sine Scripto traditiones*, Greg., 40 (1959), 624-635; *Scriptura et traditio in decreto 4. Sessionis Concilii Tridentini*, Greg., 42 (1961), 517-522.

<sup>7</sup> J. Beumer, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, Sch., 36 (1961), 217-240; *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur des Scholastik bis zur Reformation*, Sch., 16 (1941), 24-52; *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, Sch., 34 (1959), 1-22; *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*, Sch., 34 (1959), 249-258; *Der Begriff der "traditiones" auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelaltlichen Kanonistik*, Sch., 35 (1960), 342-362.

<sup>8</sup> Para una visión panorámica de la controversia véase R. Ferrara, *En torno a la noción de Tradición. Ensayo sistemático*, Teología, 1 (1963), 225-251; C. Pozo, *La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y tradición*, Orbis Catholicus, 7 (1964), 27-32; Y. M. Congar, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, 1960.

<sup>9</sup> P. Glorieux, *Nature et Mission de l'Église*, Desclée, Tournai, 1963, 272 págs.

en su misión; y la Iglesia en sus relaciones (frente a las sociedades religiosas, cristianas y no cristianas; frente a la sociedad civil; y frente a la cultura y el progreso). Y en cada una de esas partes, nos ofrece una *visión sintética* de la respectiva problemática, con algunas *notas de lectura y de trabajo*, que introducen en la bibliografía básica. El mismo autor, en el prefacio, caracteriza su obra (y con razón) por estos objetivos prácticos: *seriedad*, que cuadra al tema de la Iglesia; *tecnicismo*, pero con moderación; *claridad*, cuanto es posible en un tema a veces difícil; y *apertura* a los problemas concretos, ya que la Iglesia no es una abstracción fuera del espacio y del tiempo.

Más de una vez hemos comentado elogiosamente las obras de O. Semmelroth, teólogo original, que ha sabido abrir un camino a la espiritualidad teológica en dos grandes temas, el de la Iglesia y el de los sacramentos: la obra que ahora presentamos en su traducción castellana, *La Iglesia como sacramento original*<sup>10</sup>, es una visión conjunta de ambos temas. La definición tridentina, al definir los sacramentos y su número, no nos cierra el paso hacia su fuente —la Iglesia, prolongación de la presencia de Cristo en la historia— sino que más bien nos la abre, pues cada sacramento se convierte —por razón de su analogía con la fuente— en un punto de vista que nos permite llegar a la intimidad de la Iglesia. La primera parte, expone los fundamentos de esta doctrina —tradicional en la Iglesia primitiva—; y la segunda parte, su desarrollo. Quien está habituado al *uso unívoco* de los términos teológicos y lo  *Cree más exacto*, leerá con gran fruto este libro, todo él basado en el *uso análogo* de los mismos términos, porque se dará cuenta que *es más rico* este uso que el otro. El estilo teológico del autor —que llamaríamos kerigmático, si este término fuera aceptable en todos los ambientes—, más pastoral o espiritual que especulativo, no nos debe hacer olvidar que esta obra es la primera en tratar de una manera sistemática la *naturaleza sacramental* de la Iglesia; y por eso celebramos su aparición en castellano, pues nuestro ambiente hispanoamericano necesita de este tipo de obras teológicas fundamentales sobre temas tan actuales como el de la Iglesia; a la vez que su estilo —como dijimos, más pastoral y espiritual— hace más asequible esta profunda teología para el nivel medio que predomina en nuestro ambiente.

La colección *Unam Sanctam*, nos ofrece, con un prefacio de Y. M.-J. Congar, la traducción francesa de la obra de K. Delahaye, *Ecclesia Mater en los Padres de los tres primeros siglos*, que como lo indica el subtítulo es una colaboración a la *renovación de la Pastoral de hoy*<sup>11</sup>. La obra entra a formar parte de la corriente de renovación pastoral que

<sup>10</sup> P. O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián, 1963, 300 págs.

<sup>11</sup> K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Du Cerf, Paris, 1964, 277 págs.

toma como punto de partida la esencia misma de la Iglesia, mediadora de la salvación, corriente pastoral a la que más de una vez hemos hecho referencia en nuestra revista, al comentar obras relacionadas, por ejemplo, con J. A. Jungmann y F. X. Arnold (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 214-216, 224-229; 14 [1958], pp. 116-121, 580-582; 15 [1959], pp. 143-144; 16 [1960], pp. 191-192; 18 [1961], pp. 156-158; 19 [1963], pp. 200-201). K. Delahaye desea hacer progresar esta orientación, y a la vez poner a plena luz su tradicionalidad; y su obra llena así un vacío en los estudios histórico-pastorales, abundantes respecto de la época moderna y la Edad Media, pero casi inexistentes sobre la antigüedad cristiana (p. 34). El autor circunscribe su estudio a los tres primeros siglos, época que ya había estudiado Möohler en su obra, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (reeditada y comentada recientemente por Geiselman, Hegner, Köln, 1956); y en él estudia el tema de la maternidad de la Iglesia. Se trata de la actividad por la cual la Iglesia hace cristianos, y que consiste principalmente en la proposición de la palabra, en la celebración de los sacramentos, y en una conducta espiritual de tendencia al bien y a la perfección. Para los Padres, es la misma Iglesia el sujeto de esos actos. Aunque estructurada jerárquicamente por institución divina, es un cuerpo viviente cuyos miembros ejercen, cada uno a su manera, los actos por los cuales el cuerpo se forma y crece. La unión de la paternidad instrumental del ministerio jerárquico *in persona Christi*, y de la maternidad cooperativa del pueblo, permite el devenir, la maduración, y la realización de la salvación otorgada por Dios a los hombres en Cristo. El trabajo consta de dos partes: 1. *Ecclesia Mater*, como intuición de la patrística primitiva; 2. La Iglesia, mediadora de la salvación en la imagen de la Madre. Una valiosa *bibliografía* y un *índice* de referencias completan la obra.

J.-M. R. Tillard, en *La Eucaristía, Pascua de la Iglesia*<sup>12</sup>, retoma unos estudios anteriormente publicados en la *Nouvelle Revue Théologique*, para poner a plena luz cómo la Tradición ha comprendido la revelación existente entre la Eucaristía y la Iglesia, que se sintetiza en la frase tradicional "la Eucaristía hace a la Iglesia", en cuanto que los diversos efectos del Cuerpo sacramental de Cristo convergen en la construcción de su Cuerpo místico. Libro muy bien documentado en las fuentes positivas, no se limita a ficharlas, sino que inserta los documentos de la antigüedad cristiana en su clima teológico, y hace que adquieran vida a nuestros ojos, esa vida que tuvieron en las comunidades cristianas primitivas (p. 7). En beneficio de su fácil lectura, el autor ha evitado acumular documentos (de los antiguos, se ha limitado a citar los que pueden ser consultados en ediciones francesas; y de los documentos medievales, se ha

<sup>12</sup> J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Du Cerf, Paris, 1964, 267 págs.

limitado a S. Tomás); y promete un estudio ulterior (muy dentro del espíritu de la colección *Unam Sanctam*, (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], p. 404) para ver cómo ese depósito tradicional se ha conservado y es vivido hoy en día en las iglesias reformadas, y se presta al diálogo ecuménico (p. 8). Como ejemplo del estilo, teológico y literario, del autor, véanse las páginas que dedica al *dinamismo salvífico* del Señor, en sus dos etapas: descenso de Cristo en la muerte, y vuelta hacia el Padre en su glorificación como Señor (pp. 26-34). El contexto de la obra (expuesto en el primer capítulo), es el de la *comunión de vida en el Señor*, que por una parte nos arranca cada vez más del pecado, y por la otra intensifica la esperanza del último día, el de la Parusía. La reflexión teológica de toda la obra se funda en el hecho del *cuerpo eucarístico del Señor Jesús* (objeto del segundo capítulo) que por el acontecimiento de la resurrección —inseparable del de la muerte— es el lugar privilegiado de la comunión de vida definitiva entre el Padre y los hombres. Y toda la obra se resume en la imagen de la *Iglesia en marcha, en estado de Pascua*, que asume los valores humanos, para purificarlos, *en espera* de la gran epifanía del último día, el de la Parusía (primer tiempo de salvación, objeto del capítulo cuarto); y cuya tensión escatológica se intensifica y se robustece, hacia la comunión definitiva con los bienes del Padre, en el día del Hijo del Hombre (segundo tiempo de salvación de la Iglesia, objeto del capítulo quinto). Y la conclusión es que, en cada Eucaristía, "la Iglesia franquea una etapa de Pascua: se arranca poco a poco de la esclavitud del pecado, y pasa cada vez más a los bienes de la Promesa. La Eucaristía asegura pues el nacimiento de la Iglesia, más cualitativa que cuantitativamente, más dinámica que estáticamente. Hace que cada vez más se transparente, en la Iglesia terrenal, la Iglesia de la gloria. Y esto, de generación en generación, desde la primera comunión hasta el viático de cada uno de sus miembros: la nueva vida, depositada en cada uno por el bautismo como un germen, se desarrolla hasta la plena madurez por la eucaristía; hasta que, pasado el largo invierno de la muerte corporal, florezca maravillosamente, en unión con los demás miembros, la mañana radiante de la Parusía del Hijo del Hombre" (pp. 241-242). Dos índices, el uno de los principales *términos técnicos* (pp. 243-251), y el otro de las principales *nociones teológicas* (pp. 252-258), no sólo facilitan la consulta de la obra (porque son, a la vez, índices temáticos de la obra), sino también su lectura por parte de un lector no iniciado (en el texto, se indican con asterisco todas las palabras cuyo sentido exacto puede ser buscado en estos índices).

A. Santos Hernández, bajo el mismo título de *Iglesias de Oriente*, nos presenta hoy el segundo volumen, un *Repertorio bibliográfico*<sup>13</sup> que com-

<sup>13</sup> A. Santos Hernández, *Iglesias en Oriente*, II, *Repertorio Bibliográfico*, Sal Terrae, Santander, 1963, 742 págs.

plementa, desde el punto de vista del trabajo científico y como instrumento de trabajo, al primer volumen ya comentado por nosotros (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 [1959], pp. 534-535). El autor no pretende ser exhaustivo, pero sí serio en su trabajo: ha leído en persona el 80% de las obras reseñadas; y las otras, las ha reseñado en base al trabajo serio de otros críticos. El repertorio está dividido en tres secciones (Iglesias ortodoxas, Iglesias orientales católicas, Ecumenismo), cada una de las cuales tiene su comentario introductorio e histórico, que ayudará a comprender mejor las obras reseñadas; y cada obra tiene su especial reseña. En la sección dedicada a las *Iglesias ortodoxas*, el autor sigue un orden doctrinal; y, dentro de él, un orden geográfico nacional. En la sección dedicada a las *Iglesias orientales católicas*, el orden es ritual. En cuanto a la sección dedicada al *Ecumenismo*, no nos debe extrañar su presencia: si bien el Movimiento ecuménico rebasa el tema de las Iglesias de Oriente, en cuanto que su origen es protestante, en la actualidad forman parte de él la mayoría de las Iglesias ortodoxas, y representa también hoy un anhelo sincero de unidad y de unión entre Católicos y Ortodoxos. Una mirada al índice general, facilitará la consulta de este repertorio, así como sus índices alfabéticos de autores y anónimos, y de revistas especializadas. Una obra así, será vínculo de unión, porque facilitará no sólo el estudio científico de los temas orientales, sino también el mutuo conocimiento de la pastoral y de la espiritualidad de Oriente en Occidente: y si las buenas *relaciones científicas* entre los católicos y protestantes del Occidente cristiano, han tenido tan buenas consecuencias ecuménicas (el mutuo aprecio doctrinal es buena base para las buenas relaciones humanas, como lo ha demostrado el Concilio Vaticano II: cfr. *Konzil und Evangelium*, según el comentario que hacemos en *Ciencia y Fe*, 19 [1963], pp. 92-93), lo mismo podemos esperar en Oriente. A ello puede ayudar el *estilo expositivo* que el autor emplea en las reseñas, donde no hay *nunca una crítica, sino mera exposición* del contenido de las obras reseñadas; aunque, por otra parte, este podría ser su defecto, pues, al faltar el juicio personal, resulta un instrumento de trabajo poco personal (cfr. *Irenikon*, 34, [1961], pp. 127-128, a propósito del volumen anterior de esta misma obra).

La obra de Maisie Ward, *Figuras del primitivo cristianismo*<sup>14</sup>, nos llega, apenas cuatro años después de su original inglés, en su traducción alemana. La autora, de conocida ascendencia inglesa —su abuelo perteneció al Movimiento de Oxford—, y de evidente inspiración newmana —véase, en el índice de nombres, la frecuencia con que cita a Newman, a quien Przywara llama el *Kirchenvater der Neuzeit*, y cuya obra *The Church of the Father* revive en ésta que comentamos—, nos hace

<sup>14</sup> M. Ward, *Gestalten christlicher Frühzeit*, Pustet, München, 1963, 472 págs.

partícipes de sus meditaciones sobre los cinco siglos del Imperio romano en los cuales el Mediterráneo vio la desintegración de una sociedad, la helénica, y el nacimiento de otra, la Iglesia, por obra de los Padres. Admiradora de C. Dawson, aplica, al pueblo de Dios que es la Iglesia, lo que el historiador inglés dijo a su pueblo: “un pueblo que no conoce su pasado, es como un hombre que ha perdido la memoria” (p. 11). Como Newman, sabe que Dios obra paso a paso sus grandes decisiones; y trata de seguirlas una a una, en la época de los Mártires, de los Apologistas, de Ireneo el primer teólogo, de Antonio en el tiempo de los solitarios, de Atanasio... para terminar su recorrido en los contemporáneos de la pareja imperial, Justiniano y Teodora. Biografías, sí: una verdadera galería de figuras históricas. Pero también algo más: una vivencia muy madura (y por eso antes calificamos esta obra como *meditaciones*) de la trayectoria de la revelación en la Iglesia, basada en una antropología cristiana que sabe de lo sublime de la gracia y la santidad, sin olvidar el realismo de la debilidad y el pecado. Recurre la autora a los Padres, no en busca de una edificación barata, sino porque sabe que los santos son los grandes constructores, los luchadores de primera línea. Sencillez de estilo, realismo, sobriedad —tan típicos del temperamento inglés—, al servicio de nuestros Padres en la fe (cfr. *Ciencia y Fe*, 19 [1963], p. 220; véase, en diversas entregas de *Vie Spirituelle* y su *Supplement*, orientaciones bibliográficas para la lectura de los Padres, alrededor de los cuales se ha despertado en nuestro tiempo un especial aprecio, que justifica la traducción al alemán de la obra que comentamos). A veces, no se ciñe a un personaje, sino que sigue la gestación de una institución: por ejemplo, el celibato sacerdotal, que para nosotros es un hecho adquirido, revive como problema (pp. 299-312). En el prólogo de la edición original, la autora decía que su escrito no diría nada a los especialistas; pero si recordamos que la historia se hace alternando la compilación de nuevos datos con los intentos de su síntesis y asimilación, podemos decir que la obra que comentamos no aportará, a los especialistas, nuevos datos, pero sí una síntesis nueva.

G. de Lagarde nos ofrece el volumen V de su obra *El nacimiento del espíritu laico en el ocaso de la Edad Media*, dedicado a *Guillermo de Ockham: crítica de las estructuras eclesiales*<sup>15</sup>. Ya hemos presentado los volúmenes anteriores, subrayando la seria documentación, y el estilo ágil que convida y a la vez facilita el diálogo con otros investigadores (cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1962], pp. 462-463). La lectura de la tabla analítica de los capítulos, por su claridad, permite apreciar el plan del autor: los ocho capítulos primeros, *exponen* la eclesiología de Ockham, y los tres últimos la *juzgan*. Para llegar a determinar la definición que el autor

<sup>15</sup> G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, V, G. d'Ockham: *Critique des structures ecclésiales*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, XII-346 págs.

estudiado hace de la Iglesia, un primer capítulo expone la definición corriente en la época, al comienzo del siglo XIV; para luego, en el capítulo segundo, tratar de extraer, de las obras de Ockham, una definición que él nunca dió de propósito, aunque sin duda tuvo siempre *in mente* y es la clave de sus concepciones eclesiológicas y políticas. Según esta concepción, la Iglesia es una sociedad de hombres que, viviendo la misma fe, se dan a sí mismos las instituciones que, en el plano religioso y político, más les satisfacen. Y por eso, en los capítulos siguientes, el autor estudia por separado estas instituciones: el concilio general (los conciliaristas se aprovecharán de su crítica de las pretensiones del poder pontificio, o de los otros principios de la jerarquía eclesiástica, pero no cuentan con Ockham para la construcción de la teoría conciliar, o de la soberanía popular en la Iglesia); la primacía de la sede romana (sin rechazarla, Ockham la quiere más discreta, más descentralizada, y aun piensa que, en ciertos momentos, puede tener que desaparecer); el magisterio doctrinal (aquí es donde, junto con su concepción del primado romano, se halla el nudo de su eclesiología; y donde más influyen los principios filosóficos de su concepción de lo social); el poder pontificio. Aquí se inserta el estudio de la distinción de lo espiritual y lo temporal, así como el de la organización de poderes en la cristianidad, donde el autor vuelve a llamar la atención sobre la concepción de la Iglesia como la comunidad de los fieles espiritual y civilmente organizados, para la salvaguarda del bien común temporal y la defensa de la fe cristiana: y donde, por tanto, no hay una Iglesia y un Estado, sino dos caras de una única realidad, que es esa única e integral comunidad de fieles, en la que se ejerce un doble poder, el espiritual y el secular, del cual tanto clérigos como fieles deben participar por diversos títulos, controlándose y supliéndose los unos a los otros, según las ocurrencias históricas (p. 264). A partir de este resultado de la investigación, el autor hace —en las conclusiones— el juicio de esta concepción, comenzando por explicitar sus líneas de fuerza, señalando sus íntimas relaciones con la política y la filosofía de Ockham, y terminando por dar cuenta de su fortuna, que se resuelve en la paradoja de que Ockham, habiendo despertado el espíritu del mundo moderno, será considerado por éste (después del éxito logrado por la reforma luterana) como el testigo más extremado del oscurantismo medieval (p. 337).

Diversos autores colaboran bajo el título de *El muro entre la Iglesia y el Estado*<sup>16</sup>, y elaboran un conjunto que, a primera vista y por la abundancia de referencias a las leyes y a las cortes de justicia, parece estar destinado a un abogado norteamericano. Sin embargo, la obra resulta también interesante para el teólogo, pues esta colección de trabajos contemporáneos, desde el punto de vista católico y laicista, los problemas prácticos

<sup>16</sup> *The Wall between Church and State*, edit. D. H. Oaks, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1963, 179 págs.

que la *libertad de conciencia* plantea en una sociedad pluralista moderna. El tema central es el lugar de la religión en las escuelas del Estado; y la cuestión práctica es saber si el Estado puede o debe ayudar a los colegios católicos. Sin embargo, los principios que aquí se aplican, son los que pueden aplicarse en todos los problemas que causa la *diversidad de religión*, dentro de una comunidad humana. Al respecto, véase el breve pero interesante boletín bibliográfico que, bajo el título genérico de *Iglesia y Estado*, J. M. Setién publica en *Orb. Cat.*, 7 (1964), pp.274-281.

H. J. Muller, bajo el título de *Religión y libertad en el mundo moderno*<sup>17</sup>, se pregunta si la religión cristiana, como está representada en las iglesias organizadas, ha sido una ayuda o un obstáculo en la lucha del hombre por la libertad personal. Tema importante, pues ha sido la Iglesia más de una vez acusada de un totalitarismo sui generis... Pero, lamentablemente, la obra que comentamos es desilusionante: por el estilo y el tono, es una obra de periodismo barato. No sólo falta precisión en el uso de los términos, sino que abundan los *obiter dicta* carentes de prueba. Puede ser verdad que G. Eliot sea más liberal que Newman, o que los diez mandamientos no tienen nada que ver con la democracia... pero, tales declaraciones no son evidentes por sí mismas y, por tanto, no basta decirlas. Y dichos tendenciosos como éstos —que sólo pueden causar su efecto a un nivel muy bajo de lectores— abundan en esta obra que comentamos, y hacen molesta su lectura.

Bajo el título de *Clericalismo, hoy*<sup>18</sup>, se publican las ponencias de las sesiones de la Academia Católica de Baviera, del 25 y 26 de mayo de 1963. Y la razón del título es que no se trató, en esas sesiones, solamente del clericalismo como problema para los que están fuera de la Iglesia (y se llaman a sí mismos *laicistas*), sino como problema de Iglesia: porque hoy en día, se ha hecho problema la parte que le toca, al laico y al clérigo, como miembros de una Iglesia que está en el mundo (o sea, cuál es la función espiritual, y cuál es la mundanal; y qué relaciones median entre ambas). Clérigos y laicos, están al servicio de la Iglesia; y ambos se preguntan (el uno por el otro, y cada uno por sí mismo), en qué condiciones, y bajo qué presupuestos, han de colaborar. La primera respuesta la da F. X. Arnold, con la ponencia sobre *La esencia y la función esencial del sacerdocio eclesiástico*, que vendría a señalar el origen *teológico-pastoral* del clericalismo —y del laicismo que se le enfrenta—. Y lo señala en el momento histórico en el cual el *sacerdocio de orden* se aísla del *sacerdocio de todo bautizado* (p. 18), y se reduce la Iglesia a una jerarquía de jurisdicción, que se ejerce sobre un elemento, el laicado, que se considera extraño al sacerdocio; lo que provoca una reacción —tan

<sup>17</sup> H. J. Muller, *Religion and Freedom in the Modern World*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1963, VII-229 págs.

<sup>18</sup> *Klerikalismus heute?*; Echter, Würzburg, 1964, 131 págs.

exagerada como la acción jurídica que sobre él se ejerce— que constituye el laicismo, opuesto al clericalismo. Por ambas partes, late aquí una cripto-heresía: el olvido de la función y de la esencia de la mediación que se manifiesta en Cristo y que la Iglesia debe continuar a lo largo de la historia: quien media entre dos, *no debe aislarse* de aquellos entre quienes media, *ni debe olvidar su razón de ser instrumental*. Si Jesucristo se ha contentado con ser *Mediador* entre el Padre y los hombres —e *Instrumento* de salvación—, con mayor razón debe contentarse con ello el sacerdocio de orden; y si el Señor ha aceptado los límites que, como a Mediador, se le imponían por ambas partes, lo mismo debe hacer la Iglesia y su sacerdocio, *no interponiendo un poder jurídico* en el diálogo directo de Dios con el hombre (o sea, respetando la libertad de la persona humana y la de la gracia de Dios, que pueden encontrarse al margen —aunque no en contra— de una estricta jurisdicción, pp. 26-27). La palabra de orden para el sacerdocio debe ser servicio (*diakonia*), no dominio; sacerdocio ministerial, no imperio: ya lo decía S. Pedro a los presbíteros, que no ejercieran su ministerio “*tanquam dominantes...*” en sus propias iglesias (I Petr. V, 3); porque entonces, como decía S. Pablo a los padres —y los presbíteros lo son en el espíritu— provocarían la iracundia de sus hijos (Efes., VI, 4; Col., III, 21); y ciertamente, cierta mutua iracundia se halla en el origen histórico del clericalismo y del laicismo. Arnold basa, esta *interpretación teológica* del clericalismo, en una concepción de su escuela *pastoral*, expuesta en dos de sus obras que se han hecho clásicas en el tema: la que trata del principio *humano-divino* de la pastoral (cfr. *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, III, 287-340); y la que trata de deducir la pastoral del centro de la historia de salvación (la Encarnación, en *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg, 1956, pp. 1-63; cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 214-216). La acción de la Iglesia, es continuación de la acción de Cristo; y ésta, se deduce de su ser esencial, que es el ser *Mediador*. Y como al Mediador no se lo puede reducir a su ser divino, tampoco se puede reducir la acción de la Iglesia al ámbito de lo religioso. Pero el sacerdote de orden no debe dejarse tentar por lo periférico, sino que debe concentrar su acción en lo central: ser servidor de la Palabra, al servicio de la Fe, y ser servidor del Altar; y ambos servicios los debe prestar *como instrumento* del único Mediador y Sumo Sacerdote, Cristo Jesús, y *en bien del hombre*. Bajo estas dos condiciones, el sacerdocio cumple su función esencial de mediación, y la Iglesia es el lugar donde el hombre encuentra a Dios Trino (pp. 35-38). A continuación, H. Jedin trata de *Las raíces medievales del Clericalismo*: primera tentativa, a juicio del mismo autor —pero valiosa, añadimos nosotros— de una historia que todavía está por hacerse. Luego E. Wilkens, estudia, en *La ética social evangélica, entre el clericalismo y el liberalismo*, el sentido de estos dos últimos términos, mirándolos desde el

punto de vista evangélico (a partir del cual, y en forma panorámica, el autor presenta un juicio sobre la doctrina social católica). Y la última ponencia, de K. Forster, trata de *Clericalismo y peculiaridad del servicio en el mundo, desde el punto de vista católico*. Podemos asegurar que el lector, interesado en todos estos temas, ganará mucho leyendo estas ponencias, cuyo estilo expositivo abre un panorama amplio a la ulterior investigación, en el tema actual de la *Iglesia en el mundo*.

Nos ha llegado la obra de T. Hang, *La Iglesia católica en el ambiente chino*<sup>19</sup>: el autor, de nacionalidad china y profesor de la universidad en Taiwan, describe en ella la situación del catolicismo y de la Iglesia entre la población china del continente, de la isla de Taiwan (Formosa), de Hongkong, y del extranjero, para lo cual ha utilizado numerosas fuentes. Ahora bien, como el cristianismo ha encontrado un pueblo con una *historia, cultura y características humanas* bien definidas, Hang presenta en primer lugar una mirada general sobre estos tres factores, necesarios para la comprensión de los acontecimientos actuales. La parte histórica es un compendio, que abarca desde los hechos primitivos hasta la toma del poder por parte de los comunistas. En lo cultural, se consideran los méritos y fallas del ideal humanista de la antigua China; se ven los escritos, poesía, literatura, pintura y filosofía; y se hace una confrontación de la cultura china con la europea. En lo antropológico, se analizan los dichos contradictorios sobre el ser del hombre chino, se procura dar lo característico del mismo, y se muestra su actitud ante la Religión. Esto es completado por una rápida mirada sobre la historia del cristianismo, desde el nestorianismo hasta el año 1948. La situación actual es analizada en dos partes. La primera, considera la situación espiritual e intelectual de la China de hoy, en especial la de la intelectualidad comunista, al mismo tiempo que indica la tarea a realizar por nosotros. La segunda, presenta la situación de la Iglesia Católica de acuerdo a las cuatro grandes agrupaciones de la población china: la Iglesia en la China, bajo el comunismo, con sus vicisitudes, luchas y el resultado final; la Iglesia en Taiwan y su estado general, organización, avance misional y problemas educacionales; la Iglesia de Hongkong y Macao, donde juntamente con la actividad y los avances, se tropieza con los problemas planteados por la miseria de los refugiados y la emigración; la Iglesia en el extranjero, de acuerdo a la situación en los centros principales de todo el mundo. Un último capítulo expone los problemas actuales y las perspectivas para el futuro. La obra tiene numerosas notas, paradigmas y mapas; y además una selecta bibliografía de cada capítulo.

Pasando a la sociología religiosa, aplicada a la vida concreta de la Iglesia de nuestro tiempo, comentaremos aquí la obra de H. Miner, *St.*

<sup>19</sup> Th. Hang, *Die katholische Kirche im chinesischen Raum*, Pustet, München, 1963, 224 págs.

*Denis, una parroquia franco-canadiense*<sup>20</sup>. Este trabajo, publicado por primera vez en 1939, fue entonces objeto de interesantes y vivas controversias. Su autor, juntamente con su familia, han mantenido contacto con sus amigos de aquella parroquia que estudiaron entonces, y consideraron de interés presentar los nuevos cambios que la parroquia había experimentado, especialmente con motivo del impacto que constituyó la segunda guerra mundial y que en 1939 no podían preverse. Manteniendo la original descripción de la parroquia, se ha añadido un capítulo o *post scriptum* para señalar cómo se han realizado los distintos cambios económicos y sociales. Indudablemente nos encontramos con una población fuertemente sujeta a sus tradiciones, y en un principio aislada de mayores contactos con el mundo de la provincia y de la misma nación. Se quiso estudiar precisamente la vieja cultura franco-canadiense en su forma más conservadora, analizar la estructura de la sociedad formada en esa cultura y considerar los factores que se hacían ya notar con respecto a cambios culturales hacia una mayor urbanización y un influjo creciente de la lengua inglesa. A pesar del relativo aislamiento de esta población, se notaba ya el influjo de la sociedad mayor; pero no hay duda de que estos pequeños pueblos de agricultores constituyen un tema muy importante de estudio para poder reconocer los distintos estratos y movimientos de la sociedad. Es notable observar el gran influjo religioso, en este caso del catolicismo, que se observa en tales sociedades; y, al mismo tiempo, cómo algunas prácticas religiosas corren el peligro de convertirse en meras *magias*, si no se da una exacta corrección por parte de los responsables religiosos. Así sucedió en St. Denis a través de la vigilancia del Cura Párroco y su sucesor. Los cambios sociales se producen más rápidamente en estos últimos tiempos, debido a un influjo mayor del gobierno de la provincia y de toda la nación. La guerra, además, obligó a un nuevo esfuerzo de todo el país, lo que provocó transformaciones en el orden económico, que fueron bien recibidas por quienes se mantenían hasta ese momento demasiado apegados a sus viejas tradiciones. La obra, realizada con cariño y competencia, es un ejemplo de estudio sociológico, realizado con objetividad. La historia de St. Denis se incorpora así a los pequeños trabajos sobre la vida rural.

Ya hemos comentado, en anteriores entregas de nuestra revista, las publicaciones de la *Federación Internacional de Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas*, que meritoriamente difunde entre nosotros la OCSHA. Y nos llegan nuevos volúmenes, que vamos ahora a comentar. En primer lugar, la obra de E. Pin, *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*<sup>21</sup>. El autor sabe de sobra

<sup>20</sup> H. Miner, *St. Denis, A French-Canadian Parish*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1963, XIX-299. págs.

<sup>21</sup> E. Pin, *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*, OCSHA, Madrid, 1963, 120 págs.

lo que se necesita para un trabajo acabado de sociología religiosa (recuérdese su obra, *Pratique religieuse et classes sociales*, Spes, Paris, 1956, cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 148-149); y eso explica que titule su actual trabajo, *Elementos para...* porque, como dice en la introducción, “es sumamente difícil formular una descripción científicamente exacta del catolicismo latinoamericano”. Y tres son los obstáculos para ello: escasez de datos, falta de rigor técnico en su elaboración, ausencia de un plan teórico en su definición. No esperemos, pues, de la obra que comentamos, conclusiones, sino hipótesis de trabajo que reclaman, por su misma naturaleza, una ulterior investigación que las confirme o las invalide. La vasta geografía latinoamericana debe ser parcelada en auténticas unidades fenoménicas; y la elección de éstas reclama un arsenal de monografías aún no realizadas. El mismo autor concede una única originalidad a su actual trabajo: “la ordenación de materias, y el plan teórico que le sirve de base” (p. 9). Los cuatro primeros capítulos manifiestan progresión y unidad, o sea, espiral de interiorización: *ritos* (pp. 11-28), *motivaciones* (pp. 29-46), *visión del mundo* (pp. 49-58), *creencias y actitudes* (pp. 59-70). Oportunamente se nos declara el valor cuantitativo y cualitativo de los datos, y por lo tanto la consistencia de las conclusiones: así se nos previene que, si en el primer capítulo los datos son deficientes, en el segundo son casi nulos (p. 29). Oportunamente se nos definen los términos usados: por ejemplo, *visión del mundo*, en ciencia sociológica (p. 49), y *actitud*, para la psico-sociología (p. 59), al comienzo de los respectivos capítulos. El quinto capítulo procura iluminar *lo moral*, evidenciando las relaciones existentes entre *modelos* y *comportamiento*. Concluyen la obra un estudio sobre el *indio* (pp. 8-93), y sobre la *superstición* (pp. 95-100).

En la misma colección, I. Alonso, bajo el título de *La Iglesia en América latina*<sup>22</sup>, recapitula el fruto de sus anteriores trabajos zonales, que él mismo publicara con colaboradores *ad hoc* en cada país (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 455-456; 19 [1963], pp. 182-183), presentando ahora los 21 países, “para compararlos entre sí, y obtener el panorama global latinoamericano” (p. 15). Y como este trabajo es paralelo a los que ya comentamos —y tiene su mismo esquema, y sus mismas limitaciones— vamos a contentarnos ahora con echar una mirada sobre toda la colección, que se merece unas palabras de aliento, pues constituye un aporte decisivo para la América latina. Todos sabemos que un trabajo científico supone un coeficiente humano —intereses, ilusiones, vocaciones— que hace lentos sus comienzos, pero que llega a crear *ambiente*, desencadenar *movimientos*, marcar *generaciones*. Creemos que esta es la misión de *Estudios socio-religiosos*: crear las infra-estructuras científicas para la

<sup>22</sup> I. Alonso, *La Iglesia en América Latina*, OCSHA, Madrid, 1963, 223 págs.

acción pastoral en nuestro continente. Y por eso les estamos agradecidos a estos estudiosos de todos los continentes, porque sabemos que no hay *independencia* sin una previa obra de *conquistadores*.

Por razones ajenas a nuestra voluntad, debemos comentar el volumen III de la *Historia de la Iglesia en América latina*, de L. Tormo y P. G. Azpiuru<sup>23</sup>, sin haber podido comentar el volumen II —que no hemos recibido—, después de haber comentado el volumen I (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 183-184). Esta parte se ocupa de la *Iglesia en la crisis de la independencia*, reduciendo la materia a cuatro capítulos casi simétricos. En los dos primeros, se pasa revista a la *actitud del clero* (pp. 20-63), y a las primeras *medidas secularizantes* de las flamantes repúblicas (pp. 63-111). La reacción de la Iglesia se manifiesta en la *renovación* —tardía, sin embargo— del Episcopado (pp. 113-133), cuya exposición se integra en el *estado de la estructura eclesiástica* (pp. 135-184) y que forman los otros dos capítulos. Un mismo esquema se repite en todos los capítulos: se estudian los países por separado, y luego se intenta un reumen (pp. 61, 108, 131, 183). Notamos una menudencia: el texto que se halla al término de la página 19, continúa en la página 21, y ésta continúa en la página 20, para seguir luego en la página 22.

### CONCILIO Y ECUMENISMO

Los momentos por los que está pasando la *Iglesia en estado de Concilio*, se manifiestan de todas las maneras posibles: de la abundancia del corazón, habla el hombre... (Mt., XII, 34); en este caso, para bien suyo y de los demás hombres. Y una de esas manifestaciones ha sido la que ha dado la prensa, el periodismo en todas sus formas. Y por eso nos parece valiosa la idea de W. Kampe de recopilar, en el volumen titulado *El Concilio reflejado en la prensa*<sup>1</sup>, los artículos publicados, entre octubre de 1962 y febrero de 1963, en lo más representativo de la prensa de lengua alemana, como eco periodístico del anuncio, apertura y primera Sesión del Concilio Vaticano II. Y tengamos en cuenta que fue su autor, Mons. Kampe, quien tuvo la visión —acogida con entusiasmo por Juan XXIII en la audiencia del 4 de julio de 1962— del lugar específico que, en este acontecimiento de la historia de salvación, debía tener la prensa internacional, ya que las palabras *nuevas* que la Iglesia cree tener en este momento para los *hermanos separados*, más aún, para *todos los*

<sup>23</sup> L. Tormo - P. Gonzalbo Aizpuru, *La Historia de la Iglesia en América Latina*, III *La Iglesia en la crisis de la Independencia*, OCSHA, Madrid, 1963, 184 págs.

<sup>1</sup> W. Kampe, *Das Konzil im Spiegel der Presse*, Echter, Würzburg, 1963, XVI-450 págs.

*hombres de buena voluntad*, no tienen otro vehículo más apto, por su misma esencia, que la bien llamada prensa *internacional*; y esta obra, que ahora comentamos, confirma —al menos en lo que al ambiente alemán se refiere— lo acertado de la mencionada visión inicial de Mons. Kampe (en lo que respecta a otros ambientes, véanse las respectivas revistas —sobre todo las de información—, o los *boletines bibliográficos* sobre el Concilio, que figuran en nuestro *fichero bibliográfico*, repartidos por todos sus temas, como *reflejo hispanoamericano del Concilio*). Kampe nos presenta pues cerca de ciento cuarenta pasajes, documentos de historia actual, agrupados en diecisiete secciones: temas doctrinales, como *Iglesia, liturgia, Biblia...* se alternan con *problemas ecuménicos* o *laicales*, sin que falten documentos periodísticos sobre *política mundial, personalidad del Papa, clima humano, etc.* Y no se crea que aquí sólo figuran periodistas, sino también intelectuales y especialistas, tanto católicos como protestantes.

Bajo el título de *El Segundo Concilio Vaticano*<sup>2</sup>, se publican las conferencias habidas durante las sesiones de la Academia Católica de Baviera, del 9 y 10 de febrero de 1963: cinco conferencias o ponencias, todas de especialistas en los temas expuestos (no se publica la de Schmaus, sobre las relaciones entre Episcopado y Primado). Mons. Kampe nos ofrece una ponencia —sin duda relacionada con la obra del mismo que acabamos de comentar, al comienzo de este *boletín*— y que se titula *Experiencias del Concilio: estructuras, funciones, realidades*. Esta ponencia tiene una idea rectora, y una observación básica: la Iglesia carecía desde hace tiempo —al menos en la forma original con que ahora la tiene— de una *experiencia conciliar*, pues en los últimos decenios más bien se había acentuado el carácter monárquico de su institución; y por eso esta experiencia conciliar hay que concebirla como una *vivencia eclesiológica*, ya que el Concilio se ha mostrado como *Iglesia en su densidad existencial* (p. 15), con sus debilidades —propias de los hombres que la constituyen en lo horizontal—, y su fuerza —la del Espíritu que viene de lo alto—, y que fundamentan un sano realismo, equidistante de todo exagerado pesimismo u optimismo (pp. 27-28). A continuación J. Pascher echa una mirada inteligente sobre la renovación de la liturgia, de acuerdo con las primeras decisiones conciliares: es una exacta revista de todos los aspectos de la liturgia, subrayando los puntos fundamentales de la renovación, en sacramentos y misa (y para eso recorre, uno a uno y brevemente, los sacramentos; y luego trata, detenidamente, de la misa, pp. 35-46). A continuación, J. Ratzinger, bajo el título de *Esencia y límites de la Iglesia*, llama la atención sobre el hecho de que la concepción de la Iglesia, propuesta por la Encíclica *Mistici Corporis* y que en su tiempo encontró tan buena acogida, ha sido precisamente lo primero

<sup>2</sup> *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg, 1963, 113 págs.

que suscitó oposición en el Concilio, al considerársela como la razón última del esquema *De Ecclesia* que no respondía a los deseos de los Padres conciliares. El autor hace la historia de esta concepción *mística* del Cuerpo de Cristo, para contraponerla a la más antigua *tradicional, comunitaria y eucarística* (véase, en nuestro boletín titulado *Iglesia*, la obra reciente de J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Eglise*), en la que se basa esa concepción de la Iglesia que la define como *pueblo de Dios* (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], p. 149). Planteado así el dilema entre ambas concepciones (pp. 49-56), Ratzinger se pregunta cuál puede ser su salida; más aún la intenta (dentro de los límites de una ponencia), dándole la preferencia a una concepción *sacramental-eclesiológica* (bíblico-patristica), sobre la cual deberán insertarse las otras concepciones (corporativo-jurídica, como la medieval; organológico-mística, como la de la Encíclica de Pío XII) en la medida que se adapten —y no contradigan— a esa otra concepción eclesiológica, que no sólo las precede en el tiempo, sino que también tiene primacía conceptual (pp. 56-62). Las últimas páginas de Ratzinger tocan brevemente, pero con profundidad, el problema *misional y ecuménico* (véase, al final de este boletín, la obra de De Guillou, *Misión y unidad*). A continuación K. Rahner trata del tema *Escritura y tradición* (véase, en el boletín titulado *Iglesia*, la obra colectiva titulada *Iglesia y Tradición*, homenaje a Geiselmann). Esta ponencia, que ya conocíamos por otro camino (cfr. Worth u. Wahrh., 18 [1963], pp. 269-279), toma como punto de partida el rico material histórico recogido en dos obras fundamentales, la de Geiselmann y la de Beumer; y luego de ofrecernos sus miras personales, termina manifestando abiertamente el deseo de que el Concilio deje abierta la discusión entre los teólogos. Y sus palabras son sintomáticas: "Roguemos al Espíritu Santo quiera ayudar a la Iglesia para que ésta, con verdadera resignación, decida en el Concilio Vaticano II dejar tranquilamente abierta esta cuestión. No se necesita más, para que nosotros los teólogos, que esto deseamos, nos demos por satisfechos. Desde nuestro punto de vista, ni esperamos ni queremos que la Iglesia vaya más allá de lo que sabe con claridad al respecto, y tome partido por algunos de nosotros. Sobra con que la Iglesia repita lo que ha dicho ya en Trento: Escritura y Tradición son elementos católicos de la misma tradición de fe. Así podremos nosotros, teólogos y fieles, en los próximos decenios o siglos, reflexionar sobre las relaciones exactas que median entre esos dos grandes principios. Esperemos que así suceda" (pp. 90-91). La última ponencia, de J. Hirschmann, es un *panorama temática* de los trabajos conciliares.

La obra de J. Guitton, *Hacia la unidad en el amor*<sup>3</sup> contiene el pensamiento ecuménico del autor, pensamiento que hace años viene elaborando, y que ha hecho eclosión en la mañana del 11 de octubre de 1962,

<sup>3</sup> J. Guitton, *Hacia la unidad en el amor*, Fax, Madrid, 1963, 226 págs.

como el mismo autor nos lo narra en una página de su diario (pp. 11-16). Este pensamiento es presentado sintéticamente en la primera parte, que viene a ser la *actualidad* conciliar del ecumenismo. La segunda parte es el *pasado* de ese ecumenismo, representado (en lo que al mismo Guitton se refiere) por Leibniz y Newman. Y la tercera parte es un esbozo de su *futuro*. Lo que más gusta en esta obra es la frescura de espíritu, la personalidad del estilo del autor, avalada por el hecho de haber sido escogido como *observador laico católico* del Concilio Vaticano II. Para la visión teológica del Ecumenismo, es importante el capítulo que el autor dedica a *Cristo, síntesis total* (pp. 41-66), así como el capítulo siguiente, sobre *La Iglesia, eje de la historia* (pp. 67-78).

J. B. Olaechea, bajo el título de *El Vaticano II se hace historia*, y el subtítulo *Su primera fase, Juan XXIII*<sup>4</sup>, no pretende él mismo *hacer historia* —haría falta para ello que se abrieran las fuentes del secreto, y que se dejase libre acceso a los legajos archivados donde se encuentran los documentos y actas oficiales— sino *informar* sobre la historia que se está haciendo. El autor cree que hay elementos suficientes como para hacer algo más que un reportaje externo, y llegar al *ideario* del Vaticano II, ya que el secreto compartido por más de 5.000 personas, es un secreto relativo (véase lo que al respecto decía H. Küng, como hemos comentado en *Ciencia y Fe*, 19 [1963], p. 135), y porque, de hecho, ha habido información, sea oficiosa sea oficial, bajo la forma de resúmenes de esquemas, antiesquemas, folletos, y datos dispersos. En una primera parte, el autor presenta el *pre-concilio*, centrado en la figura de Juan XXIII; y en la segunda parte, la *Primera sesión* del Concilio. En la primera parte, el autor se extiende en las repercusiones de la *convocación* del Concilio; y en la segunda parte, en la reforma litúrgica, que fue el fruto casi acabado de la Primera sesión. En epílogo, una especie de juicio de valor. Y, en apéndice documental, los setenta esquemas básicos del Concilio, y el reglamento del mismo.

Apenas transcurrido un año de la edición original francesa, se publica en alemán la traducción de B. Lambert, *El problema ecuménico*<sup>5</sup>, que es un testimonio de la repercusión que ha tenido en todo el mundo la obra del dominico canadiense, consagrado, en estos últimos años, a investigaciones y encuentros de carácter ecuménico.

Obra de naturaleza peculiar, sin ser una nueva historia del movimiento ecuménico, ni un simple tratado teológico, intenta una *tipología de los grupos cristianos*, basada en su génesis histórica y contenidos doctrinales. Consúltese v.gr. (pp. 116-117) su esquema, *Las Iglesias y sus denominaciones*, o su igualmente preciso esquema, *Evolución del Consejo*

<sup>4</sup> J. B. Olaechea, *El Vaticano II se hace Historia*, Primera Fase: Juan XXIII, Fax, Madrid, 1963, 285 págs.

<sup>5</sup> B. Lambert, O.P., *Das ökumenische Problem*, I, Herder, Freiburg, 332 págs.

ecuménico de las Iglesias (p. 149). En el plano doctrinal, tres son los principios que caracterizan esencialmente al Protestantismo: *Autoridad suprema de la Palabra de Dios* (pp. 176-200), *Inmediatez y trascendencia de la relación entre Cristo, la Iglesia, el alma y el mundo* (pp. 200-215), y finalmente *El carácter testimonial de la Iglesia* (pp. 215-221). Para un más rápido conocimiento de las ideas ecuménicas de Lambert, recomendamos su conferencia en la *Universidad Laval* (con ocasión de la fiesta de Sto. Tomás de Aquino), bajo el título: *Ancienne et nouvelle unité de l'Eglise* (cfr. *Lav. Th. Ph.*, 19 [1963], pp. 93-119). Algunas limitaciones del presente libro las señala E. Lamirande, en la reseña aparecida en *Rev. de L'Univ. d'Ottawa* (Section spec., 33 [1963], pp. 73-74). Por ejemplo, ésta: "lamentaríamos ver demasiado identificado el problema ecuménico, y el problema eclesiológico"; pero creemos que la exacta posición del autor resulta aclarada por la conferencia ya mencionada. En ella se caracteriza el espíritu ecuménico, como espíritu de respeto, diálogo, bálsamo, integración y universalidad. En cuanto al libro que ahora comentamos, su contenido —en este primer volumen— queda definido por los siguientes *problemas ecuménicos* (después de haber dado una definición general del problema en sí): *histórico* (de la Iglesia a las Iglesias), *relacional* (de las Iglesias a la Iglesia), *dogmático* (de la esencia del cristianismo y del protestantismo), *misional* (o sea, de la misión de la Iglesia en el mundo: testimonio o configuración del mundo futuro), *estructural* (apostólica o jerárquica). Pero, para el autor, detrás de estos múltiples problemas —y sin negar su multiplicidad— hay un único problema ecuménico, que es la resultante de todos esos múltiples problemas (p. 65).

Bajo el título de *La herencia de la Reforma a los ojos católicos*<sup>6</sup>, se publican trabajos de diversos autores, orientados al encuentro con el Protestantismo, con una doble finalidad: la una, teórica, de profundización teológica de los puntos neurálgicos del diálogo ecuménico; y la otra, más práctica, de facilitar, sobre todo entre laicos, el encuentro ecuménico. El primer trabajo, de O. Karrer, *Sobre los factores extra-teológicos de la separación en la fe* (pp. 7-27), es preferentemente genético-histórico; y trata de desligar los factores revelados, de las mil y una circunstancias político-sociológicas, e incluso de psicología social, que acompañan el hecho de la Reforma, y su supervivencia hasta nuestros días. El siguiente trabajo, de R. Wiebel, replantea *Las controversias teológicas* (pp. 29-66): despejado, por el trabajo histórico de Karrer, el camino de la reflexión teológica, nuestro autor centra su reflexión sobre la *Estructura histórica* de la Iglesia, sobre el *diálogo* ecuménico, y sobre el *trabajo* ecuménico. A continuación, P. Fransen trata del *Concepto de*

<sup>6</sup> *Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht*, Herder, Wien, 1963, 140 págs.

*Iglesia*, en tres capítulos que son otras tantas notas de la Iglesia; todas ellas documentadas sobre todo en la Escritura: como *nuevo Israel*, como *pueblo de Dios* en la tierra (recuérdese la ponencia de J. Ratzinger, que comentamos en la segunda obra perteneciente a este boletín), y como *sacramento original*; y en un cuarto capítulo, el autor hace consideraciones de tipo teológico (centradas en una teología de la gracia, que el autor ha expuesto en una obra más personal, escrita para laicos, cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1962], pp. 127-128). Por último, Th. Sartory, con su conocido espíritu amplio, entra directamente en el punto neurálgico de la *cuestión petrina*, y nos ofrece, por una parte, *siete consignas* para un acuerdo; y por la otra, su aplicación concreta a dicha cuestión. Los estudios van acompañados de abundante bibliografía (el que menos tiene, el de Fransen, es sobre todo abundante en datos escriturísticos).

Nos acaba de llegar la traducción del libro de M. J. Le Guillou, *Misión y unidad: Exigencias de la Comunión*<sup>7</sup> (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], p. 404). Es un libro interesante por el tema, tan de actualidad, que llena sus páginas, el ecumenismo; pero mucho más aún por su seria presentación y estudio profundizado de la materia. El autor había ya publicado algunos artículos sobre estos temas en la revista *Istina*, pero encara ahora la materia de un modo mucho más organizado y dirigido a reflejar su preocupación por la unidad de las confesiones cristianas, actividad a la que está dedicado desde hace muchos años. La edición española reúne en un solo volumen, los dos que componen la anterior edición francesa. Dedicó todo el libro primero a considerar la situación de las comunidades cristianas en el mundo contemporáneo, dividiendo en dos partes su estudio: por un lado, la consideración de las confesiones relacionadas con el movimiento de la reforma; y por otro lado, las cristiandades ortodoxas. La crítica ha hecho notar que su presentación es sumamente novedosa en varios aspectos, pero sobre todo en lo relacionado con la Ortodoxia contemporánea (cfr. *NRTh.*, 34 [1962], p. 82). El libro segundo gira alrededor de la Iglesia católica y su actitud frente a las iglesias separadas, haciendo resaltar las exigencias del diálogo ecuménico que la deben guiar en su esfuerzo de reconciliación con los cristianos separados, todo dentro de un marco histórico que encuadre los problemas como el inevitable escenario para valorar la trascendencia del alejamiento ideológico y psicológico de la Iglesia romana, y de las otras confesiones cristianas. Su planteo final: *Misión, comunión, apostolicidad*, desemboca en las actuales perspectivas conciliares.

La *Sociedad Francesa de Estudios Marianos* había iniciado, en 1962, sus jornadas anuales sobre el tema genérico, *Mariología y Ecumenismo*, tratando entonces de *La doctrina mariana en la Iglesia ortodoxa y su influjo en Occidente*. Y ha continuado, en 1963, con el tema más espinoso

<sup>7</sup> M. J. Le Guillou, *Misión y unidad. Exigencias de la Comunión*, Estela, Barcelona, 1963, 528 págs.

de *Posiciones protestantes frente al dogma (mariano) católico*, cuyas ponencias nos presenta en un volumen que nos acaba de llegar<sup>8</sup>. De los tres teólogos protestantes, dos de ellos son observadores en el Concilio Vaticano II (uno de ellos, M. Thurian, ya había escrito una obra, muy original, aún desde el punto de vista de la historia de la devoción mariana en la Reforma, que ya comentamos en *Ciencia y Fe*, 19 [1963], pp. 138-139). Las ponencias se van alternando, de modo que la publicación expresa el espíritu del diálogo ecuménico; y un volumen ulterior —que esperamos con interés— recogerá los frutos de ese diálogo, en vistas a una presentación más ecuménica de la doctrina mariana. El P. Le Guillou observa que María es, para el catolicismo, como un símbolo, que da lugar, por parte del protestantismo, a una serie de objeciones; y el encuentro de estas dos actitudes extremas sólo puede darse en Cristo, en cuyo misterio debemos situar a María. A continuación el Pastor Bosc expone la mariología de los reformadores, observando que el saldo es positivo; y que las reticencias de los autores posteriores al primer momento de la Reforma, se explican más bien por reacción anticatólica. Por su parte el P. Holstein expone la historia del dogma católico mariano: primero, los hechos; luego, una reflexión teológica, que nos parece muy útil (pp. 35-38). Luego el Pastor Roux hace un balance, en la Escritura, y desde el punto de vista protestante: primero, la problemática de tal balance; y luego, un ensayo de interpretación cristocéntrica de los datos bíblicos sobre María (Encarnación, redención, eclesiología). A continuación el P. Nicolas nos habla de la experiencia mariana católica, abordándola desde el punto de vista (más chocante para el protestantismo) del sentimiento popular. Por fin, M. Thurian, sub-prior de la Comunidad de Taizé, resume las ideas principales de su obra, antes mencionada, y que convergen en el misterio de Cristo, común a católicos y protestantes, y en el cual todos debemos buscar la verdad sobre María, Madre y Esclava del Señor, figura de la Iglesia, madre y servidora de los creyentes. En fin, una obra bien hecha, y que hace bien, por el espíritu de sincera caridad que llena sus páginas, y por la seriedad con que se va a las fuentes de los problemas —Escritura y tradición—, para encontrar en ellas las soluciones.

## LITURGIA

A. Pflieger, en *Liturgicae orationis Concordantia verbalia*<sup>1</sup>, nos ofrece el primer volumen, dedicado al *Misal romano*, de una Concordancia

<sup>8</sup> *Marie et Oecumenisme*, II: Positions protestantes face au dogme catholique, Lethielleux, Paris, 1964, 97 págs.

<sup>1</sup> A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantia verbalia*, I, *Missale Romanum*, Herder, Romae, 1964, XI-740 págs.

litúrgica, al estilo de las clásicas Concordancias bíblicas, y que es la primera en su género. Los antiguos, como observa un autor (Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, p. 113), que tenían poca luz —sobre todo en invierno— para su lectura espiritual, y carecían de manuscritos —sobre todo, cuando las comunidades eran grandes— debían tender a la *memorización* de los textos, para poder luego prescindir de ellos sin dificultad; y para ello, como observa otro autor (Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, pp. 21 ss.), oraban con todo el cuerpo, aún cuando hacían oración mental (y ese era el sentido que le daban al texto “os iusti meditabuntur sapientiam”). Y esto es lo que en los antiguos explica el fenómeno de la *reminiscencia*, es decir, la abundancia espontánea de citas y alusiones, que se evocan —en sus meditaciones o sermones— las unas a las otras sin mayor esfuerzo, por el solo hecho de la similitud de las palabras (ibidem, pp. 72 ss.). Pero nosotros, que oramos y leemos demasiado mentalmente, y para quienes la abundancia de libros parece dispensar de esa memorización, —necesitamos *Concordancias*, sea para reencontrar un texto en el momento oportuno, sea para descubrir similitudes de expresión en la tradición escrita. Como muy bien indica Mons. Weber, Obispo de Estrasburgo, el autor ha hecho una *obra de romanos*, que permitirá, a los que la consulten, captar la unidad y la riqueza de nuestra liturgia: “Cuántas ideas encerradas con frecuencia en una simple palabra, que se encuentran, una y otra vez y con un significado cada vez más rico, en nuestro misal. Contamos ahora —gracias al trabajo tesonero de Pflieger, y a la generosidad con que ha prestado, para la impresión, su fichero personal de predicación y catequesis— con una verdadera fuente para el pensamiento teológico, para la meditación, para la historia de las formas del culto católico público” (pp. V-VI); o mejor, contamos ahora con un instrumento muy práctico que pone al alcance de cualquiera esa rica fuente. Sólo se ha prescindido de las palabras que poco o nada cuentan por sí solas (pronombres, partículas, interjecciones), o que ya figuran en los índices del Misal romano; y a cada palabra se la ha incluido en un contexto inteligible, antes de dar su referencia exacta. Sólo nos queda desear que sean muchos los que manejen hábilmente esta Concordancia litúrgica, y nos enriquezcan con los frutos pastorales de su consulta. Y esperamos también los otros volúmenes de esta *Concordancia verbalis*, sobre los otros libros litúrgicos.

J. Cottiaux, en *El oficio liejano del Corpus*<sup>2</sup>, nos ofrece, junto con la traducción francesa del original (en apéndice, pp. 137-153), un estudio sobre su valor y su destino. Se trata de un Oficio compuesto por inspiración de Sta. Juliana de Cornillon, promotora del culto eucarístico, sobre el cual se había prejuzgado que era de poco valor (p. 6), y que

<sup>2</sup> J. Cottiaux, *L'Office Liégeois de la Fête-Dieu, Sa valeur et son destin*, Bureaux de la R. d'Hist. Ecclés., Louvain, 1963, 154 págs.

por eso había cedido el paso al compuesto por Sto. Tomás, hoy en uso en la Iglesia. Descubierta hace algunos años el manuscrito, su descubridor había hecho un juicio severo del mismo, que había hasta hoy detenido a otros estudiosos. Hoy en cambio nuestro autor le dedica un estudio a fondo, en el cual comienza por situar el Oficio en su cuadro real, dogmático y artístico, lo reconstruye luego y lo analiza por dentro, y termina aseverando que —siendo innegable su valor intrínseco— su destino sólo se explica por razones extrínsecas a él (p. 12); en particular por las mismas dificultades —y serias— que experimentó la adopción de la Fiesta de Corpus. Y por eso el estudio de nuestro autor no ha podido limitarse —y éste es uno de sus mayores méritos— al estudio del documento (primera parte: la Catedral...), sino que además ha estudiado toda una época, o sea la que corresponde a la primera celebración de esa fiesta (segunda parte: la arena movediza...), y las reacciones en contra que experimenta (tercera parte: la tempestad...). El juicio sobre el valor intrínseco del Oficio liejano se halla en la conclusión de la primera parte (pp. 76-81); y el que tiene, aún hoy (desde el cuádruple punto de vista de la historia de los dogmas, de la historia de la liturgia, de la historia eclesiástica de Bélgica, y de la hagiografía), lo subraya brevemente el autor al término de su trabajo (pp. 136-137). Trabajo serio, bien documentado (una parte había sido publicado en RHE., 58 [1963], pp. 5-81), y escrito con estilo vibrante.

Bajo el título de *El culto y el hombre de hoy*<sup>3</sup>, se publican las conferencias y discusiones del Congreso Internacional que los especialistas realizaron con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Munich (1960): y como el *leit motif* de entonces fue —como luego en el Concilio Vaticano II— que el culto contribuye grandemente a la formación de una comunidad y de cada uno de sus miembros, los organizadores del Congreso científico quisieron tratar, en comunidad de trabajo, el tema del culto; y para eso confiaron, a especialistas de todos los continentes, países y lenguas, los diversos aspectos del tema enunciado en el título. J. A. Jungmann escribe la introducción (publicada luego en francés, en *Nouv. Rev. Théol.*, 82 [1960], pp. 823-839), desarrollando una visión panorámica de la *problemática del culto*: el conflicto, propio de la persona humana, que radica en la tensión entre interioridad y exterioridad, se agudiza en ella frente a la Persona trascendente de Dios, y se difracta en una serie de problemas, como libertad de expresión; y fórmulas fijas, misterio y racionalización, arcano y publicidad, ministro y comunidad, naturaleza y cultura, tradición y adaptación, etc. El resto de las comunicaciones se reparten en los siguientes grupos: *cultos no cristianos* (parte muy interesante, por lo desconocidos que suelen ser en Occidente, y que aquí son presentados por especialistas, que viven el respectivo ambiente);

*culto cristiano* (expuesto por representantes de todas las lenguas y naciones, incluso por uno que representa a América latina, y otro —von Hildebrand— que la conoce de visita); *culto y mundo* (donde se da importancia, además de la técnica, a la psicología moderna). La conclusión, de M. Schmaus, entra en el tema de la esencia del culto, como plenitud humana, llegando para eso a una definición de la persona humana, como ser *en sí* y ser *sobre sí*, cuyo dinamismo de trascendencia (aquí Schmaus tiene en cuenta el esquema de T. Kampmann, cuya obra *Educación y fe* comentamos en esta misma entrega) se realiza en tres grados: hacia el cosmos, hacia la comunidad, y hacia Dios; de modo que, en cada grado, se incluya el anterior (pp. 332-334). Cierran el volumen, algunas páginas de discusión.

Bajo el título de *¿Ha llegado el Movimiento litúrgico a un punto muerto?*, se publica en alemán el artículo escrito por Th. Maertens<sup>4</sup> en *Parroisse et Liturgie*, 43 (1961), pp. 297-344, con los pequeños cambios necesarios después de la Primera sesión del Concilio Vaticano II. Precisamente después del éxito de la *Constitución sobre la Sagrada liturgia*, podrá parecer extraño que se edite —y en una traducción al alemán— un escrito que responde a una visión de post-guerra, no tan optimista para el *Movimiento litúrgico*: es lo que trata de justificar el prólogo de B. Reetz, quien —sin plegarse a todas las afirmaciones del autor, y aun teniendo en cuenta que la visión de la situación actual debe ser más optimista, cree que este pequeño librito, aún hoy y cuando se trata de llevar a la práctica viviente la nueva Constitución, puede ser útil. Es que, en realidad, una cosa es un documento escrito, que *abre un panorama de acción pero no determina en concreto su realización* (como ha sido el caso en otras *Constituciones*), y otra cosa es su realización: piénsese, por ejemplo, en el hecho histórico de la *doble redacción* del *Motu proprio Sacram Liturgiam*, con variantes tan sustanciales entre la redacción del *Osservatore Romano*, y la definitiva (cfr. *Sal Terrae*, 52 [1954], suplemento a la entrega de Marzo), y se verá que es justificado pensar que todavía el *Movimiento litúrgico* encontrará resistencias. Y si esas resistencias se encuentran a tal altura, no faltarán ciertamente en el llano. El autor se las plantea con claridad, a la manera de *slogans*: en la primera parte, los que corren entre los *laicos*; y en la segunda, entre los mismos *sacerdotes* (no en estilo de controversia, sino de diálogo y de examen de conciencia en común); y en la tercera y última parte, analiza las dificultades que la misma liturgia —todavía no reformada— ofrece aún a las personas mejor intencionadas. Y termina el autor indicando los cuatro factores fundamentales de los que depende el futuro del *Movimiento litúrgico*: la fe, la formación litúrgica, la pastoral comunitaria, y la misma

<sup>4</sup> Th. Maertens, *Liturgische Bewegung am toten Punkt?*, Herder, Freiburg, 1963, 103 págs.

<sup>3</sup> *Der Kult und der heutige Mensch*, Hueber, München, 1961, 355 págs.

reforma litúrgica. Y podemos decir, después de lo que se ha hecho en el *Concilio Vaticano II*, que estos factores han sido especialmente tenidos en cuenta.

W. Dürig, bajo el título de *El futuro de la renovación litúrgica*<sup>5</sup>, nos ofrece un estudio que no se sitúa solamente, como el anterior, en el llano de la acción pastoral, sino que se eleva a la especulación, y tiene en cuenta los estudios de otros especialistas sobre el *punto muerto* del Movimiento litúrgico en la Iglesia —y, en especial, en el ambiente donde hace cincuenta años que ese *Movimiento* ha trabajado a pleno pulmón—, preguntándose con toda claridad si el futuro de la renovación litúrgica está en la reforma solamente exterior de la liturgia, o si está también en la reforma interior del hombre de hoy (p. 9). En la introducción, adelanta que, si las causas de cierta inoperancia de la liturgia se hallan en lo profundo, no se puede esperar superarla con medios externos (p. 16). Y por eso el autor quiere evitar tanto el encerrarse en una crítica meramente negativa del *Movimiento litúrgico*, como el convertir su escrito en una polémica contra quienes lo critican de fuera (p. 17). Y además, para evitar todo peligro de subjetivismo, tratará de documentar sus observaciones en las observaciones ajenas, y éste nos parece el mérito más personal de este trabajo (como dijimos al principio, al ponderar la documentación que el autor maneja). El primer capítulo es el *status quaestionis* de la liturgia general, de la misa, y de las ceremonias extra-eucarísticas (limitando sus observaciones a la Iglesia de Occidente). El segundo capítulo señala los *obstáculos* que el *Movimiento* encuentra en la misma liturgia, respecto de su renovación y adaptación (lengua latina, formas y estructuras, cantos litúrgicos, espiritualización y entumecimiento de los símbolos). El tercer capítulo señala la *necesidad* y los *límites* de la *reforma* de la misma liturgia. El cuarto capítulo señala los *estorbos externos* de la renovación litúrgica, y las posibles maneras de apartarlos (formación litúrgica del clero, categorías mentales del hombre de hoy y formas sensibles de la liturgia, o formas comunitarias de la misma). En este capítulo se inserta un tratado del autor sobre la *theologia cordis* (pp. 114 ss.) y otro sobre el *amor fraternal* (pp. 158 ss.) que justifican el subtítulo de la obra, que afirma ser intención del autor el poner a plena luz —como solución del problema planteado en todo el libro— la *significación teológico-litúrgica y litúrgica-pastoral del amor*. Y por eso concluye el autor afirmando que la celebración litúrgica, en espíritu y en verdad, presupone el amor (recordemos lo que el Señor precisamente advierte a quien va a ofrecer la víctima ante el altar, Mateo, V, 23-24), operante entre los que se reúnen para la celebración litúrgica: la medida de nuestro amor fraternal determina la medida de nuestra participación

<sup>5</sup> W. Dürig, *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*, Grünewald, Mainz, 1962, 184 págs.

en la vida de Cristo-cabeza, y en la vida de la Iglesia-cuerpo. Sólo en el amor ordenado a los hermanos en Cristo, se posibilita la plena unión con el Padre, por medio de Cristo y en el Espíritu; y esta unión es fruto del culto en el que, por una parte, el Padre santifica a la Iglesia por medio de Cristo y en el Espíritu, y por la otra parte, la Iglesia, en el Espíritu y por medio de Cristo, glorifica al Padre (pp. 178-179). Por eso el autor, aunque reconoce el gran papel que la misma eucaristía tiene, junto con la homilía, en orden a la unión de los miembros de la comunidad litúrgica, cree sin embargo que, lo que falta sobre todo en nuestras comunidades, es el *amor fraterno*, operante *antes, en y después* de la participación en la liturgia (pp. 167-175, donde explica en ese sentido el *lavatorio de los pies*, realizado por el Señor para ejemplarizar este presupuesto esencial de la celebración eucarística). Y nosotros añadiríamos que uno de los obstáculos más difíciles de superar para lograr un verdadero amor fraterno, es su excesiva universalización: “quien mucho abarca, poco aprieta”, dice el refrán popular; o sea, tanto se ha hablado del *amor al hermano* (que no se ve, porque es *cualquier* hombre), que se ha descuidado el *amor al prójimo*... El amor no puede tener por objeto un *universal*, cual lo es un *hermano* sin ningún rasgo personal (cfr. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid, pp. 300-301); y por eso el amor necesariamente debe limitarse al *prójimo*, o sea, al hermano que *aquí y ahora* es mi prójimo. Y por eso la importancia que tiene, para la vida litúrgica, la *comunidad localizada en el aquí y en el ahora*: tal era el *resto de Israel* de que hablaban los antiguos profetas, y tal el *pusillus grex* de que habla el Señor en el Evangelio; y tales fueros todas las comunidades cristianas primitivas que, como *iglesias locales*, se reunían para el ágape del Señor. ¿Es ésto cerrarse al amor universal? No, porque esta limitación de la fraternidad está *al servicio* de los que quedan fuera: y querer superar de otra manera esta limitación —necesaria para poder hablar de prójimos—, es una utopía (cfr. J. Ratzinger, *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid, pp. 88 ss., 92 y 97). Y por eso, aplicando las ideas de Dürig que estamos comentando, diríamos que la *pastoral de la misa debiera primariamente* consistir en que cada uno de los que vengan a participar del culto, *venga a juntarse con los otros para ofrecer ese culto*; y no que, viniendo a dar culto a Dios, se encuentre —*como por casualidad y sin pretenderlo*— con los otros (pp. 142-143, 159-162). El formar comunidad, y comunidad concreta y personal, debe ser *primario en la intención de quien viene a rendir culto* al Dios que se nos ha revelado en Cristo, porque Cristo expresamente ha manifestado que ésa es su intención primaria. El haber subrayado exclusivamente la obligación de la misa dominical, ha hecho que cada uno *primariamente* venga a cumplir, y *sin quererlo* se encuentre junto con los demás, que también *sólo* han venido a cumplir, y *sin intención* de juntarse con uno: y esta *falta de intención comunitaria* vicia

la intención de dar culto, porque la intención de Dios es que el culto sea comunitario (pp. 133-142). Pero, notémoslo bien, se trata de una intención que, para realizarse, *no necesita de la mayor cantidad posible de personas*, porque el grado de fe en la comunidad no se mide por el número de personas que se ven, sino por el *sentido de comunidad* que se siente. Por eso, cuando la Iglesia impone que todo sacerdote tenga un ayudante, o por lo menos un asistente a su misa (cfr. AAS, 41 [1949], pp. 506 ss.), no ha de interpretarse esa prescripción como la *permisión de un mal menor*, sino como el *recuerdo de un límite*, que no es otro que el impuesto por el Señor cuando dijo que, donde dos o tres se reunieran en su nombre, ahí estaría El (Mt., XVIII, 20), y con El, toda su Iglesia. El autor admite este caso límite (la llamada *misa privada*, que no lo es, si por *privada* se entiende *negación de comunidad*: ya que, para quien tenga fe, toda misa es un hecho de toda la Iglesia, p. 139). Por eso el autor defiende al verdadero *Movimiento litúrgico* de la exageración que implicaría querer negar ese *hecho de Iglesia*, por la sola razón de que sólo lo vivan dos personas (pp. 139-141). Y explica que, lo que pretende el *Movimiento litúrgico*, *no es negar* que, en la misa que se llamaría *privada*, se de la forma comunitaria, sino *recordar* que las fórmulas de la misa tienen en vista a una comunidad mayor, y que por eso hay que *tender* a formarla junto a cada altar (p. 140). Y nosotros añadiríamos que precisamente el uso de esas *fórmulas de Iglesia*, impuestas aún a quien dice la misa *en privado*, es la más *profunda simbolización* de que toda misa es un hecho de Iglesia; y que basta vivir *con fe* ese *símbolo de Iglesia*, para vivir la misa como hecho de comunidad<sup>6</sup>.

Ya hemos comentado, en el anterior boletín titulado *Concilio y Ecu-mentismo*, una obra conjunta, *El segundo Concilio Vaticano*<sup>7</sup>. Y queremos comentar más detenidamente uno de los trabajos, el de Pascher, sobre todo en un punto: el de la *misa privada*. Como dijimos entonces, Pascher trataba primero —y muy brevemente— de cada uno de los sacramentos; y luego pasaba a tratar —más detenidamente— de la misa. Pues bien, nos interesa transcribir aquí las últimas palabras de nuestro

<sup>6</sup> Notemos que en todo miembro de la Iglesia hay un dinamismo, que tiende a expresarse comunitariamente, aunque ese miembro esté a solas. Y así, por ejemplo, aún en el acto de perfecta contrición dicho totalmente a solas, existe un dinamismo hacia la confesión sacramental y pública; pero por esto ¡nadie va a decir que no hay que hacer actos de contrición perfecta! Y lo mismo decimos de la misa, cuyo dinamismo hacia la expresión *más comunitaria*, no debe impedirnos expresiones *menos comunitarias*, como la de la misa dicha *en privado*. Pero en la misa *en privado* hay algo, ausente en el acto de contrición privado: la fórmula de la misa *en privado* es comunitaria, no meramente porque lo sean sus frases, sino porque las impone la Iglesia, después de haberlas elaborado en una comunidad que lleva siglos de vida.

<sup>7</sup> *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg, 1963, 113 págs.

autor acerca de la *misa privada*, porque nos parecen más equilibradas que otras que se oyen entre nosotros: “Como ya hemos dicho —observa Pascher—, el Concilio sigue sosteniendo expresamente el carácter comunitario de la *misa privada*, aunque se celebre con un mínimo de participación popular. La Eucaristía será siempre, en su realidad fáctica, una *acción de la Iglesia en su totalidad*. Tan sólo el modo externo de su celebración puede dar la idea de algo —*aparentemente*— privado. Naturalmente que la celebración debiera responder lo más posible a su esencia. Y por eso la Iglesia exige por lo menos que una persona participe, sea que ayude, sea que al menos responda. En ese caso, el *diálogo* es expresión de su carácter comunitario. Apenas se puede dudar que lo que (el Concilio) dice sobre la primacía de la celebración en comunidad, a la larga hará que *retroceda* la práctica de su celebración privada. La acumulación de misas privadas en el mismo sitio y al mismo tiempo, hace mucho que es un problema que preocupa a la Iglesia. Se puede pues esperar una novedad en este sentido, posibilitándose la co-celebración de muchas misas, del tipo que se realiza en la ordenación sacerdotal, y que es habitual en toda la Iglesia oriental. Entonces podrá darse que *muchos sacerdotes se unan* para celebrar una única misa, siempre que una *razón pastoral* no pida la celebración de un sacerdote *por separado*” (pp. 45-46; los subrayados son nuestros, pues queremos partir de Pascher para hacer nuestro propio comentario, que completaremos luego, cuando comentemos la obra siguiente, sobre el futuro de la renovación litúrgica). Ante todo, a nuestro juicio, y supuesto lo que dice Pascher (acerca de la *razón pastoral* para preferir una co-celebración a una misa en privado), diríamos que *en la actualidad* no puede alegarse *ninguna razón pastoral*, *a priori* y valedera en todo caso, *contra* la misa *en privado* (o bien en favor, por ejemplo, de que un sacerdote no diga tal misa, y comulgue en una misa dicha en público por otro sacerdote; aunque no negamos que para ello pueda darse alguna razón de mayor devoción personal del mismo sacerdote). Y creemos que *siempre* —aun después de introducida la práctica de la co-celebración— se podrá dar una *razón pastoral* en favor de la misa *en privado*. Por eso nos parece exacto lo que Pascher prevee, en el sentido indicado de un *retroceso* de la misa *en privado*; y en cambio nos parece exagerado (y carente de sentido de Iglesia) hablar de una *desaparición* de la misma, y hasta de una *sustitución* de la misa privada por la comunión del sacerdote en una misa en público. Y la razón última de la *permanente posibilidad pastoral* de una misa en privado, la da el mismo Pascher cuando afirma que el mero “diálogo (de un sacerdote con su ayudante) es expresión de su carácter comunitario” (como lo es todo diálogo que se tiene en la Iglesia y bajo su guía: y al decir esto, pensamos por ejemplo en los Ejercicios espirituales a la manera que los da S. Ignacio: cfr. M. A. Fiorito, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, Ciencia y Fe, 20 [1964], pp.118-121).

Un grupo de especialistas en la liturgia, que han participado en la preparación del Concilio y en la redacción de la nueva Constitución *Sacra Liturgia*, se pusieron de acuerdo, ni bien ésta se hiciera pública, en comentarla parte por parte, en beneficio del gran público. Y así lo hicieron en una sucesión de artículos, que de inmediato se publicaron en hojas parroquiales y diocesanas de habla alemana, y que ahora forman un pequeño libro, titulado *El primer fruto del Concilio*<sup>8</sup>. No han pretendido por tanto sus autores —como lo hubieran podido hacer, dada su competencia internacional— redactar comentarios científicos, sino *populares*: pero creemos que el resultado merece llegar también a la gente culta, laicos y sacerdotes, porque sus autores han logrado precisar, con mucha exactitud —y pocas palabras— lo realmente nuevo de la *Constitución litúrgica* del Vaticano II. Después de una introducción, más bien narrativa, sobre la promulgación, los siguientes capítulos toman, parte por parte, los de la misma *Constitución*: E. Lengeling, trata de los *principios* litúrgicos de la Constitución, y de sus consecuencias pastorales; B. Fischer, trata de la *reforma* litúrgica; J. A. Jungmann, de la *Eucaristía*; A. Hänggi, de los *restantes sacramentos* y sus ritos; J. Pascher, del *breviario*; T. Schnitzler, del *año litúrgico*; J. Wagner, de la *música* en la Iglesia, y del *arte sagrado*. Este último autor subraya fuertemente que la música, en la *Constitución litúrgica*, es considerada, *no sólo como auxiliar, sino como elemento integrante* de la celebración litúrgica. ¿Por qué? Porque la celebración litúrgica no es sólo cuestión de cabeza, sino también de corazón: es decir, es cuestión de amor; y cuando un hombre ama de verdad, canta (o al menos se siente feliz participando, en su corazón, del canto de la comunidad de la que se siente parte activa). Creemos que un libro como el que comentamos, debiera ser traducido a otras lenguas, y tener amplia difusión en cualquier ambiente, popular o culto, sacerdotal o laical.

Nos llega, traducida al francés y bajo el título, *He aquí que El viene*, la obra de J. Tyciak<sup>9</sup>, que viene a ser una ulterior reflexión de una obra que comentamos en otra ocasión, sobre el misterio del Señor en el año litúrgico (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 480-481; Schol., 38 [1963], p. 624). El autor ya lo dice en su prólogo (p. 7), donde nos indica la íntima relación que existe, sobre todo en la liturgia bizantina, entre la epifanía —subtítulo de la obra que comentamos— y el misterio del Señor: “el aspecto epifánico está obrando en toda la historia de la salvación; encuentra su realización más profunda en la Encarnación y en la obra redentora del Señor, hasta la Parusía final, que constituye la terminación de la teofanía”. En esta visión, el autor estructura su pequeño li-

<sup>8</sup> *Die erste Frucht des Konzils*, Herder, Freiburg, 1964, 47 págs.

<sup>9</sup> J. Tyciak, *Maintenant Il vient, L'esprit épiphannique de la Liturgie orientale*, Mappus, Le Puy-Lyon, 1963, 87 págs.

bro; y cada uno de sus cuatro capítulos (la imagen de la Iglesia en la liturgia, el misterio del ícono, la celebración eucarística considerada como teofanía, el aspecto teofánico en las horas canónicas bizantinas del tiempo de Navidad) nos va mostrando esta realidad, haciendo hincapié en lo más característico de la liturgia oriental. Es una característica peculiar del autor, que ya antes habíamos hecho notar expresamente (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], p. 480, nota 13), la importancia que le da, en sus trabajos, al ícono y su inserción en el misterio litúrgico. Por eso, y para ayudarnos a mantenernos ambientalmente en ese mundo de la liturgia bizantina, la editorial ha ilustrado el libro con imágenes de íconos; y al autor ha tenido el acierto de trabajar siempre con abundantes textos litúrgicos cuya belleza es realmente conmovedora (sólo lamentaríamos que no indique con más precisión —en forma de notas— el origen de estos textos). El autor usa en general un lenguaje claro y de gran sencillez, abundante en comparaciones y ejemplos históricos, lo que hace que su lectura sea, aun para el profano en estas materias, sumamente fácil y agradable. Creemos que es una buena presentación de la liturgia y la vida espiritual de la iglesia del oriente, que, en estos días de redescubrimientos y encuentros, nos ayuda mucho a valorar la riqueza y la misteriosa profundidad de la liturgia cristiana.

Bajo el título de *El poder de los signos*, se publica, traducida al francés, una obra de A. Kirchgässner<sup>10</sup> que ya comentamos elogiosamente en su edición original alemana (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 538-539), indicando, como cualidades sobresalientes del autor, el conocimiento de la literatura sobre el tema, el análisis minucioso y la distribución ingeniosa de los datos convergentes, y la visión sintética que ofrece de los ritos o actitudes humanas en el culto. En el índice de materias (pp. 709-716), se pueden consultar los variados signos que el autor estudia; y en la selecta bibliografía (pp. 724-726), se puede apreciar la amplitud de la documentación. Pero el texto está libre de toda cita farragosa, de modo que es un libro que se lee con gusto y con fruto, ya que, como decía el autor que comentamos más arriba, el hombre moderno necesita ser reeducado en el lenguaje figurado y simbólico de la liturgia. Después de la introducción, que plantea las críticas que suele despertar el culto externo, el autor entra de lleno en la exposición de los signos culturales, subrayando su poderoso influjo en las relaciones que el hombre ha tenido siempre con su Dios; y en la conclusión, sale al paso de la objeción más seria que se le puede hacer a su método, que se parece demasiado al método del cual se ha abusado en la historia comparada de las religiones —sobre todo cuando este método ha sido usado por quien carecía de fe cristiana—, pero que se diferencia fundamentalmente de él por el espíri-

<sup>10</sup> A. Kirchgässner, *La puissance des signes*, Mame, Tours, 1962, 726 págs.

tu, a la vez humano y cristiano, que anima al autor, y que hace, de su investigación histórica, un instrumento pastoral de primera mano.

Nos ha llegado la traducción francesa de la obra de J. A. Jungmann, *Tradición litúrgica y problemas actuales de pastoral*<sup>11</sup>, que ya habíamos comentado en su edición original alemana (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 191-192), y en su traducción castellana (ibidem, 18 [1962], pp. 156-157). Como dijimos entonces, la obra —en la cual el autor recoge artículos dispersos en diversas publicaciones, en base a una selección que él mismo ha hecho, como más significativos dentro de su concepción pastoral de la liturgia— consta de tres partes: 1. *panorama* histórico (o sea problemas generales de la génesis de la liturgia); 2. *puntos particulares* de la historia de la liturgia (en esta parte, la traducción francesa ha dejado sin publicar los artículos del original que se referían al breviario; y con razón, dado el curso que ha tomado, en el Concilio Vaticano II, su reforma); 3. algunos *principios fundamentales* referentes a la liturgia y al kerigma. En esta tercera parte se omite un artículo muy importante, sobre *La pastoral como clave de la historia de la liturgia* (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], p. 157), porque ha resultado programático para la reforma de la liturgia (que, como sabemos, se ha hecho en base precisamente a su *actualización pastoral*, y sin resabios de arcaísmo); pero la omisión es comprensible en el ambiente francés, porque Maison Dieu había publicado este trabajo —ponencia en el Congreso de Asís, de 1956—. Y por razones prácticas —y de mayor difusión— la presente edición francesa prescinde del índice detallado —alfabético— de materias, y de la bibliografía de la edición original alemana. En cuanto a la traducción, es de alabar la fidelidad al sentido del original, y el estilo francés del texto.

Todo intento genuino, o trabajo serio, de renovación pastoral en nuestro medio ambiente, ha de aceptarse con complacencia: las necesidades de estudio y renovación de la pastoral son inmensas entre nosotros en relación a otros ambientes; a la vez que urgentes para poder secundar eficazmente las iniciativas conciliares. Estudiando un tema de fundamental importancia como de urgente revitalización pastoral, Juan C. Ruta nos presenta su trabajo sobre *El Domingo: Teología y mística del Día del Señor*<sup>12</sup>. Con estas palabras nos sitúa en su intento: “Teología y mística del Domingo. Lo primero, porque solo la reflexión inquietante y sistematizadora sobre el dato revelado puede orientar, dar seguridad y consistencia a una actitud espiritual, impidiendo que se convierta en un sentimentalismo evanescente. Lo segundo, porque no se trata de una simple curiosidad intelectual, ni de permanecer en un plano meramente especulativo sino de conseguir un descenso de la verdad al corazón, para

<sup>11</sup> J. A. Jungmann, *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, Mappus, Le Puy-Lyon, 1962, 350 págs.

<sup>12</sup> J. C. Ruta, *El Domingo: Teología y mística del Día del Señor*, Bonum, Buenos Aires, 1964, 259 págs.

que la ciencia de la fe se convierta en una *theologia cordis*” (pp. 27-28). Busca así situar su labor en una orientación pastoral profunda y viva. No busca presentar un conjunto de fórmulas o aplicaciones prácticas, sino que, dirigiéndose a los responsables de la conducción de la pastoral, trata de ir haciendo redescubrir el sentido de la fiesta cristiana por excelencia, para que ella libre toda su energía sacramental y santificadora. El trabajo, en su conjunto, no se presenta como una tesis; sino que más bien lo encara como una *meditación vital*. Para ello, va desarrollando diversos temas tendientes a provocar un reencuentro con las ideas dominantes del Día del Señor. Comienza el libro analizando la actual pérdida de sentido del Domingo, para ubicarlo luego en su valor de día cardinal: la *ogdóada santa*; en que el Domingo “es el octavo, sin dejar de ser el primero” (p. 37). Luego de estos dos capítulos, analiza en seis temas las ideas restantes que enriquecen el Día del Señor: *La sonoridad pascual del Domingo*: el Domingo no es sólo un esperar, es ya una posesión en la espera (p. 59) *Las campanas del Domingo*: el sentido de la alegría y fiesta cristiana. *El Domingo y la parusia. El reposo del Domingo como símbolo del paraíso. De la Señoralidad del Domingo. Orientación trinitaria del Domingo*. Expuesta esta orientación teológica-mística, que imprime al Domingo su rostro esencial, ocupan los dos restantes capítulos los *Jalones históricos del Domingo*, afirmando que “hay que confesar paladinamente que, incluso a los pastores más celosos, les resulta a veces difícil reconocer ese rostro, oculto como está con frecuencia por elementos desfigurativos, sea porque le son totalmente extraños, sea porque los secundarios han pasado a ocupar el lugar de los fundamentales” (p. 183). Y con esta orientación histórica, va tratando de descubrir tanto el sentido litúrgico (idea y concepción del ciclo litúrgico, liturgia de la palabra, oración personal y comunitaria, etc.); como su sentido moral (trabajo y descanso dominical, misa entera, misa parroquial, etc.). Si bien señaláramos que el autor no pretende ofrecer una tesis, sino una meditación vital, podemos afirmar que se sitúa desde un mismo ángulo, muy provechoso para captar el más profundo sentido teológico-dogmático del Domingo: el Domingo, como *Sacramento del tiempo*. Y mediante esta concepción sacramental, nos redimimos de la pura *historicidad*, de la *caída en el tiempo*, en la cual el hombre se siente prisionero por la ausencia de referencia a un mundo trascendente, a *otro tiempo* (p. 21). Esta concepción, a manera de telón de fondo, es la que ha de revitalizar el sentido presente y escatológico del Domingo, pues arranca de una concepción del tiempo profundamente bíblica, a la vez que constituye el estadio psicológico adecuado a esta misma. Es como el gesto espiritual que la expresa y encarna (p. 114). Trata así de la idea del tiempo entre los israelitas, luego retomada por los Santos Padres, con gran profusión de textos y citas. Por otra parte, encarando su concepción psico-espiritual, acude acertadamente a M. Eliade (mito, eterno retorno), J. Pieper (esperanza, ocio,

culto), J. Danielou (teología de la historia). Trabajo por tanto completo y equilibrado, el cual desea Ruta que nos conduzca, no ya a decir que *creemos* en el Domingo, sino también a *sentirlo*. Y así esperamos que sirva a todos para un reencuentro con su valor sacramental. Una sola pregunta haríamos al autor: ¿por qué no cita a Jungmann? Si la obra que comentamos quiere ayudar a descubrir el sentido pastoral del domingo, parece que podría prescindir de la cita de muchos otros autores, pero no de éste precisamente, ya bastante difundido en nuestro ambiente, y que tiene una temática pastoral más amplia (catequesis, predicación, etc).

Nos ha llegado, traducida al castellano, la importante obra de E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*<sup>13</sup>, que ya habíamos comentado en su traducción francesa (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 129-131). Y como entonces nos alargamos un poco, refiriéndonos a la personalidad del autor y a sus ideas fundamentales, ahora sólo nos queda alegrarnos de su presentación a nuestro ambiente. El traductor se ha mantenido en el mismo plano del autor —de la alta divulgación—, y no se ha preocupado —como el traductor francés— en actualizar totalmente la bibliografía castellana (aunque a veces así lo ha hecho). Reconocemos que ya ha sido bastante el trabajo que ha tenido en traducir, y el beneficio que con ello nos ha hecho; pero, tratándose de un libro tan importante —por no decir único en su género—, creemos que hubiera valido la pena tomarse ese trabajo adicional.

J. Pascher nos había ofrecido, hace un tiempo, una obra sobre *La liturgia de los sacramentos*<sup>14</sup>, que no habíamos podido comentar antes. Es un estudio sobre el ritual sacramental, donde se reflexiona sobre cada uno de los sacramentos (y su lectura tendrá valor mientras no se renueven los ritos sacramentales; y aún después, para poder comprender tal renovación dentro de la tradición). Pero sobre todo interesa señalar aquí la introducción, donde el autor nos reitera su clásica concepción del *sacramento como drama*, que representa la *muerte y resurrección* de Cristo (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 264-267); y señala, como objetivo de toda acción sacramental, la *honra de Dios y la salvación del hombre* (y, junto a este tema bipolar, el autor señala otros, como el de la lucha del Espíritu de Cristo con el espíritu del mal, por el Reino de Dios y la venida del Señor). Esta manera de ver los sacramentos es, según el autor, más total que el acostumbrado en la teología dogmática, que se limita a definir al sacramento como un *signo de la gracia*, pero no describe el *contenido dramático* de lo significado: mientras la dogmática, diríamos nosotros, hace metafísica del sacramento, el autor quiere hacer fenomenología del mismo. Y con eso hemos tocado la *intentio auctoris* de Pascher

<sup>13</sup> E. Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián, 1964, 251 págs.

<sup>14</sup> J. Pascher, *Die Liturgie der Sakramente*, 3 Aufl., Aschendorffsche, München, 1962, 282 págs.

en este libro que, además de la intención pastoral, tiene una intención metodológica y como un mensaje para los teólogos dogmáticos: “También los teólogos dogmáticos debieran tener la facultad de captar el *simbolismo del drama* (sacramental). Hoy en día (el teólogo) debiera tener especialmente en cuenta las categorías del *signo*, y pensar de acuerdo a ellas. Es necesario (para la dogmática) el conocimiento de la liturgia...” (p. 244). Y este valor dogmático de la liturgia es precisamente una de las novedades de la nueva *Constitución conciliar*, que ha puesto la disciplina litúrgica en el lugar que le corresponde, dentro de la enseñanza de la teología. Y creemos que el autor, en esta obra que comentamos, logra demostrar, de hecho, las ventajas que el estudio litúrgico, de los ritos por ejemplo, tiene para la teología. Por ejemplo, a propósito del sacramento de la confesión, señala el autor que, en el ritual antiguo, la confesión estaba más unida a la comunión, como función de comunidad: y por eso era más visible el aspecto comunitario de la práctica confesional (pp. 246-247). Los dos personajes visibles de este drama sacramental son, por una parte, el pecador que se presenta *junto a Cristo* —en la forma como Éste se presentó, a los ojos del Padre, en la Cruz—; y por la otra, el sacerdote, que se presenta —como Cristo en su venida salvadora— *de parte del Padre*. Por eso, no hay que entender en sentido exclusivo las expresiones rituales que se refieren expresamente ya al Padre ya al Hijo, porque, quien ve al Hijo, ve al Padre... (p. 247). Esta parte del estudio teológico-litúrgico de Pascher, que se basa en el actual rito de la confesión sacramental, es tanto más notable por su riqueza teológica, cuanto más escueto es dicho rito (comparado con el antiguo, mucho más expresivo). Y por eso lo consideramos un modelo del *método litúrgico* que el autor propicia, como profundización *teológico-pastoral* de las acciones litúrgicas.

J. Pascher, cuyas obras especulativas sobre los sacramentos ya hemos recordado más arriba, nos ofrece ahora una obra mucho más sencilla, destinada esta vez al ministro de los sacramentos, para ayudarlo a cumplir con la obligación del rezo del breviario: nos referimos a la obrita titulada *El rezo* —rectamente entendido— *del breviario*<sup>15</sup>. En el último capítulo, titulado *Breviario, oración privada, trabajo pastoral y descanso* (pp. 66-75), señala muy bien el ambiente dentro del cual el breviario, como oración de las horas, adquiere su recto sentido: el equilibrio entre todos esos factores, como observa muy bien el autor, es cuestión de gracia interna, y no de mera legislación externa. Cuestión de *discreción en la caridad*, diríamos nosotros (para usar un término caro a S. Ignacio, siempre que en las Constituciones quiere equilibrar *acción y contemplación, ley escrita y aplicación a las personas concretas, institución y carisma*, etc). Con

<sup>15</sup> J. Pascher, *Sinnberechtigtes Brevierbeten*, Hueber, München, 1962, 75 págs.

este objetivo práctico, el autor comienza por hacer la *breve historia* de la oración de las horas y de su *imposición obligatoria* en la Iglesia, para pasar luego al interior del mismo breviario, tratando de la *espiritualidad de los salmos*, y del *salterio de los días festivos*. La reciente reforma del breviario —que ha tomado el camino de la disminución de la extensión en el rezo del mismo— hace más necesaria la profundización en el sentido del breviario; y para esto pocos libros tan útiles como el que comentamos de Pascher (cfr. Wiss. u. Weish, 27 [1964], p. 83). Al comienzo de nuestro comentario, recordamos las otras obras del mismo autor, sobre los sacramentos —y en particular pensábamos en su interpretación de la eucaristía como un drama o *representación*— con toda intención, porque también aquí, al explicar el rezo de los salmos e himnos —que ocupan el noventa por ciento de todo el breviario—, recurre a una idea muy similar (pp. 37-39), a la que se añade el principio de la *libre resonancia* (pp. 39-40), encauzada por el mismo Espíritu según el principio neotestamentario de la *interpretación cristocéntrica* del Salterio (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 210-211).

#### PREDICACION

E. Fournier nos ofrece el tercer volumen de una serie que dedica al tema de la *predicación pastoral* (de suma actualidad por la obligación impuesta, en la última *Constitución conciliar* sobre la liturgia, de la homilía en las misas dominicales y festivas): el primer volumen, titulado *Sommaire de prédication pastorale*, enunciaba los principios; y el segundo volumen, titulado *Prédication pastorale et renouveau liturgique*, los aplicaba a la doctrina del *Credo*; y el que ahora comentamos, bajo el mismo título general, los aplica a los *Sacramentos*<sup>1</sup>. El volumen se inicia con una doble página (pp. 9-10), donde se enuncian los tres principios fundamentales de la predicación dominical (desde el punto de vista de la pastoral), y se deducen las orientaciones prácticas. El problema, a cuya solución consagra el autor esta serie, es un *problema pastoral* (o sea, el que tiene un *pastor* de almas, a cuyo cargo está una comunidad litúrgica estable, y no un sacerdote que ocasionalmente predica, p. 14 nota 1): homilía o catequesis? Y la solución que el autor propone, nos gusta por lo equilibrada: *estilo* de homilía, y *contenido* catequético; o sea, *inspiración de los textos litúrgicos*, que ulteriormente *inspira responder a las necesidades doctrinales* del auditorio, de modo que se respete el *ambiente litúrgico del momento*, pero *a lo largo del año litúrgico se reparta* (al autor no le agradaría el adverbio “sistemáticamente”) el mensaje doctri-

<sup>1</sup> E. Fournier, *Prédication pastorale et renouveau liturgique*, II, *Les Sacraments*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1964, 214 págs.

mal, de modo que forme una *sucesión coherente de verdades* que ponga a plena luz la conexión que los misterios celebrados tiene entre sí. O sea, *en cada domingo*, el comentario doctrinal se subordina a la homilía litúrgica; pero, *a lo largo del año*, la homilía de cada domingo, al subordinarse al movimiento propio del año litúrgico, desemboca en un cosmos —doctrinal— de los misterios. Antes de aplicar estos principios al ciclo litúrgico que va de Adviento a Pentecostés inclusive, el autor enuncia otros tres principios, que llama de predicación sacramental: presentar a los sacramentos como *acontecimientos de la Alianza*, en *conexión con las fiestas* del Señor, y como *signos de fe* (pp. 15-23). En el texto —de propósito esquemático—, comienza siempre por lo que la liturgia dice, subraya su enseñanza global, y entra enseguida en el texto del Evangelio y de la Epístola, que aprovecha para dar doctrina. Esta doctrina está sintetizada por el mismo autor en un repertorio final (pp. 209-211), y es la doctrina que el autor ha repartido durante el tiempo litúrgico. Aunque no se fuera a hacer uso de las *aplicaciones* de los principios del autor —que son las que ocupan la mayor parte del texto de esta obra—, recomendaríamos la atenta lectura de dichos *principios*, tanto los que se refieren a la *predicación pastoral* (pp. 9-10, 13-14), como los que tratan de la *predicación sacramental* (pp. 15-23), porque son muy orientadores. Buena y selecta bibliografía (p. 24), y abundancia de textos bíblicos.

Th. Kampmann, bajo el título de *Luz en la Noche*<sup>2</sup>, nos ofrece una nueva serie de discursos, centrados en el mensaje cristiano del Adviento y la Navidad. Y como en los discursos anteriores, que ya comentamos, y que versaban sobre la Pasión y la Resurrección (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 492-493), también estos discursos nos presentan el *misterio de Cristo en su totalidad*: como lo dicen todos los autores que buscan en la Encarnación el fundamento teológico de la espiritualidad de la Iglesia (y, en ella, en particular de la espiritualidad laical, cfr. P. Brugnoti, *La spiritualità dei laici*, Morcelliana, Brescia, 1963, p. 49, citando sobre todo a A. Auer, *Weltoffener Christ*, pp. 123-169), la Encarnación debe ser considerada en su totalidad, como lo hace la liturgia al comunicarnos, por medio de diversas lecturas tomadas de las más diversas épocas de la Vida pública de Cristo, el mensaje propio del tiempo de Navidad, su paradójico misterio: el del Señor que, habiendo ya venido, está aún por venir. En realidad, el cristianismo supone una *imagen grande* del Señor, y realmente lo es la de *Aquel que ha de venir*; de modo que no nos ha de extrañar que ésta sea la imagen del Señor en el primitivo cristianismo.

A. de Villalmonte, bajo el título de *El Dios viviente*<sup>3</sup>, nos ofrece un librito, teológicamente serio y pastoralmente práctico, sobre el *contenido*

<sup>2</sup> Th. Kampmann, *Licht in der Nacht. Die adventlich-weihnachtliche Botschaft*, Kösel, München, 1963, 199 págs.

<sup>3</sup> A. de Villalmonte, *El Dios viviente*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 112 págs.

de la predicación, como aplicación de su teoría acerca de la misma, que ya nos había expuesto en otro librito, *Teología kerigmática* (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], p. 231). El contenido de la predicación debe mirar al hombre de hoy, "influido y en parte dominado por el ateísmo marxista" (p. 2) que, en general, *se ha hecho una caricatura despótica de Dios*, y lo rechaza "no tanto por lo que Él es en sí, como por su comportamiento y su actuación en la vida humana individual y colectiva; a través, sobre todo, de aquellos que se presentan como portadores de la idea de Dios, y de una misión en su nombre" (p. 19). Y por eso el hombre de hoy *necesita ver a Dios que le habla personalmente* (el autor dedica el capítulo más extenso al diálogo que Dios inicia, pp. 56-72, recalcando con mucho acierto que la iniciativa la tiene siempre Dios —pp. 82-84, 95—, aun en el caso en que el hombre, por el pecado, haya cortado toda comunicación). Llegamos así al *centro de la predicación*, que es Cristo: "en Cristo crucificado, Dios entra en el más íntimo diálogo con el hombre, y éste encuentra a Dios en la forma más conmovedora" (y menos despótica), que se perpetúa en la Iglesia "portadora de la Alianza de Dios hasta el final de los tiempos" (p. 88). Y con esto llegamos al mismo *predicador*, a cuya persona le da el autor mucha importancia, no como factor psicológico, sino como testimonio: el predicador "ha de sentirse y aparecer dominado por la misión de Dios sobre él, y como *habitado* por la presencia de Dios" (pp. 33-34, 37-39). Recomendamos pues este libro, pequeño en tamaño, pero de rico contenido kerigmático, que el autor ha sabido buscar en una selección de autores dogmáticos (p. ej. K. Rahner) y escrituristas (p. ej. Eichrodt), y comunicárnoslo en un lenguaje preferentemente bíblico (elección, alianza, reino...).

La obra de K. Kriech, *La esencia de la misión popular, hoy*<sup>4</sup>, nos enfrenta, en su mismo título, con un tema candente: el de la *esencia* de ese viejo método pastoral, y el de su *vigencia* actual (y lo segundo depende de lo primero). Párrocos y comunidades religiosas —misioneras populares, por vocación— o bien mantienen a toda costa su práctica, o intentan nuevas formas: primero en Francia, luego en España, y últimamente un Equipo internacional en América latina... El autor se aboca al problema, estudiando *el ser y el cometido* de las misiones populares, a la luz de la Teología, la dogmática, la exégesis, y la historia de la Iglesia (p. 14), y las *nuevas formas* que se pueden dar por adquiridas. A juicio del autor, carecemos tanto de una teología como de una historia de las misiones populares, aunque haya habido ensayos de valor (el autor cita una obra manuscrita, de A. Vogel, sobre el método en la Compañía de Jesús; y la monografía sobre técnicas y planes, de Motte-Dourmap). Y como, en una época de renovación, siempre corremos peligro de irnos a los extre-

<sup>4</sup> K. Kriech, *Wesentliche Volksmission heute*, Herder, Wien, 1963, 121 págs.

mos de *infra* o *sobre-valoración*, para evitarlos el autor se propone un doble objetivo: primero, *investigar lo esencial* del método (pp. 17-66), y luego *confrontarlo con la realidad actual* y sus necesidades pastorales (pp. 67-121). La primera parte de la obra trata de la conversión, como blanco de la misión popular (p. 66): comienza por *definir nocionalmente* la misión (pp. 17-22), delinea su *historia* (orígenes, órdenes mendicantes, y siglos posteriores), y culmina con un intento de *descripción*, centrada en la conversión (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 450-451, comentando la obra de J. Ries, *Krisis und Erneuerung der Predigt*). La segunda parte de la obra propone, en tres capítulos, los elementos claves de una misión popular a la altura de nuestro tiempo: el elemento *personal*, el elemento *litúrgico*, y el elemento de *organización*. Nos ha llamado la atención la abundante *bibliografía* que el autor maneja —y cita, sea en la bibliografía del comienzo, sea en cada párrafo, sea en notas oportunas—; y la brevedad con que *resume* las propias y ajenas reflexiones. Nos agrada también la modestia con que presenta su obra, tanto a los teóricos como a los prácticos, no como algo terminado, sino como un comienzo de reflexión teológico-pastoral sobre la misión popular. La actualidad de la misión popular en toda Hispano-américa, nos hace desear la traducción de esta obra al castellano.

J. Alonso Ortiz procura un servicio eminentemente práctico con la publicación de sus *Homilias breves para misas comunitarias*<sup>5</sup>. El autor es conocido en el ambiente español por sus guiones litúrgicos, que ya han alcanzado una tercera edición, *Comentarios para misas comunitarias*. El tomo que hoy comentamos es el volumen primero, y contiene el Ciclo de Navidad, de Adviento a Septuagésima; deberán seguirle dos más para lo restante del año litúrgico, y un cuarto correspondiente a las fiestas principales. La deliberada sencillez de estilo y esquema hacen posible un manejo fácil y personal por quien lo consulta. El uso abundante y variado de la Sagrada Escritura nos parece lo más característico de estas homilias. Se trata de llegarse a ellas, no como a un depósito, sino como a un punto de partida para el momento.

#### MORAL Y PASTORAL

*Cahiers Laënnec* nos presenta, bajo el título de *La eutanasia*<sup>1</sup>, un problema moral que, por razones publicitarias, se ha hecho pastoral: el proceso de Lieja no ha quedado en el plano estrictamente jurídico (de derecho positivo), sino que ha afectado la concepción del derecho natu-

<sup>5</sup> J. Alonso Ortiz, *Homilias breves para misas comunitarias*, I, Ciclo de Navidad, Sal Terrae, Santander, 1963, 150 págs.

<sup>1</sup> *L'euthanasie*, Cahiers Laënnec, n. 4, 23 (1963), 72 págs.

ral y, en último término, del sentido de la vida humana. Un anterior *Cahiers* (1949) había tratado el tema desde el punto de vista médico; en el que ahora comentamos, se amplía la perspectiva. M. Oraison —como teólogo que a la vez es médico— inicia la reflexión sobre los aspectos médicos y humanos del problema. Plantea y responde gradualmente a tres preguntas: uso de narcóticos y analgésicos, la eutanasia propiamente tal, conveniencia y límites de las técnicas modernas de reanimación. Ultimando el planteo médico afirma que jamás será *absolutamente* segura la incapacidad de una reacción. Mientras exista una única posibilidad, no se tiene derecho a dejarla escapar. Situándose en una perspectiva más reflexiva y amplia, concluye que la eutanasia es sólo concebible en una civilización donde “todavía no se ha elaborado el sentido de la persona humana, o en que ya se ha perdido”. M. Gazet (pp. 21-39) sintetiza las reacciones de la prensa frente al caso *Luigi Faiïa*; ocupándose P. Dorge de la dimensión legal y jurídica. Diez hojas (pp. 47-66) bastan al P. Le Blond para trazar las líneas maestras del sentido cristiano del sufrimiento y de la muerte. En primer término, pone en evidencia la *ambigüedad* del sufrimiento y sus resultados, incluso en el dominio religioso, reconociendo que la mera solución teórica jamás será plenamente satisfactoria. Plantea luego la *solución objetiva* y el *sentido existencial* del sufrimiento, para concluir con el *sentido de la muerte* misma. La introducción a una inteligencia de la muerte adquiere así la dimensión pastoral de introducción a la fe en Cristo, “Resurrección y vida”.

Respondiendo a las mismas inquietudes, aunque con enfoque más analítico, se reúne el juicio de eminentes personalidades bajo el título *¿Se puede matar?*<sup>2</sup>. El ya famoso proceso de Lieja y su inquietante difusión convierten en dolorosa actualidad el viejo interrogante. Una *nota retrospectiva* (pp. 9-12) como síntesis breve y objetiva del proceso, y la réplica (pp. 200-202) al libro *Le Proces de la Thalidomide*, publicado por los abogados defensores, proporcionan el encuadre histórico ocasional. Es un problema de *actualidad*; es también un problema de *humanidad*. Su respuesta compromete y califica. Antes de entrar en la consideración analítica, se nos ofrece el cálido testimonio de los *Mensajes y Declaraciones* (pp. 13-43), en que alternan madres, profesores, jerarcas católicos y protestantes, críticos, periodistas, Academias. Testimonio evidente de que el caso escapa de la sala de operaciones y pide algo más que tribunales ordinarios. Los aportes se reúnen en cuatro capítulos centrales; luego de los estudios generales, se plantea la supresión de enfermos congénitos y su tratamiento quirúrgico, terminando con la atención que requieren los disminuidos, por parte de la familia y la sociedad. La síntesis final y conclusiones está a cargo de R. Troisfontaines, quien descubre en la consagración de la vida —o en su inmolación— al servicio de los valores, la

<sup>2</sup> *Peut-on tuer?*, Mobilisation des Consciences, Paris, 1964, 204 págs.

realización máxima del hombre como persona (p. 197). La vida, valiosa en sí misma, resulta *sagrada* por su referencia al fin del hombre. Incapaces de evitar todos los atropellos, podemos impedir la perversión de las conciencias (p. 199), debemos capacitar para una recta valoración de la vida humana en toda contingencia, y organizar la ayuda de la sociedad para todo hombre disminuido.

*El Respeto a la vida*<sup>3</sup> del P. Chauchard, una tercer obra suscitada por las mismas ocasiones —Lieja, Luigi Faiïa— que al menos parcialmente provocan las dos anteriormente comentadas. También aquí el intento es mostrar y revalorizar el respeto debido a la vida humana. Los temas tratados están directamente relacionados con la obligación de cuidar y, sobre todo, de no suprimir la vida, realidad la más valiosa en el plano mundano. En el capítulo primero se estudian los niños monstruosos y los niños anormales. Se proponen las anomalías y sus causas, y la única solución digna del hombre, el amor y la ayuda. El capítulo segundo trata de otro tipo de personas, en las cuales la vida no pareciera tener mucho sentido y, consecuentemente, parecerían cohonestar, por lo menos, la aceleración de la muerte, o eutanasia: los viejos y los enfermos. Juntamente se trata de la reanimación y sus límites. Ordenadamente el autor recorre los abortos terapéuticos, la fecundación humana en medio artificial, remodelaje genital, esterilización, toxicomanía. Los capítulos sexto y séptimo se ocupan de la experimentación y sus límites sobre el hombre. Los tres últimos tienen temas más generales: el hombre como elemento social, el sentido de la vida, respeto por la naturaleza. La minuciosa marcha seguida por Chauchard, desde la ocasión del proceso de Lieja hasta el respeto por la naturaleza, le permite concluir “que es todo el problema de las relaciones entre *el hombre y la técnica* el que está en juego” (p. 195). De aquí que ninguna consideración parcial pueda resultar satisfactoria. Es el sentido último —el sentido religioso— quien debe responder.

*Los progresos de la terapéutica*<sup>4</sup> son el objeto del primer número 1964 de *Cahiers Laënnec*. Reúne cuatro ponencias discutidas en París, el 17 de febrero, bajo el patrocinio del Centre Cath. des Intel. Français. Se habla hoy de una verdadera *revolución de la terapéutica*: antibióticos, hormonas, medicamentos utilizados en psiquiatría, reanimación, audacias de la moderna cirugía. Recordámos la frase antes citada de P. Chauchard: “es todo el problema de las relaciones entre *el hombre y la técnica* el que está en juego”. La moderna terapéutica va descubriendo sus *propios riesgos*, no siempre previsibles. Se configura así una situación de verdadero desafío a la ciencia médica, que reclama la guía de una fina conciencia humana, capaz de extremar los recursos terapéuticos sin me-

<sup>3</sup> P. Chauchard, *Le respect de la vie*, Beauchesne, Paris, 1963, 207 págs.

<sup>4</sup> *Le progrès de la thérapeutique*, Cahiers Laënnec, n. 1, 24 (1964), 64 págs.

noscabo de las personas —médico, enfermo, sociedad, Dios— interesadas en el hecho médico, Los presentes trabajos se nos ofrecen como “*documentos pedagógicos*”, dirigidos no preferentemente a médicos, sino a ilustrar rectamente al hombre de hoy, conciente de pertenecer a un mundo en permanente revolución.

Quizás lo característico del mundo nuevo sea la inmediata repercusión social desencadenada por cada avance de la ciencia y de la técnica. *Capellán hospitalario*<sup>5</sup> es un aporte casi previsible por parte de *Cahiers Laënnec*. En Francia es hoy corriente hablar de “revolución hospitalaria”, y se trata ciertamente de algo más que una mera fórmula. Se ingresa al hospital por cauces distintos, con perspectivas distintas, para integrarse en un mundo peculiar, altamente especializado y jerarquizado. Estas condiciones configuran un lugar privilegiado de encuentro personal entre el sacerdote y una variada escala de hombres. Cada uno de ellos lleva sus propias esperanzas y busca una respuesta personal. El Dr. Malgras caracteriza las diferentes situaciones intrahospitalarias en que puede encontrarse un sacerdote, y los diferentes papeles que deberá desempeñar. El abate J. Morel estudia las exigencias pastorales propias de estos establecimientos hospitalarios. Completan el número los *estatutos de los Capellanes en los Hospicios civiles de Lyon* —a modo de documento— y en crónica un estudio del Dr. A. Leleaenc, *Psicopatología y criterios de admisión en las congregaciones religiosas femeninas*.

Bajo el lema, *Iglesia misional-Pastoral misional*<sup>6</sup>, se nos ofrecen las quince ponencias discutidas en las ya famosas “*Sesiones pastorales de Viena*”, entre el 2 y 4 de enero de 1963. Breve prólogo de S. Exc. Dr. K. Rudolf, “Initiator, Anreger und Leiter” de tales encuentros en los últimos cuarenta años. Nos recuerda que en nuestro siglo la distinción entre Iglesia misionera e Iglesia pastoral ha progresivamente caducado. Hace veinte años, el tema de estas jornadas hubiese sido sencillamente im-pensable. La misión se situaba naturalmente en *tierras lejanas*, allí donde vivían los pueblos paganos... Hoy el trabajo pastoral se convierte en esfuerzo misionero. La Introducción cita el mensaje radial de año nuevo en que el Card. König delineaba el rostro renovado de la Iglesia: “Iglesia del servicio y de los servidores de la Verdad y de la Justicia... del diálogo abierto y del encuentro fraternal... que cree en el bien presente en los hombres y en el mundo”. Los primeros cinco aportes (F. Benz, J. Schasching, W. Gruber, A. Kubischok, Exc. P. Rusch) caracterizan la actual situación (pp. 11-60) en sus relaciones con la *Pastoral como misión* (pp. 11-23). Las restantes ponencias revistan sectores parciales, tales como *Sacerdote y Laico*, *Liturgia*, *Mundo de los negocios*, etc. Cono-

ñamos ya por la revista *Der Seelsorger* (feb. [1963] pp. 73-76) una síntesis de estas sesiones, animada por referencias y anécdotas. La misma revista ha dedicado un número íntegro (marzo-abril 1964) a las últimas “*Sesiones pastorales de Viena*”, con interesantísimos trabajos sobre *Virginidad y Celibato*.

El *Diccionario teológico* de L. Bouyer<sup>7</sup> se dirige a un amplio círculo de lectores, desde predicadores y catequistas, hasta periodistas y aun simples curiosos: para ello el autor se ha esforzado por *seleccionar* los términos —unos 650—, exponerlos *brevemente* y —por lo tanto— con exactitud, apoyando la exposición en los textos bíblicos esenciales, en los documentos eclesíasticos; y, entre los autores, sólo Santo Tomás (de éste, casi exclusivamente la Suma Teológica). Desde el punto de vista doctrinal, el autor ha preferido prescindir de la moral, para atenerse al dogma; de la historia, ha tomado las dosis esenciales para la inteligencia del dogma. Quien quisiera servirse de este diccionario como introducción al estudio de la teología, puede acudir a la tabla final, *Lecture synthétique du Dictionnaire* (pp. 655 ss.), donde encontrará una disposición sistemática del contenido, basada en los artículos del Credo. Creemos oportuna la multiplicación de este tipo de obras, porque ponen al alcance del lector común —o del que está demasiado apurado para ir a las grandes obras de consulta— la riqueza de nuestra fe, en sus *términos-claves*. Y por eso, felicitamos a la editorial por su plan de *diccionarios*, de los cuales anuncia —dentro de este mismo tipo manual— el bíblico, el de historia de la Iglesia, el de moral y derecho canónico.

La obra de V. Schurr, *Pastoral en un nuevo mundo*<sup>8</sup>, cuya tercera edición nos ha llegado, es —como su título lo indica y los anteriores trabajos del autor lo hacían esperar— una obra de *renovación pastoral*, cuya tesis está expuesta en el subtítulo: el mundo de hoy necesita una pastoral de *ambiente*, y ésta supone una mayor intervención del *laicado*. La introducción es un panorama de la nueva situación —desde el punto de vista pastoral— del mundo de hoy; el cuerpo de la obra lo constituyen la nueva *teoría* pastoral, y su aplicación concreta *práctica*. El autor coincide en muchas de sus afirmaciones con las ponencias de las “*Sesiones Pastorales de Viena*”, tenidas bajo el lema *Iglesia misional-Pastoral misional*, ya comentadas como el sexto libro de este boletín. Podemos expresar la mente de Schurr afirmando que hoy ya no basta con cristianizar las almas, sino que debemos partir del *ambiente*; y el ambiente necesita de *laicos* capaces de cristianizarlo desde dentro, desde sus mismas estructuras. Libro bien documentado, tanto en los hechos (los del ambiente del autor) como en ideas; así lo demuestra la excelente bibliografía, citada de paso al pie de página, y las selecciones al término de los pá-

<sup>5</sup> *L'annonier d'hôpital*, Cahiers Laënnec, n. 2, 24 (1964), 64 págs.

<sup>6</sup> *Missionarische Kirche. Missionarische Seelsorge*, Herder, Wien, 1963, 178 págs.

<sup>7</sup> L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Desclée, Tournai, 1963, 667 págs.

<sup>8</sup> V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt*, Müller, Salzburg, 1959, 381 págs.

rrafos o capítulos (como los hechos, los autores que el autor cita son alemanes, o traducciones al idioma alemán). Como tal, la obra es digna de la colección de que forma parte, a cargo de la Academia Alfonsina de Roma, y que se titula *Studia theologiae moralis et pastoralis*. Un registro de temas (pp. 373-377) y otro de autores, facilitan su consulta, y lo hacen útil tanto para el pastor de almas —a quien se dirige— como a quien quiere comenzar un estudio serio pastoral. Consideramos peculiarmente importante el párrafo dedicado a la definición de *ambiente*, concepto capital de esta nueva pastoral (pp. 57-63) por ser su campo de acción, así como el dedicado a la definición del *laico*, instrumento primario es esta pastoral ambiental (pp. 63-67). Notemos también los pasajes en que trata de lo *social* y lo *personal* en la acción apostólica, porque equilibran la concepción pastoral del autor (pp. 66-67). El resto de la obra (pp. 81-365) lo consagra el autor a la práctica. Recomendamos la lectura de la breve conclusión (pp. 366-371) por ser muy esclarecedora y verdadera síntesis de los dos grandes temas del libro: pastoral ambiental y pastoral laical.

Para el mismo ambiente psicológico y social que supone la obra recién comentada, podemos recomendar decididamente *Cristiano en un mundo nuevo*, de B. Häring<sup>9</sup>. Oportunamente (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 150-151) dimos nuestra aprobación respecto al original alemán, “que podríamos considerar continuación resumida de su ya clásica teología moral, *La ley de Cristo*” (Para la valoración de esta obra decisiva y su situación dentro de una visión panorámica de la teología moral, cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 222-226). Nos limitamos hoy a recordar el doble sentido de *mundo nuevo*, a que hace referencia el título. Alude sin duda a nuestro contorno en actual permanente estado de revolución (en el curso de este boletín hemos llegado a hablar —sin ánimo de palabrejas y con afán de sobria precisión— de *revoluciones terapéutica y hospitalaria*), pero más hondamente a esa “nueva creación” que abre la Encarnación del Verbo. Agradecemos a la editorial Herder su permanente aporte a la cultura religiosa de nuestros países de habla española. Creemos especialmente oportuna la elección de Mons. Manuel Larraín E. como prologuista de la presente edición. El Sr. Obispo de Talca, actual Presidente del *Celam*, representa un viejo luchador y una auténtica avanzada en el mundo nuevo del catolicismo latinoamericano. “Frente a un mundo que llega a la edad adulta, se necesita un cristianismo adulto”. Signo de esta adultez es la promoción de los seglares en la vida apostólica de la Iglesia. Al laicado dedica preferentemente su obra B. Häring. En nuestro juicio del original, la ofrecíamos como especialmente apto para la *lectura espiritual* de laicos. Un triple índice —analítico, de nombres, citas bíbli-

<sup>9</sup> B. Häring, *Cristiano en un mundo nuevo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 456 págs.

cas— pueden facilitar la consulta y lectura a quien ya tenga ganado un primer encuentro con la rica concepción del autor.

La traducción del trabajo de O. Rabut, *La verdad de la acción*<sup>10</sup>, cuyo original francés ya hemos comentado (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], p. 489) nos ofrece una acertada versión. Como variante respecto a la edición original, señalamos el prólogo de J. Colette, traducción del comentario al libro aparecido en *Supplément de la Vie Spirituelle*, 16 (1963), pp. 140-144. Se complementa aquí el juicio de nuestra anterior entrega sobre el libro, al insistir el autor en el *proceso de interiorización*, tanto ontológico como de la economía de la salvación (p. 16), al que ha de conducir la dinámica de una verdadera acción, en continua búsqueda de purificación a través de la sinceridad y autenticidad de vida. Conceptos ciertamente de rico contenido ascético, capaces de fundamentar una sólida vida espiritual; expuestos también, si se los encara superficialmente, a sucedáneos afectivos capaces de traicionar la verdadera acción. Juzgamos que este nuevo prólogo, con que se enriquece la traducción castellana, debe ayudar para una recta inteligencia del autor, evitando se desvirtúe su intención.

Viola Papini ha escrito, bajo el título *Y tu hija miraba*<sup>11</sup>, sus recuerdos filiales del conocido escritor: hija mayor, una, a la circunstancia de ser un testigo excepcional, sus personales cualidades de escritora. En estilo ágil, directo, lleno de imágenes, nos narra una vida de familia que transcurre entre Florencia y Bulciano —con una variante esporádica—, desde 1913 a 1927. Junto a la personalidad vigorosa de Papini, se hace presente la madre y una multitud de amigos, vinculados por la inquietud de la guerra. Es la época de la transformación espiritual de Papini, la publicación de su *Historia de Cristo*, el año santo en Roma... y hechos familiares como la primera comunión de la autora y su hermana. Es un libro que, si se lo toma entre manos, difícilmente se dejará de leer.

Las mismas Ediciones Fax nos ofrece *El Muro de los Jazmines*<sup>12</sup>, antología sobre la infancia y primera juventud de su padre, reunida por Viola Papini. O sea, ha sabido espigar de la obra literaria de aquél —*Un hombre acabado, Pasado remoto, El espía del mundo, Poesía en prosa*, etc.— repartida en libros, periódicos y escritos inéditos, todo lo que podía iluminar —desde dentro— la época juvenil del conocido escritor. Nos lo presenta todo con breves notas explicativas (pp. 219-225), al final de la antología. ¿Sería posible intentar, entre ambas obras, una comparación de juventudes? Ambos libros tienen el valor peculiar de ser trozos de vida hechos estilo y mensaje. La autora nos confiesa sus miras (pág.

<sup>10</sup> O. A. Rabut, *La verdad de la acción*, Heroica, Buenos Aires, 1963, 173 págs.

<sup>11</sup> V. Papini, *Y tu hija miraba*, Fax, Madrid, 1963, 204 págs.

<sup>12</sup> G. Papini, *El muro de los jazmines*, Fax, Madrid, 230 págs.

9): "he tenido, ante todo, presente a los jóvenes de hoy y a los que han de venir, para ofrecerles un libro claro, puro, lleno de poesía y de fe".

La Editorial Sal Terrae, como complemento a sus publicaciones de mayor envergadura, realiza una amplia campaña de difusión. Sus *Folleto Id*<sup>13</sup> tocan los temas más variados (*Un niño quiero leer, Castidad, ¿Qué dijo Marx?, La zona del hambre, etc.*) siempre con un enfoque sintético y eminentemente práctico; una verdadera organización publicitaria asegura la presencia del mensaje en los más variados ambientes juveniles españoles. Tal esfuerzo de inteligente difusión es ya un trabajo pastoral y de formación de la conciencia moral. Creemos que no todos los folletos cuadran igualmente a nuestros ambientes latinoamericanos, pero ciertamente todos pueden despertar la ingeniosidad apostólica.

Hemos recibido el libro de C. Jean-Nesmy, *6.000.000 de muertos*<sup>14</sup> escrito a propósito de la obra teatral de Hochhuth, *El Vicario*, de reciente presentación en las principales ciudades de Europa, y de cuyo éxito y variadísimo comentarios la gran prensa nos tiene al corriente desde hace varios meses. El autor ya nos era conocido por dos obras suyas, *Spiritualité de la Pentecôte* (cfr. Ciencia y Fe, 17, [1961], pp. 169-170) y *La pratique de la confession* (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 202-203), que merecieron nuestro elogioso comentario. Aquellas dos obras eran de teología pastoral y espiritual, y por eso podría sorprender verlo abordar un tema de tipo más periodístico y quizás de un valor pasajero. Pero basta hojear el libro, examinando las fuentes bibliográficas, las abundantes notas, y sobre todo, la profundidad con que el autor encara el diálogo con Hochhuth, para darse cuenta que está muy a la altura de las otras anteriores y es un modelo de cómo se debería abordar —con amplitud y seriedad— este tipo de problemas. En su introducción, el autor sabe plantearse de frente ese problema tan áspero, citando a Camus y Mauriac en frases realmente dramáticas. Y el autor, frente al *Vicario* de Hochhuth, se pregunta: "¿Por qué se calló Pío XII?". La pregunta no es nueva. Se plantea ahora de una manera más brutal y más ineluctable, hoy en día, porque una pieza de teatro le da un aspecto de requisitoria al mismo tiempo que le confiere al drama la intensidad, la presencia y el carácter intolerable de una representación escénica. Rolf Hochhuth nos hace *ver*; nos fuerza a ver lo que nosotros quizás olvidaríamos". Frente a esta acusación, el autor se pregunta cuál es la posición más auténtica del católico. Y (dejando de lado las violentas apologías, los boycotts que expresamente rechaza) pasa a ofrecernos un trabajo muy profundo, lleno de datos concretos y de altura. Para esto, el autor responde a Hochhuth, dialogando con él, en cinco planos; a ellos corresponden las cinco grandes partes del libro: I, cuestión histórica; II, cuestión dramática;

III, cuestión de conciencia; IV, cuestión política y diplomática; V, ¿hay que poner en juego a Dios, a la historia, o a nosotros mismos? Como se ve, el autor no quiere dejar ni un solo aspecto fuera del diálogo, porque considera que sólo abarcando la totalidad del problema podremos encontrar la verdadera solución. Frente a este estudio, sereno y muy objetivo, la obra de Hochhuth no se puede mantener. Incluso, con singular maestría, el autor ha mostrado las insuficiencias dramático-literarias (pp. 9-10 y 19-23) y sus pretensiones exageradas. La parte más lograda quizás sea el capítulo cuarto, la *cuestión política y diplomática*, en que se trata de la posición de la Iglesia en el mundo (pp. 37-54); y es allí donde la obra de Hochhuth muestra gran fragilidad. En resumen, se trata de un verdadero modelo de cómo se puede encarar una obra de actualidad y trascenderla, llegando así, a partir de un capítulo episódico de la larga tragedia del pueblo judío, a profundizar en las verdaderas razones de la historia con la mayor objetividad. Y es por esto mismo, quizás, que Jean-Nesmy a pesar de ser muy duro a veces con Hochhuth, no deja nunca el verdadero nivel del diálogo.

#### PASTORAL MATRIMONIAL

Bajo el título de *Tu y yo*, y a cargo de F. X. von Hornstein y A. Faller<sup>1</sup> se nos presenta un *Manual sobre el amor, la sexualidad y la vida matrimonial*, tercera edición, totalmente renovada, de la obra publicada bajo el título de *Gesundes Geschlechtsleben*. El contenido responde al subtítulo, porque pone al alcance de la mano (manual) un planteo de los principales problemas relacionados con la *sexualidad*, desde el punto de vista del *amor* y la *vida matrimonial*. La perspectiva es espiritualista, siendo el común denominador de todos los autores (pp. 7-9) la moral católica, con su valoración de los dinamismos inferiores del hombre en orden a los dinamismos superiores, de modo que el amor verdadero es quien realiza la plenitud e integración en una unidad armónica personal y trascendente. Los temas son tratados en línea ascendente, partiendo de lo inferior para llegar a lo superior. En el primer capítulo se expone lo sexual en general, a partir del hecho fundamental (el que da sentido propio a la sexualidad humana) de la unidad sustancial del alma y el cuerpo. El segundo capítulo considera lo biológico: órganos, regulación hormonal, etc. A continuación se presenta el cuidado de la salud y problemas especiales, como esterilidad, impotencia, fecundación artificial; también situaciones, que exigen peculiar atención, como embarazo, nacimiento, apli-

<sup>13</sup> Folletos *Id*, Sal Terrae, Santander, 1964.

<sup>14</sup> C. Jean-Nesmy, *6.000.000 de morts*, Desclée, Bruges, 1964, 86 págs.

<sup>1</sup> F. Hornstein - A. Faller, *Du und ich. Ein Handbuch über Liebe, Geschlecht und Eheleben*, Kösel, München, 1963, 487 págs.

cación del tiempo agénésico. En el capítulo cuarto se expone lo propiamente psíquico y temas relacionados, tales como dimorfismo masculino-femenino, pubertad, educación sexual, etc. Consecuencia de este factor superior es la responsabilidad del hombre ante su sexualidad, tanto en sus manifestaciones *extra* como *intramatrimoniales*. La coronación de la vida sexual, el matrimonio (y sus problemas principales), es tratada en el quinto capítulo. Los factores tenidos más en cuenta son los superiores, los que hacen del matrimonio una verdadera sociedad espiritual al mismo tiempo que corporal. Finalmente, se considera la sexualidad en su relación con la cultura y en sus expresiones históricas (vida sexual y matrimonio en la Antigüedad, en la Edad Media, en la Biblia). Existe un buen índice de materias (pp. 481-488). El libro es recomendable a todos los que se preocupan por este asunto fundamental, por el material y seriedad en el modo de tratarlo, como por la reconocida autoridad de los autores en sus diversas especialidades (teología, filosofía, ciencias, etc.).

L. Weber nos ofrece en *Mysterium magnum*<sup>2</sup> una nueva muestra de las ya conocidas *Quaestiones disputatae* (colección dirigida por K. Rahner y H. Schlier), cuyas obras comentamos regularmente en nuestra Revista. La que ahora presentamos se refiere a tres temas de perenne actualidad para la pastoral y vida cristiana: *matrimonio, sexualidad, virginidad*. La primera parte considera la naturaleza del *matrimonio*, sobre todo en aquellos componentes más discutidos y discutibles. De especial interés es el estudio sobre el concepto de naturaleza y la enseñanza de la Iglesia, donde se analiza su expresión en el Nuevo Testamento y su evolución hasta nuestros días. Se estudia también el fin de la unión conyugal y las tendencias naturales. El autor analiza con sinceridad las exigencias, y lo que las declaraciones del magisterio han respondido a las mismas. Esta parte, que aborda la situación actual de la temática matrimonial, es digna de consideración. El segundo capítulo está dedicado a la *sexualidad*, y a su afirmación en el cristianismo. En primer lugar, se presenta el problema en su perspectiva histórica: herencia del Antiguo Testamento, solicitud de la primitiva Iglesia por una recta actitud ante la misma, contribución medieval. Luego, las posibilidades de la hora actual, con la respuesta adecuada, consistente en la integración personal de los dinamismos sexuales. El último estudio está dedicado al *celibato* y la *virginidad*. Ya el título de la obra nos pone en ambiente de teología bíblica; el texto nos pone en contacto con lo mejor que se ha escrito sobre el tema. Y esto, no por espíritu nimio, sino porque el autor trata de reiniciar un diálogo —iniciado por los restantes autores— y continuar lo (véase el índice de autores citados, pp. 123-125). Y se nos ocurre que, en tema tan vital para el hombre, es importante profundizar en la vida del Hombre-Dios, en su relación vital con la Iglesia. El término *Magnum*

<sup>2</sup> L. Weber, *Mysterium magnum*, Herder, Freiburg, 1964, 124 págs.

*Mysterium* expresa perfectamente la realidad profunda del Matrimonio Cristiano (el Matrimonio con mayúscula), pues representa y es explicado por un misterio superior, el de la unión de Cristo con su Iglesia. Para comprender esto daremos algunas ideas. La unión de Cristo con su Iglesia se realiza *en* y *por* su Humanidad, la cual es la razón juntamente de la unión y de la participación de la vida divina que recibe la Iglesia de Cristo. Naturalmente esto se realiza en el horizonte de la Encarnación y es como su coronación. La Persona Divina encarnada encuentra dos razones de plano diferente para la realización de esa unión: por una parte su ser "personal", que es Amor y por lo tanto, tensión a la comunicación y unión existencial; por otra, su corporeidad humana, la cual tiende a realizar su existencia por la incorporación existencial de los otros hombres para darse pleno sentido. A esto se agrega el que, por el mismo hecho de la Encarnación, toda la humanidad pasa a un plano superior, posee una nueva dignidad que la proyecta a la relación interpersonal con las Divinas Personas, a realizarse en el Amor. Esta unión existencial de Cristo con la Iglesia, de esposo a esposa, realiza la unión misteriosa de vida y existencia, la síntesis de una misma "carne" (como diría S. Pablo) con los hombres y la humanidad de Cristo, que llamamos el Cuerpo Místico. Este Cuerpo Místico realiza el Cristo total: el Cristo que realiza plenamente las exigencias de la Encarnación de una Persona Divina en una corporeidad humana, de acuerdo a sus diversas expresiones existenciales. Este misterio es el que justamente representa el matrimonio: misterio de dos personas divinizadas, unidas existencialmente, formando una misma carne, *en* y *por* su corporeidad. Como en el caso anterior podríamos considerar los mismos elementos y el mismo papel. El elemento material de la unión, aquello *por* y *en* que se realiza, es la corporeidad de los esposos. El elemento formal, la energía unitiva que le da sentido y unión trascendente, es la energía vital dimanada de Cristo, por la que las personas cobran un nuevo valor y una nueva dignidad existencial, que con S. Pedro llamaríamos divinos. Esa energía dimanada de la Persona Divina es la que también personifica en Cristo y permite el valorarse e incorporarse existencial en función de esas realidades trascendentes (las superiores que pueden darse, pues dicen relación con las mismas Personas Divinas), en ese acto que llamamos el amor cristiano entre los esposos. Por él pasan a constituir una sola carne, un cuerpo que participa algo del misterio del Cuerpo Místico al cual representa en cierto modo. En resumen podemos decir, tanto en la unión de Cristo con su Iglesia como en la de los esposos cristianos, que tenemos una misma razón material, la corporeidad; y una misma razón formal (que da su fuerza y sentido especial a la unión), la Persona Divina de Cristo y la de los hombres con la exigencia del plano sobrenatural por la Encarnación. Naturalmente en el caso de la unión de la Iglesia la Persona de Cristo es razón inmediata. Mientras que en el caso de los esposos es sólo mediata, en cuanto que Él

es la razón de la nueva dignidad, valor existencial y energía personal que reciben por su unión con Él, cuya expresión es el Amor cristiano entre esposos.

La obra de Paul Anciaux, *Le Sacrement du Mariage*<sup>3</sup> constituye una clara síntesis de teología sacramental, no limitada al plano estrictamente moral o jurídico. El autor ya era conocido por sus estudios sobre el sacramento de la Penitencia (Louvain, 1958) y por numerosos artículos en revistas especializadas sobre problemas de moral matrimonial. Anciaux se caracteriza por el espíritu sintético que lo manifiesta en un estilo simple y claro, por una documentación al día en su materia, y por su amplia experiencia pastoral como asesor del *movimiento familiar cristiano*. En su libro destacamos tres capítulos magníficos sobre la castidad como virtud y la sexualidad humana; la castidad conyugal y la fecundidad; la castidad conyugal y el amor mutuo. Hace hincapié en los problemas psicológicos que se plantean, y nos da orientaciones para la aplicación de los principios en una pastoral de la castidad conyugal. Se muestra muy equilibrado al tratar el difícil tema del *amplexus reservatus*. Respecto a los fines del matrimonio manifiesta su oposición a presentar unilateralmente el matrimonio y la unión sexual como solamente justificada para la procreación, lo cual ha inducido a una reacción opuesta de justificarlo por el amor mutuo de los conjugues. Se muestra partidario de una bipolaridad o doble finalidad, como polos complementarios de la comunidad conyugal, que vincula los fines específicos del matrimonio, ambos fines esenciales e inseparables. Y es importante notar que de esta solidaridad de todos los fines específicos y esenciales surge "el principio fundamental de toda la moral sexual". Para la consulta, tiene un índice alfabético de temas (pp. 313-318), y el habitual índice de autores citados.

Nos llega, traducida al castellano, la obra de B. Häring, *El matrimonio en nuestro tiempo*<sup>4</sup>, que oportunamente comentamos, resumimos y ponderamos en su edición original (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 230). En general, diríamos ahora que nos alegramos de la difusión que, en nuestro medio y a través de traducciones, comienza a tener el autor, a partir sobre todo de su obra fundamental, *La ley de Cristo* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 222-226). Y respecto de su autor, diríamos que se caracteriza por el intento de integrar, en una visión pastoral, una serie de aspectos que en otros autores se dan por separado: teología bíblica, psicología social, y conocimiento de la realidad actual, serían los aspectos sustanciales, con todos los matices metafísicos o pastorales, filosóficos o litúrgicos, pedagógicos o catequéticos, etc. que hoy en día implican los tres enfoques sustanciales que dijimos. La primera parte, es una socio-

logía de la familia, al servicio de una teología (y contra el sociologismo). La segunda parte, define la naturaleza y las funciones de la familia (es la parte más extensa, pues ocupa la mitad de toda la obra). Y la tercera observa la familia en su medio ambiente (cultura, sociedad, Estado, economía, profesión y vivienda). La conclusión, muy breve (pp. 595-596) explica con claridad que *nuestro tiempo*, en el cual ha estudiado el matrimonio, es un tiempo de *salvación*, en el cual se da la antigua y nueva alianza de Cristo con la Iglesia; pero en el cual persiste el mundo antiguo, el *antiguo eón*. Respecto del tiempo de salvación, hay que tener presente que, como todo, es una historia: pero que en esta historia, cada hora tiene una tarea especial. Y es tarea de nuestro tiempo plasmar la forma del matrimonio que, enraizada en la tradición, no se circunscriba a las formas de otros tiempos. Y eso sólo lo podemos lograr si aportamos, a esta tarea, la variedad de elementos —teológicos, sociológicos y realistas— que nuestro tiempo implica. Un índice de autores, y otro —relativamente abundante (pp. 603-618)— de temas, facilitan la consulta de esta obra, cuyo índice analítico es también bastante detallado (pp. 5-12).

La Editorial Herder nos ofrece en traducción castellana *Esbozo de una pedagogía familiar*<sup>5</sup> de F. Charmot. De reconocida competencia en temas de espiritualidad y pedagogía, el autor se ha distinguido siempre por su sencillez de estilo y cálido afecto de pensamiento. Expresamente nos dice que la presente obra es un *esbozo*. No pretende responder a las mil cuestiones que cada día se plantean los educadores, y los padres que se esfuerzan por ser tales. Lo mueve una inquietud más radical: "hacer *sentir* hasta qué punto es *grande y sencilla* a la vez" (p. 284) la tarea de educar, entendida como inteligente esperanzada colaboración con los hijos y con Dios. Diecisiete lecciones le bastan para presentar la grandeza de tal vocación —basada en el triple deber de *asociarse, colaborar y formarse*—, su eficiente y alegre cumplimiento, siempre inspirado en la imagen del Hombre-Dios. Algunos de los capítulos del presente libro habían ya aparecido hace años en las revistas *Études* y *Le Correspondant*; sin embargo logran perfecta integración, porque siempre pertenecieron a la *experiencia interior* del autor, capaz de sintetizar al nivel de la *oración* el fruto de sus *estudios y trabajos* de formación. Consideramos especialmente representativo el capítulo octavo dedicado a *La personalidad del niño* (pp. 118-133); vemos allí conjugadas la más rica erudición (Guéhenno, Carlyle, Emerson, Nietzsche, Van Ginneken, Gobi-neau, Schopenhauer...) con el plan luminoso y el estilo sencillo que habla de vida a vida. Llegado a su última página el autor nos deja con una cita de Mauriac que encierra su consigna pedagógica: "*Sin saberlo, sencillamente viviendo*".

<sup>3</sup> P. Anciaux, *Le sacrement du mariage*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, 324 págs.

<sup>4</sup> B. Häring, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 618 págs.

<sup>5</sup> F. Charmot, *Esbozo de una pedagogía familiar*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 285 págs.

El libro titulado *Paternidad y virilidad*<sup>6</sup>, del *Grupo Lyonnais*, participa de las habituales características de esa colección, que hemos ponderado en otras ocasiones. El tema es de gran actualidad por sus proyecciones psicológicas, antropológicas, educacionales y sociales, pues paternidad y virilidad son los dos fundamentos en que descansa la existencia humana tanto individual como social. Los problemas tratados son de orden bien diferente, abarcando una gama que va desde la paternidad animal hasta la divina. Goetz, que en *L'Amour maternel* había tratado el espíritu maternal en los primitivos, retoma el sentido de la paternidad entre los mismos, estableciendo la muy interesante distinción entre paternidad natural y jurídica, con que soluciona y aclara situaciones hasta hace poco mal interpretadas, como matriarcado y patriarcado. R. Salvatier estudia el espíritu paternal en las sociedades occidentales, entendiendo por tales las originadas en la concepción cristiana del matrimonio. Salman trae datos muy interesantes sobre la paternidad en la vida animal, mostrando los diversos modos de su realización y las influencias que condicionan la aparición de un instinto, que más que paternal, muchas veces merece el nombre de *parental*, al incluir características propias del maternal... S. Levovici aporta nuevos matices al *complejo de Edipo*, sus causantes e influencias, teniendo en cuenta la situación primaria madre-niño y su consiguiente evolución. Ag. Ettinger muestra un hecho poco conocido hasta hoy, la psicosis de paternidad (no a la falta de ella) manifestada por fenómenos psicóticos en relación estrecha y cronológica con el anuncio de preñez, parto, etc. A. Berge presenta la función educativa del padre, sus etapas y transposiciones. Estas últimas, consideradas en su elemento social, son objeto del artículo *Espíritu paternal y Paternalismo*, de P. Badin. Las vicisitudes por que ha pasado y pasa la concepción del *padre* en la literatura contemporánea constituyen el trabajo de M. George. Finalmente, en el capítulo IX, *Paternidades humanas y Paternidad Divina*, se encuentran textos bíblicos y citas de autores acerca de este aspecto religioso de la paternidad, tomados de L'anneau d'Or en su entrega de 1946 dedicada al *Padre*.

Una serie de conferencias radiadas encaminadas a presentar los problemas cotidianos y corrientes de la vida matrimonial dieron origen al libro de J. Bodamer, cuya traducción castellana se nos ofrece con el título de *Propedéutica de la vida conyugal*<sup>7</sup>. Su estilo directo, responde a preguntas concretas y mantiene fresca la espontaneidad dialogal propia de la charla radiada. Las nueve lecciones deben contribuir a una comprensión recíproca más profunda de los esposos y en ellas se propone la felicidad y logro del matrimonio como fruto de la mutua asistencia. El

<sup>6</sup> *Paternité et Virilité*, Spes, Paris, 1963, 234 págs.

<sup>7</sup> J. Bodamer, *Terapéutica de la vida conyugal*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 106 págs.

amor debe sublimar las menudencias de la vida diaria y el ojo experimentado del Dr. Bodamer descubre el sentido profundo de las mil circunstancias de la cotidiana vida matrimonial. Entre capítulos fundamentales como el primero y último dedicados a *Iniciación y La misión de la mujer en la época actual*, encontramos tratados los *desniveles de cultura, ratos de ocio, el primogénito, verdad y mentira*, etc.

Bajo el título de *¿Matrimonio sin hijos?*<sup>8</sup>, se nos presenta, traducida al castellano, la obra colectiva, de original francés, *Limitation des naissances et conscience chrétienne*. En la primera parte, los autores abordan los *problemas de la natalidad* que plantean, por una parte, el *optimum demográfico* y, por otra, el *optimum familiar* (el primero, en el plano colectivo, y el segundo, en el de las personas en particular); problemas que, como bien dice la introducción, ni se pueden resolver con sermones moralizantes, ni con simplificaciones científicas (pp. 12-13). Luego se enfrentan los *problemas de la fecundidad*, entendiendo por tales los del amor que tiende a la fecundidad. Se buscan las soluciones equilibradas, que no ceden al biologismo ni al falso misticismo, tampoco el eticismo puramente jurídico, o al espiritualismo moralizante (pp. 13-14). La traducción es, a la vez, una adaptación inteligente a los datos de la Argentina. En la última parte, y al tratar de la *unión reservada*, se ha prescindido del original francés porque en otra obra de la misma editorial —que comentaremos a continuación— se trata mejor el tema.

La obra de J. Viollet, *Ya casados... y... ¿ahora?*<sup>9</sup>, quiere integrar la solución a un problema particular, dentro de una visión total del matrimonio. Y por eso, en una primera parte, trata del *amor conyugal*; y en una segunda parte, de lo que está *permitido y prohibido en el matrimonio*; para terminar, en su tercera parte, con la solución de algunos *casos de conciencia*. El mayor mérito de la pequeña obra nos parece su estilo directo, testimonial, y delicadeza en sus planteos. El autor afirma como único método apto para resolver los problemas morales del matrimonio un *planteo en totalidad*. Sólo a la luz de los *principios* —plan de Dios al crear el hombre y la mujer— y de los *fundamentos psicológicos y espirituales* del amor conyugal, pueden orientarse los esposos en la elaboración y conquista de una respuesta personal en un matrimonio creador delante de Dios.

<sup>8</sup> *¿Matrimonio sin hijos?*, Col. Amor y Matrimonio 13, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1964, 299 págs.

<sup>9</sup> J. Viollet, *Ya casados... y... ¿ahora?*, Col. Amor y Matrimonio 11, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1964, 96 págs.

## CATEQUESIS Y EDUCACION

La obra de G. Biemer, *La vocación del catequista*<sup>1</sup>, pretende situar la catequesis en la Iglesia; y para eso —como dice el subtítulo— busca, en Newman (recordemos la otra obra de Biemer, *Überlieferung und Offenbarung*, en la que estudiaba la tradición en Newman, cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 190-191), la figura del educador y maestro cristiano, ubicándola en el cuadro total de las funciones eclesiales por las que se entrega y recibe la verdad revelada. Hoy se espera que el catequista sea algo más que un mero profesor. Su cometido se juzga como algo muy superior incluso al de un mediador de la verdad o del saber religioso. El catequista es un introductor de sus catecúmenos en una doctrina que es la vida de la Iglesia: por tanto, ha de hacer, de la propia vida, un testimonio de aquella realidad en la que quiere introducir (y como S. Juan, debiera decir: "...lo que nuestras manos tocaron del Verbo de vida... os anunciamos", I Juan, I, 1-3). G. Biemer actúa en el espacio de una Catequesis que es ciencia (p. 8) e inspirado en la sugerente figura religiosa de Newman. Los capítulos centrales (III y IV) indagan en la vida y obra del Cardenal las exigencias del servicio (pp. 63-68) y testimonio (pp. 68-67) de la verdad (pp. 49-60) revelada (pp. 61-62 ss.), que atañe las diferentes categorías (pp. 77-100) de lo personal. El capítulo primero es una presentación biográfica de *Newman Educador* (pp. 17-48). En el quinto y sexto se nos ofrece una confrontación entre las líneas maestras que él vivió en el siglo pasado y las ponencias de la ciencia catequética de hoy. Creemos que el mérito de este libro es doble. Preciosa introducción a una personalidad religiosa que la sabemos solo al principio de su influjo en el pensamiento cristiano. Ilustración a la vez doctrinal y práctica del contenido y lugar teológico de la Catequesis. La obra termina con una cronología de Newman, las ediciones alemanas de su obra y una bibliografía selecta. En cuanto al lugar que Newman se ha ya ganado en la renovación actual de la Catequesis, véase Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 436-437, a propósito de un estudio de F. M. Willam.

Nos ha llegado por fin la primera parte del volumen II del *Manual para el Catecismo Católico*<sup>2</sup>, sobre la Iglesia y los Sacramentos. Su retraso respecto del volumen siguiente —en que se desarrollan los Mandamientos— dice bien a las claras el cuidado que sus autores han puesto en ponerlo *al día*. Lo demuestra la breve introducción resumiendo la doctrina del primer volumen y mostrando las vinculaciones precisas de és-

te con aquél. La Iglesia en sus operaciones y en la vida de sus miembros es un misterio divino, en cuanto vive en ella la Gracia y la Verdad, el Amor y la Vida, que en Cristo se manifestó entre nosotros. Las primeras lecciones (correspondientes al grupo 45-49 del *Catecismo Católico*) presentan la fundación de la Iglesia, no a partir de Pentecostés, sino identificada con la vida, muerte y resurrección de Cristo. Las siguientes lecciones (50-68) tratan de la vida de la Iglesia, que incorpora nuevos miembros en los hombres que le piden el Bautismo y los inicia en la nueva vida de la fe, esperanza y caridad. La oración del cristiano en la Iglesia y los restantes sacramentos serán objeto de la segunda parte de este mismo volumen II. Se logra entonces una vigorosa imagen de la *existencia cristiana*, que ilumina el ordenamiento vigente entre *vida cristiana y sacramentos* y despeja el peligro de un sacramentalismo o moralismo unilaterales. En esta concepción, Iglesia y Sacramentos son no sólo doctrina sino formas en que se realiza la Comunidad cristiana. Agradecemos a los autores su valiosísimo trabajo y deseamos disponer pronto de una equivalente traducción castellana.

Bajo el título *Dios se entrega*<sup>3</sup> aparece el segundo volumen, consagrado al Nuevo Testamento, de la traducción castellana del *Manual de Catequesis bíblica*, que ya comentamos elogiosamente en su edición original (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 467-469) y cuyo primer volumen también comentamos, cuando fue traducido al castellano. La introducción recoge los cuatro principios en que acertadamente cifran los autores la catequesis bíblica: fidelidad textual (o sea, uso directo del texto original); orientación hacia la historia salvífica (o sea, educación para la comprensión de dicha historia); recalcar la unidad intrínseca de las dos Alianzas y de las lecciones individuales entre sí (o sea, nada de historias bíblicas, sino historia bíblica); hacer de la catequesis un anuncio kerigmático del Evangelio. Explican también los autores el modo de trabajar con el presente Manual; y, en sendos excursus, tratan de los *Evangelios* (pp. 23-28), de la *Estructuración de la vida pública de Jesús según la Biblia escolar* (pp. 72-76), de cómo *Cruz y Resurrección obran la salvación* (pp. 493-495), de los *Hechos de los Apóstoles y Epístolas* (pp. 496-499), del *Apocalipsis de San Juan* (pp. 625-627), y finalmente de la *Biblia escolar, camino hacia la Biblia completa* (pp. 662-668). Digamos que, más allá de la intención inmediata de sus autores, vemos en este Manual de catequesis bíblica un gran instrumento para la acertada práctica de la *homilía dominical*, impuesta por la reciente Constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia: con este objetivo práctico, recomendaríamos, en una próxima edición, un índice de textos evangélicos que permita su rápida consulta.

<sup>1</sup> G. Biemer, *Die Berufung des Katecheten*, Herder, Freiburg, 1964, 125 págs.

<sup>2</sup> *Handbuch zum katholischen Katechismus*, II, erster Halbband, *Von der Kirche und der Sakramenten*, Herder, Freiburg, 1964, VII-326 págs.

<sup>3</sup> D. Leitheiser y Ch. Pesch, *Dios se entrega, Manual para la catequesis bíblica a base de la nueva Biblia escolar*, II *El Nuevo Testamento*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1964, 668 págs.

Dirigido preferentemente a los responsables de la pastoral parroquial, *Tiempo de la Primera comunión y pastoral parroquial*<sup>4</sup> completa obras anteriores de A. Exeler. En 1962 la misma editorial Patmos presentaba *Christus entgegen*, libro ilustrado para uso de los niños; lo acompañaba una *Instrucción* a los padres. Con esta tercera obra, el autor cumple su compromiso para con su Exc. M. Keller, quien le encomendaba fervientemente estos esfuerzos el mismo año de su muerte en 1961. No es mera obra de escritorio o biblioteca, sino auténtica pastoral y catequesis. Es obra de larga madura experiencia, es obra de muchos. Tantos son sus colaboradores que A. Exeler prefiere llamarse (p. 9) "*Herausgeber*", más que autor. Así, el capítulo cuarto *Caminos experimentados* (pp. 70-78) son narraciones de Párrocos en sus respectivas comunidades grandes o pequeñas, campesinas o ciudadanas. La página de *Consecuencias* obtenidas por esta vía (pp. 76-77) se impone por su realismo y sensatez. La mayor amplitud corresponde al quinto y último capítulo *Bosquejos y Sugerencias* (pp. 79-122). En él, un amplio grupo de "prácticos" (cfr. p. 9) compila y ordena los mil recursos que pueden facilitar y multiplicar en eficacia la tarea pastoral de una adecuada y oportuna preparación de los niños para su Primera Comunión. Los tres primeros capítulos son respectivamente *histórico, de plancamiento y posibles tropiezos u objeciones*. Queremos señalar expresamente la sencillez reinante en estas cien jugosas páginas. "Si no os hiciéreis como niños"... A la vez, maduras, sólidas en experiencia, ágiles en reflexión. La selecta bibliografía —y el detalle nos parece simbólico en un trabajo de pastoral catequética— forma parte como un punto igualmente importante del quinto capítulo (pp. 120-122) eminentemente práctico. Se distinguen allí obras oportunas para sacerdotes, padres y sacerdotes, niños y padres. También según etapas, para preparar o prolongar una fructuosa Primera Comunión.

Ediciones Paulinas nos presenta tres volúmenes de Andrés Dossin que intentan ser una catequesis básica. Cada texto tiene una *Guía didáctica* la cual no podemos reseñar pues no ha llegado a esta redacción. El autor en el primer volumen *Creer en Cristo*<sup>5</sup> plantea el problema del acto de Fe en Jesús, de donde pasa al hecho de la Revelación. La respuesta del hombre marca el final de una primera etapa: pecado original. Luego nos presenta la marcha de la humanidad hacia Cristo a través del esfuerzo soteriológico constante de Dios con Israel, que culmina en el pueblo cristiano. Se detiene en la "buena noticia" del mensaje de Cristo, plenitud de los tiempos, cuyo misterio pascual constituye nuestra justificación. El libro se cierra con un resumen sobre la Iglesia, como Cristo comunicando en el Espíritu Santo y con breve resumen de la escatología.

<sup>4</sup> A. Exeler, *Rechtzeitige Erstkommunion und Pfarrseelsorge*, Patmos, Düsseldorf, 1963, 122 págs.

<sup>5</sup> A. Dossin, *Creer en Cristo*, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1963, 178 págs.

En *Seguir a Cristo*<sup>6</sup> se nos presenta la Ley moral como el camino hacia la Vida, marcha estructurada en las tres virtudes teologales. Nuestro compromiso con Dios se sella en la Alianza Antigua, expresión de una historia salvífica y se perfecciona en la Ley de Cristo, nueva Alianza. Termina estudiando el pecado frente a la Ley de Cristo. En el último volumen *Vivir con Cristo*<sup>7</sup> nos resume el tratado de la Gracia y luego explica la vida sacramental. Termina con el Cristo Total. La estructuración teológica nos parece interesante y kerigmática en su formulación. Su presentación externa es muy atractiva: estamos mal acostumbrados a textos de religión que se nos caen de las manos por lo aburridos. Este texto se lee con interés por su lenguaje sintético, por la variedad tipográfica, y por los resúmenes prácticos y cuadros sinópticos. Al final de cada volumen se agrega un léxico de mucha utilidad para el alumno. La catequesis de Dossin es exclusivamente bíblica y cristológica. Nos parece que excluye un poco en la exégesis bíblica referencias a otros aspectos que son fruto de una elaboración doctrinal; existe el riesgo de caer en un falso principio catequético de querer probar todo con un texto. Sugerimos al autor la conveniencia de indicarle al alumno de qué festividades litúrgicas saca sus hermosas oraciones que inserta al fin de cada lección, y que aproveche más las vivencias litúrgicas y el material riquísimo de la patrística en el texto doctrinal. Los cuestionarios nos parecen deficientes; aplicándoles una técnica más moderna, serían de gran utilidad. Esta colección nos parece muy útil para una visión general básica del mensaje de Cristo, pero es necesario completarla posteriormente en algunos puntos importantes.

Para uso de los alumnos del sexto curso del bachillerato español, publica J. Sánchez Cobaleda *El Dogma católico*<sup>8</sup>, a manera de compendio y aprobado por el Ministerio de Educación. Se abarca en treinta lecciones la sustancia del dogma, desde la *Religión* hasta los *Novísimos*. Echamos de menos un planteo más vivencial, que aproveche adecuadamente los conocimientos que nos brinda la psicología juvenil. Al abrir este boletín con la obra de G. Biemer, *La vocación del catequista*, señalábamos la importancia de sus capítulos centrales inspirados en la vida y obra del Cardenal Newman. Allí se ponen de manifiesto las exigencias de servicio y testimonio de la verdad revelada, que atañe las diversas categorías de lo personal. El presente texto español aparece preferentemente preocupado de la justeza lógica y claridad de esquemas; creemos entonces imprescindible que el profesor ponga especial empeño en aportar el calor

<sup>6</sup> A. Dossin, *Seguir a Cristo*, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1963, 207 págs.

<sup>7</sup> A. Dossin, *Vivir con Cristo*, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1963, 174 págs.

<sup>8</sup> J. Sánchez Cobaleda, *El Dogma católico*, Sal Terrae, Santander, 1964, 207 págs.

humano y unción que pueden estar ausentes de un programa pero no de una auténtica comunicación del dogma. Juzgamos desigual el mérito de los grabados y gráficos; algunos francamente infantiles.

La obra de T. Kampmann, *Educación y fe*, que ya hemos comentado elogiosamente en su original alemán (cfr. Ciencia y Fe, 16, [1960], páginas 251-152) nos llega ahora en una cuidadosa traducción castellana<sup>9</sup>. El autor ha logrado poner de relieve y valorar momentos decisivos en el existir humano, tomando como hilo conductor la noción de *encuentro*, concibiendo la vida del hombre como continuo encontrarse con el mundo, los demás hombres y con sí mismo, en el que irrumpe el encuentro con Dios. El traductor ha respetado no sólo el pensamiento del autor, sino también su expresión original; y esto podrá dificultar el aprovechamiento del mismo por parte de un lector que no posea similar capacidad mental. Aun a costa de la fidelidad —ideal de la traducción, en casos ordinarios— hubiéramos preferido una adaptación a nuestro ambiente: por ejemplo, la rica idea del autor, que él expresa con el término —raro en nuestro ambiente— de *conducción*; pudo haber sido traducida por *dirección*... aunque reconocemos que entonces tal término debiera despojarse de todas las *minimizaciones* de que ha sido objeto, para recobrar las ricas resonancias que le corresponde en la tradición espiritual de oriente y occidente (Cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 227-228). El mismo autor, en el prólogo, hace profesión de no atenerse a verbalismos (p. 10); de aquí nuestro pensamiento de una traducción más oportuna, menos sujeta a los términos originales del autor (en realidad, el traductor ha tomado sobre sí un trabajo excesivo en ser fiel; y porque lo ha logrado, lo felicitamos... aunque ¡hubiéramos preferido poder felicitarlo por una mayor originalidad!). En fin, esperamos que el lector haga este esfuerzo original y, tomando como punto de partida esta fiel traducción, llegue a redescubrir, por cuenta propia y en sus propios términos, el pensamiento originalísimo de Kampmann.

Una nueva edición de la *Pedagogía sistemática*<sup>10</sup>. Hace ya tres decenios que murió su autor y casi medio siglo que los universitarios de Munich manejan la obra del ilustre maestro. Josef Göttler fue profesor titular de Pedagogía y Catequética hasta su muerte en 1935; desde entonces el silencio de su cátedra hizo patente su figura de maestro. Alumnado y lectores extranjeros reclamaron la sucesiva reedición de sus obras. Entre 1915 y 1935 fue constantemente profundizada y pulida por su autor. Las cuatro últimas ediciones corrieron a cargo del Prof. J. B. Westermayr, quien cumpliendo su propósito "*Göttler soll Göttler bleiben*" retoca los puntos necesarios según la mente de su maestro y los nuevos

aportes de la investigación. Estamos ante una *Pedagogía sistemática*. Pretende abarcar la totalidad de los conocimientos educativos, examinarlos con rigor crítico, exponerlos metódicamente, fundándolos en bases objetivas e infiriéndolos de unos pocos grandes principios. Diez capítulos magistralmente trabajados le permiten descender desde la *Esencia y fin de la educación* (Cap. I), hasta su *Cometido actual* (Cap. X). La bibliografía intercalada y oportunamente distribuida nos pone al tanto de lo más selecto producido por la ciencia pedagógica alemana en los últimos cincuenta años. No debemos buscar en la obra intereses ajenos, sino pedagogía formalmente tal. Tampoco una pedagogía *individual* o *social*, sino ciencia pedagógica, esto es, la *teoría* del trabajo educativo en su conjunto, aplicable legítimamente a todos los aspectos de éste. La antropología cristiana ofrece la escala de valores que ha permitido al autor superar la vieja antinomia individualismo-sociologismo. Los ambientes de habla hispana disponemos ya de una cuidadosa traducción debida a Mons. Juan Tusquet, y publicada por Herder, Barcelona.

Esta última editorial, en su *Pequeña Biblioteca*, acaba de publicar *Formación de la personalidad*<sup>11</sup>, traducción del original alemán de P. Hossfeld. El autor dirige estas páginas al adolescente que busca la estructuración de su personalidad. Pone como fundamento de la formación personal la sinceridad consigo mismo. Pasa luego revista a las tendencias más características de la edad juvenil, tratando de proyectarlas en un ideal a contemplar y vivir. Ubica al adolescente en coordenadas comunitarias, invitándolo a plasmar allí formas sociales: compañerismo, amistad, amor. La apertura a la dimensión sobrenatural dará el trazo definitivo a esta personalidad que en el trato con Dios encontrará la atmósfera propicia para su perfecto acabamiento. Allí ahonda en la responsabilidad de colaborar en la realización de una comunidad que "logra su formación más acabada en la oración y en el culto realizados en la presencia de Dios".

Un panorama conciso, aunque no por ello menos amplio, acerca de la problemática que suele presentar la universidad privada en su aspecto administrativo, puede encontrarse en el libro *Administración Universitaria práctica*<sup>12</sup> editado por O. Nielsen. La temática se distribuye en seis partes: organización general administrativa de la universidad, el problema de las donaciones y de los aportes para investigaciones específicas, presupuestos y finanzas, personal, aportes de los estudiantes y ayuda, y finalmente los ideales de la educación superior. Si bien todo lo tratado no responde a una misma mentalidad sino a la exposición de variados especialistas, el libro mantiene una unidad que hace honor a su título. El

<sup>11</sup> P. Hossfeld, *Formación de la personalidad*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 100 págs.

<sup>12</sup> O. Nielsen, *University Administration in Practice*, Stanford, 1959, VIII-168 págs.

<sup>9</sup> Th. Kampmann, *Educación y fe*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1963, 169 págs.

<sup>10</sup> J. Göttler, *System der Pädagogik*, Kösel, München, 1961, 356 págs.

único tema que parece deslizarse fuera de contexto es el sexto y último. Los dos trabajos de este capítulo, si bien interesantes, no responden al pomposo título del encabezamiento. En síntesis el libro responde a un meritorio y seleccionado esfuerzo por presentar una cosmovisión de utilidad al interesado y puede resultar de no poca utilidad en nuestro ambiente universitario privado que, si bien distinto al norteamericano, mucho necesita de sugerencias e ideas en esta línea.

## VIDA ESPIRITUAL

J. A. Goenaga nos presenta, bajo el título de *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia*<sup>1</sup> un estudio de teología espiritual agustiniana, basado en las *Enarrationes in Psalmos*: estudio analítico de los textos, a veces también crítico y cronológico, y hasta comparativo con el pensamiento de otros Padres que influyeron o en él o en su época, cuyo objetivo es alimentar la espiritualidad teológica —tan en auge hoy en día, sobre todo en el tema de la Iglesia— en sus fuentes tradicionales. Tal vez la seriedad del análisis desaliente a un lector desprevenido: sería una lástima, porque la obra de Goenaga es una fuente de reflexiones cristológicas y eclesiológicas centradas en una idea muy fructífera, pues descubre a la Iglesia en su pre-vivencia en la humanidad histórica de Cristo-cabeza, y a Éste en su per-vivencia en su cuerpo místico que es dicha Iglesia. Porque en los Padres resalta la estructura eclesial de la vida cristiana, que no es meramente una estructura social, cual pudiera darse en una religión natural (con tareas apostólicas, oración mutua, sumisión, etc), sino que mira al Cristo total: no sólo hijos del Padre en Cristo, sino todos Hijo en Él (p. 8). Pero en S. Agustín se da algo más, que es el reverso de la doctrina del Cuerpo místico: si para nosotros es común pensar que Cristo vive todavía en la Iglesia, para él además la Iglesia ya se hizo presente en la vida histórica de Jesús (y esta sería la razón profunda de los misterios de la vida de Cristo, que el año litúrgico de la Iglesia revive año a año). Y este aspecto de la vida cristiana es el que el autor estudia con más detención, y el que justifica la elección que ha hecho, como de fuente, de S. Agustín, precisamente en sus *Enarrationes in Psalmos* (p. 9): esta obra, extendida a lo largo de los períodos más característicos de la vida del Santo, mejor nos da su pensamiento, si no total, al menos completo; y además, los mismos salmos, canto de Cristo en y por la Iglesia, tienen al tema eclesial como una constante (y justifican que el autor centre su análisis textual en las *Enarrationes*, limitándose a confrontar y aclarar el pensamiento agustiniano con el material de los *Sermones*, in-

<sup>1</sup> J. A. Goenaga, *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia*, Augustinus, Madrid, 1963, 208 págs.

cluidos los *Comentarios a San Juan*). Pero la obra de Goenaga no es sólo textual, sino de búsqueda de las fuentes del mismo S. Agustín, o sea, el contenido dogmático y las bases escriturísticas. Cierra el libro una buena bibliografía, de fuentes y autores antiguos, y de trabajos monográficos. Por eso, como decíamos más arriba, sería una lástima que la seriedad de este estudio desaliente al lector, y no le permita aprovecharse de la rica doctrina espiritual —cristología y eclesiología— contenida en esta obra.

J. M. Cabodevilla, bajo el título de *Cristo vivo*<sup>2</sup>, nos ofrece una nueva *Vida de Cristo*, con características originales. Como lo explica el autor en la introducción, una nueva Vida del Señor se justifica por ser el Señor quien es: si se han escrito tantas hasta el momento, quiere decir que se puede escribir una más... porque el Señor está más allá de todas ellas ("Deus semper maior", como gustaba decir S. Agustín). Y las características originales de esta nueva vida se deben al estilo de *meditación* personal del autor, que parte de frases o gestos del Señor, y las penetra en su contexto escriturístico y tradicional (y para ello usa sobre todo a S. Pablo y a los Padres), llegando por fin a integrarlas dentro de la vida actual del lector. Y esto es lo más importante del estilo del autor: no moraliza (en el sentido peyorativo que se le suele dar al término, y que implica hacer consideraciones que cuadrarían también en un pagano, que viera en el Señor sólo un modelo de virtud, como en su tiempo lo hizo Erasmo, provocando por eso la reacción de S. Ignacio contra una concepción tan naturalista de la Vida de Cristo, cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 10-11, notas 18 y 23), sino que presenta un Cristo-Vida, haciendo sobre él reflexiones de tipo espiritual, cual sólo las puede hacer un Cristiano que cree en la presencia del Señor, y que sabe que su vida es una convivencia con Él, y que, en tanto penetrará en el sentido de la Vida de Cristo, en cuanto esté dispuesto a con-vivirla. Por eso, nos parece muy importante la cuarta y última parte de esta Vida (pp. 875-919), en la cual el autor, bajo el título de *Me quedo con vosotros hasta el fin de los tiempos*, hace que el lector sienta lo que esa promesa significa para él mismo. Y la división de esta parte en los temas de *Espíritu de Cristo*, *Cuerpo de Cristo*, *Mundo de Cristo*, y *Tiempo de Cristo*, nos parece muy acertada, porque indica bien a las claras la trascendencia y a la vez inmanencia de la Vida de Cristo, respecto de cada hombre, en su mundo y en su tiempo. Esta *imagen de Cristo* que el autor presenta al término de su obra, debería tenerla muy presente cada lector de ella: sería lo primero que debiera leer, para sacar todo el provecho posible de la obra.

La obra de J. Aubry, *El misterio del Corazón traspasado*<sup>3</sup> es apre-

<sup>2</sup> J. M. Cabodevilla, *Cristo vivo*, B.A.C., Madrid, 1963, XX-919 págs.

<sup>3</sup> J. Aubry, *El misterio del corazón traspasado*, Sal Terrae, Santander, 1964, 83 págs.

ciable por su sencillez y actualidad: partiendo de un hecho que habla bien a las claras de la actualidad del *simbolismo natural* del corazón, entra en la doctrina pontificia sobre el Corazón de Jesús (resumen de lo esencial de la *Haurietis Aquas*), para pasar luego al *misterio del simbolismo* de la sangre y el agua que brotan, en la Cruz, del Costado del Señor (esta parte es la más personal del autor). Cierra el libro una bibliografía selecta —en castellano— de textos pontificios y estudios doctrinales (pp. 79-80), y dos índices de consulta, uno de autores y otro de citas bíblicas.

*El problema escatológico*, de M. Schmaus<sup>4</sup>, es una teología espiritual que, haciendo caso omiso de tecnicismos y discusiones exegéticas, pone a la luz la "importancia y el valor del elemento escatológico para la fe cristiana" (p. 7). La primera parte, expone la doctrina del fin del mundo según el Antiguo y el Nuevo Testamento. En la segunda parte, explicita el aspecto de la segunda venida de Cristo. Y en la tercera parte, la más importante, relaciona estos elementos con la vida de fe, concluyendo que, si bien por una parte "la convicción de que la salvación y el reino de Dios son ya actuales, no es el resultado de una gran desilusión, debida a que el retorno de Cristo se ha retardado y había por eso que volver la mirada al mundo" (p. 71), por otra parte, "la esperanza en el Señor que ha de venir caracteriza el pensamiento, la vida y toda la existencia del cristiano" (p. 73). En su edición original —italiana—, la obra que comentamos formaba parte de la conocida obra *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*; y de aquí se ha tomado también, terminando las ideas de Schmaus, una útil *bibliografía* de G. Oggioni, dividida en: estudios críticos, históricos, exegéticos, temáticos de conjunto o especializados, y sobre teología de la historia.

Bajo el seudónimo de Sedir, nos han llegado dos escritos, uno sobre *La oración*<sup>5</sup>, y otro sobre *Las amistades espirituales*<sup>6</sup>. Sin duda que tenemos con ellos afinidades, a la vez que diferimos en muchos puntos fundamentales. Se trata de una Asociación, que se titula a sí misma de las *Amistades espirituales*, con sede en París, y cuyo vínculo es la *oración* y *mutua ayuda*, la palabra, y en el libro (de ellos, se han publicado ya más de veinte libros, además de un boletín trimestral). El discurso inaugural de la Asociación (19 de setiembre de 1920) figura en el segundo libro que comentamos.

## ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL Y RELIGIOSA

P. Anciaux, bajo el título de *El episcopado en la Iglesia*<sup>1</sup>, quiere ofrecernos, no un libro técnico, sino unas *reflexiones sobre el ministerio sacerdotal* (que es el subtítulo del libro). La idea central de estas reflexiones es que la misión sacerdotal está vinculada a la misión confiada al episcopado; y que, por lo tanto, sólo conociendo a éste, se conocerá a fondo la misión sacerdotal. Por eso el autor concentra su atención en el episcopado, y, consiguientemente, su libro resulta una buena introducción al tema, debatido en el Concilio, del episcopado y su colegialidad (sobre estos debates, cfr. *Ami du Clergé*, 49 [1963], pp. 721-731); tema que preocupa tanto a los mismos obispos (cfr. la carta pastoral Mons. Guerry, Arzobispo de Cambrai, en *Docum. Cathol.*, 61 [1964], pp. 315-330, 367-383), como a los teólogos contemporáneos: véanse las obras, ya comentadas en esta misma revista, de K. Rahner y J. Ratzinger (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 402-403), y de H. Bouéssé y A. Mandouze (cfr. *Ciencia y Fe*, 19 [1963], p. 518, y el reciente *boletín bibliográfico* que sobre el episcopado (con todas sus implicaciones, históricas, teológicas y espirituales) presenta Scoula *Catt.* 91 (1964), suplemento pp. 243-271. Las ideas que Anciaux —más bien desde el punto de vista espiritual— ofrece en este libro que ahora estamos comentando, fueron publicadas en revistas de su ambiente (*Collectanea Mechliniensia* y *Nouv. Rev. Théol.*), y se merecen su reproducción en este libro, como visión sintética del tema de la colegialidad del episcopado. Su método consiste en interpretar prudentemente las distinciones que los teólogos han ido haciendo —en eclesiología—, reintegrándolas a su contexto, de modo que el resultado es una *eclesiología irénica* (p. 50), en la cual ninguno de los aspectos que han ido llamando la atención de los teólogos —en sus discusiones con quienes los negaban— (gracia y carácter, poder de orden y poder de jurisdicción, etc), oculten los otros aspectos: véase, por ejemplo, su interpretación irénica de la relación del Obispo con la Trinidad (pp. 79-91). En general, el autor aprovecha muy bien las ideas de los otros autores, que oportunamente cita, y que sintetiza en una visión del episcopado en la que se integran, armónicamente, colegialidad y primado, sacramentalidad y expresión jurídica. Y, para la vida espiritual —tanto del obispo como del sacerdote, cuya espiritualidad, como dice el autor, se inserta en la espiritualidad propia del episcopado— nos parece muy importante su observación de que la autoridad, en la Iglesia, está al servicio de la comunidad, y que por eso mismo necesita de la generosa colaboración de los demás miembros de la Iglesia (pp. 109-110): y a este propósito, nos remitimos a una obra titulada *Klericalismus, heute?*, que hemos comen-

<sup>1</sup> P. Anciaux, *L'épiscopat dans l'Église*, Desclée, Bruges, 1963, 110 págs.

<sup>4</sup> M. Schmaus, *El problema escatológico*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 106 págs.

<sup>5</sup> Sedir, *La Prière*, Paris, 141 págs.

<sup>6</sup> Sedir, *Les amitiés spirituelles*, Paris, 129 págs.

tado en el *boletín bibliográfico* titulado *Iglesia* (en el origen del clericalismo y del laicismo, hay una falla de vida espiritual —tanto en el sacerdote como en el laico—, que se origina en una cripto-heresía eclesiológica). La verdadera vida espiritual, tanto del sacerdote como del obispo, tiene la siguiente base teológica: la jerarquía, como representante de Cristo, es el fundamento de la Iglesia, y debe conducir al pueblo de Dios, en el nombre del Señor y por el poder del Espíritu, a la casa del Padre; y por eso, su ministerio es un *servicio de carácter sacramental*, ordenado a la edificación de la Iglesia. Este ministerio descansa sobre la única base sacramental del orden, diferenciándose según los tres grados jerárquicos; y la misión ontológica (*potestas ordinis*) de los miembros de la jerarquía, se ejercerá según la extensión de sus responsabilidades pastorales (*potestas iurisdictionis*).

A. Plé, bajo el título de *Vida afectiva y castidad*<sup>2</sup>, reedita, en este solo volumen, una serie de estudios —casi todos publicados ya en *Supplem. Vie Spir.*, 1951-1963— que han sido escritos “en un espíritu de búsqueda y confrontación honesta entre Santo Tomás y Freud. Se trata pues de un estudio comparado... de esos dos Maestros de Escuelas, en aquello que concierne la materia misma de la vida moral, es decir, de la afectividad humana sobrenaturalizada por la caridad. En esta perspectiva, la sexualidad, lugar neurálgico de todos estos problemas, se llama castidad” (p. 8). De acuerdo con este planteo, el libro está dividido en dos partes que diríamos concéntricas: la primera, trata la moral de la afectividad (relaciones entre conciencia-inconciencia-moralidad); la segunda, la moral de la sexualidad (naturaleza de la virtud de la castidad; formación en la castidad). Conforme a la doctrina de Santo Tomás, el autor distingue nítidamente el concepto de castidad, (pp. 164 ss.) de sus analogados inferiores (pudor, honestidad, continencia, pp. 155-164). De allí se derivan consecuencias en dos órdenes: en el *apologético* (vgr. pp. 175-178); mostrando cómo las neurosis no pueden provenir de la castidad —virtud que integra humanamente las potencialidades— sino del pudor —pasión de temor frente a lo que aparece deshonesto—; o en todo caso de la continencia —virtud imperfecta— que se reduce meramente a funciones policíacas frente a lo deshonesto—. Ya se ve cuáles son las consecuencias en el orden de la formación: es menester llevar al joven (el autor hace referencias especiales a los religiosos) por las diferentes “etapas hacia la castidad religiosa” (pp. 196-200), aprovechando las pasiones-fundamentos de la virtud. Como *estudio comparado*, el autor deja en sombra la doctrina de Freud, que acoje positivamente. La comparación es explícita hablando del placer (pp. 115-25); pero apenas pasa de alusiones en toda la segunda parte (vgr. pp. 186-189). El uso abundante de Santo Tomás, y una bibliografía, breve, pero especializada, sobre el tema *castidad-vida religiosa* (que se debe buscar en las notas), hace de esta obra un utili-

<sup>2</sup> A. Plé, *Vie affective et chasteté*, Du Cerf, Paris, 1964, 234 págs.

nimo auxilio para profesores de *moral-renovada*, formadores y directores de almas.

Nos llega, traducida al francés, la obra de I. F. Görres, *Sobre el celibato sacerdotal*<sup>3</sup>, que ya hemos comentado elogiosamente en su edición original alemana (cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1962], pp. 496-499), deteniéndonos en el análisis y presentación de sus ideas, y deseando su difusión en nuestro medio ambiente. La edición que ahora comentamos va precedida de una presentación de la autora, que escribe A. Plé (pp. 7-8), con una breve nota bibliográfica sobre las otras obras de Görres (algunas de las cuales hemos comentado en nuestra revista, en su edición original alemana). El tema abordado por la autora, es de esos que suscita trabajos y debates (cfr. *Doc. Cathol.*, 57 [1960], p. 850; *Inform. Cathol. Intern.* 1963, en su *dossier*; *Ephem. Theol. Lov.*, 39 [1963], p. 705; *Etudes*, [1964], p. 355, 367; *Nouv. Rev. Théol.*, 86 [1964], p. 113, etc.). La autora divide su exposición en dos partes, la una más teórica —centrada en la imagen de Cristo-sacerdote—, y la otra más práctica —en la que se detiene en el trato del sacerdote con la mujer—. Comienza planteando el problema del sacerdocio en el mundo moderno (visión rápida, pero sustancial, del problema planteado a la Iglesia de hoy), y aborda las razones que vinculan el celibato con el carácter sacerdotal (vestalato, o incompatibilidad del ministerio sagrado con el matrimonio), para entrar luego en una valoración del matrimonio en sí, y sus valores naturales. A continuación la autora, usando una serie de imágenes evangélicas (imagen del servidor, del que vigila, etc.) —precedidas de una consideración teológica, basada en la liturgia del ritual de las vírgenes—, nos conduce a la idea de la entrega sacerdotal a la Iglesia, como esposa de Cristo. En las referencias evangélicas, se destaca el aspecto escatológico, de libertad y espiritualidad, propias de la castidad sacerdotal. Por último, toca la autora los temas de la integridad angélica (p. 50), del célibe como unidad —cuerpo y espíritu— en tensión total hacia Dios, para concluir con la grandiosa visión del sacerdote en su relación con la Iglesia (cfr. P. Galot, *Sacerdoce et célibat*, *Nouv. Rev. Théol.* 86 [1964], pp. 113 ss.), a imagen de Cristo. En la segunda parte (que detenidamente comentamos en su edición original), brilla un sano realismo, en un tono positivo, dentro del cual se realiza una síntesis feliz entre el aspecto humano y sobrenatural del sacerdote célibe. La edición francesa que comentamos, ha tenido el buen acuerdo de facilitar la lectura de esta obra —densa en ideas—, dividiéndola en párrafos, con subtítulos apropiados.

N. Jubany, Obispo auxiliar de Barcelona, en *El diaconado y el celibato eclesiástico*<sup>4</sup>, aclara expresamente que su deseo no es “entrar a fon-

<sup>3</sup> I. Görres, *Sur le célibat des prêtres*, Du Cerf, Paris, 1963, 109 págs.

<sup>4</sup> N. Jubany, *El diaconado y el celibato eclesiástico*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 187 págs.

do en la cuestión de la necesidad, conveniencia u oportunidad de una renovación diaconal en la Iglesia" (p. 8). Más bien "investiga un aspecto, como aporte a la más compleja problemática del diaconado. Basado en datos históricos y razones teológicas, nos muestra la *relación-diacono-celibato* en la Iglesia primitiva y a través de la tradición. Su información es amplísima, como lo demuestra sus adecuadas orientaciones para la consulta oportuna de los Documentos pontificios, Padres, grandes diccionarios, libros y revistas de actualidad. Basten a modo de ejemplo las Notas bibliográficas con que cierra los tres capítulos centrales (pp. 59-60; 120-121; 152). Recomienda, especialmente por su valor sintético y exposición metódica, la obra de Winninger, *Vers un renouveau du diaconat* (Desclée, Bruges, 1958), recientemente traducido al castellano (Desclée, Bilbao, 1963). Mons. Jubany concluye que "*la tradición eclesial de la Iglesia latina no da lugar a la existencia de un diaconado a base de personas casadas*" (p. 153). Conceder, entonces, el diaconado a personas casadas "no sería una verdadera restauración" sino "innovación". Nos preguntamos entonces, si la actual situación religiosa postula como única solución viable tal innovación. Descubrimos así que la evangelización del mundo moderno nos obliga a repensar el status del diaconado en solidaridad con la estructuración total del apostolado en nuestros días. El 5 de octubre de 1957, hablando al II Congreso Mundial del Apostolado de los Seglares, Pío XII declaraba "La idea, al menos por hoy, no está todavía madura". Trabajos sólidamente fundados, tal el libro que comentamos, son los que pueden lograr la madurez deseada.

C. Vaca, conocido por sus estudios de espiritualidad y psicología, nos ofrece, bajo el título de *La vida religiosa en San Agustín*<sup>5</sup>, un comentario personal de la *Regla agustiniana*, para uso de los jóvenes de la Orden agustiniana, pero de valor también para todos los que se interesen en la espiritualidad de Iglesia, porque si bien el estilo de su comentario tiene en vista a esos jóvenes en formación, su contenido nos interesa a todos. Cada parte está precedida por el capítulo —en edición bilingüe— de la *Regla agustiniana*, al que siguen las meditaciones personales del autor, que vienen así a quedar centradas en cinco grandes temas agustinianos: *la vida de comunidad, la humildad, la oración, la penitencia y el amor* —a Dios y al prójimo— *en la enfermedad*. Como el autor lo observa en la primera meditación, en toda Orden hay un espíritu peculiar o *espíritu corporativo*, "algo que distingue y califica, dentro del cuadro general dado por la Iglesia a la vida religiosa, a unas corporaciones de otras"; y un espíritu universal, genérico, igual para todas las corporaciones religiosas, "en una Iglesia que es católica en todas las dimensiones, cuyo único modelo de santidad es Jesucristo..." (pp. 18-19). Y no hay que

<sup>5</sup> C. Vaca, *La vida religiosa en San Agustín*, I y II, Religión y cultura, Madrid, 1962, 588 págs.

pensar que, mientras el espíritu universal sería lo profundo, el espíritu corporativo es lo superficial: ambos a dos se hallan en lo profundo de cada religioso, como única expresión vital de la única vocación que cada religioso debe seguir con todo su ser. En general, observamos dos cosas en la obra que comentamos: por una parte, la importancia que se atribuye al elemento psicológico; y la otra, la abundante documentación agustiniana que se maneja a lo largo de toda la obra. Hay puntos muy sustanciosos, como el que se refiere a *eremitismo y acción* (pp. 187 ss.), *monacato y vida de comunidad* (pp. 258 ss.) *pobreza común*, y *desigualdad de medios* (pp. 237 ss), y tantos otros que serían más visibles para cualquier lector, si el autor nos hubiera ayudado con un índice temático (no tan necesario para un Agustino que conozca su *Regla*, pero sí para un lector que no la conozca). Al término de la meditación de la introducción a la *Regla*, el autor nos ofrece una semblanza del carácter agustiniano (pp. 181-207), cuyos puntos principales resumimos aquí, en beneficio de nuestros lectores: 1. la inquietud de Dios; 2. el hombre de comunidad; 3. el hombre de Iglesia; 4. el eremitismo y la acción. El resto de la obra no hará sino precisar y matizar más estos rasgos fundamentales del carácter o espíritu agustiniano. Recomendamos estas meditaciones, cuyo autor ha sabido captar los temas que preocupan hoy a muchos sacerdotes y religiosos, sobre todo jóvenes —pobreza, amistad, etc.— y ha sabido llegar a una de las fuentes más sanas y eternas de espiritualidad sacerdotal y religiosa, la *Regla de S. Agustín*.

El *Directorio*, de Carlos Foucauld<sup>6</sup>, se nos presenta pulcramente editado en castellano, con una breve introducción de L. Massignon (pp. 9-11): es el texto inédito de un *Reglamento* de vida, que el P. De Foucauld pensaba publicar con el título de *Consejos*. En notas oportunas, se van haciendo las indicaciones cronológicas que permiten situar históricamente el texto. La primera parte, titulada *Nuestro Modelo* (pp. 21-42), es una imagen de Cristo —de valor universal— sacada textualmente del Evangelio, frase por frase: lo recomendamos, como guía en la meditación y contemplación del Evangelio, para cualquier persona de buena voluntad. La segunda parte, más específica de la vocación de Foucauld, es el *Reglamento* propiamente dicho (o consejos), como *Comentario de los Estatutos*; y tiene un valor más perenne que los mismos *Estatutos o Constituciones* (pp. 10-11: en nota, se hacen comparaciones oportunas con las variantes). Para subrayar algo del rico contenido espiritual de esta parte, digamos que nos llama la atención el lugar que ocupa, en la vida espiritual del Hermano de Foucauld, la *dirección espiritual* (art. V; y, para las relaciones con el director de la obra, cfr. art. XXXIII): fue sin duda una experiencia positiva que de la dirección tuvo (cfr. *Christus*. 6 [1959], pp.

<sup>6</sup> Carlos de Jesús (Carlos de Foucauld), *Directorio*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1963, 124 págs.

253-268), la que lo llevó a recomendarla tanto a los que lo siguieron como guía espiritual.

L. Capovilla, bajo el título de *El Papa Juan visto por su secretario*<sup>7</sup>, ha reunido siete conferencias pronunciadas, en vida de Juan XXIII y cuando era secretario del mismo: “empresa ardua el tener que hablar en público del propio superior y padre, y de hecho la costumbre lo desaconseja; pero yo he seguido —acota el autor— el camino bueno, o tal vez menos malo, diciendo apenas lo estrictamente necesario y dejando intuir el resto, que viene a ser lo más...” (p. 8); por eso ha logrado terminar una obra que ha gustado en italiano, en alemán y en francés, y que ahora gustará en castellano. La edición española ha añadido un último capítulo, sobre la enfermedad y muerte de Juan XXIII. En apéndice, señalamos unos *apuntes para una cronología* del Papa Juan XXIII (pp. 259-302). Las fotografías que acompañan al texto, han sido bien elegidas, y nitidamente reproducidas.

J. Rey, bajo el título de *El Obispo bueno*<sup>8</sup>, nos ofrece, dos años casi después de la muerte de Mons. José Eguino y Trecu, una historia —pero no completa, como el autor lo advierte— de quien fue Obispo de Santander por espacio de 32 años. La intención del autor es hacernos conocer el espíritu de un buen obispo, en línea continua desde que era seminarista hasta el día de su muerte. La obra se divide en tres partes: la primera, que llama “ascensiones”, desde el hogar hasta la diócesis (o sea, los diversos ambientes por donde fue pasando); la segunda parte, sobre la acción episcopal; y la tercera, que trata de explicitar la vida interior, que se irradió en esa acción y en esos ambientes. El autor ha recogido datos de testigos inmediatos —y él mismo lo ha sido por varios años—, y por eso su obra tiene valor de testimonio. Si hubiéramos de llamar la atención sobre algún capítulo, mencionaríamos el dedicado al tema de *cómo trataba a sus sacerdotes* (pp. 429-444): este es el momento crucial de la vida de un obispo, que caracteriza su espiritualidad y su santidad (como la de todo superior que, como tal, vive al servicio de sus súbditos, y no “tanquam dominantes in cleris” como lo advierte S. Pedro en su I Carta, V, 3).

Bajo el título de *La religiosa en Ejercicios*, J. Alonso Ortiz<sup>9</sup> quiere ayudar, a la religiosa, que no tenga quien le de los Ejercicios anuales, o a la que no pueda recordar los puntos que oye del ejercitador (sic!), a que haga más fácilmente sus Ejercicios. El plan de la obra distribuye la materia de los Ejercicios de San Ignacio, desde el *Principio y Fundamento* hasta la *Contemplación para alcanzar amor*, en ocho días, a razón de

<sup>7</sup> L. Capovilla, *El Papa Juan visto por su secretario*, Tibidabo, Barcelona, 1963, 302 págs.

<sup>8</sup> J. Rey, *El Obispo bueno*, Sal Terrae, Santander, 1963, 537 págs.

<sup>9</sup> J. Alonso Ortiz, *La religiosa en Ejercicios*, Sal Terrae, Santander, 1964, 304 págs.

cuatro meditaciones por día, y de una manera razonable. Como diremos en esta misma entrega, comentando la obra de E. Hernández, similar en el objetivo, pero mucho más profunda teológica y espiritualmente, esta manera de dar los *Ejercicios por escrito* nos parece mejor que la habitual manera oral: respetá más la libertad de la persona, y su *soledad con el Señor*, esencial en los Ejercicios ignacianos (*Anotación* 19 y 20). Pero, contra lo que parece suponer el autor, nos parece más importante —dentro de la concepción ignaciana de los Ejercicios espirituales— la presencia de un *director*, que la de un *ejercitador* (entendido éste, como parece entenderlo el autor, como un sacerdote que da *puntos* de meditación). Pero como sobre este tema escribimos en esta misma entrega, al término de unos *Apuntes para una teología de los Ejercicios* —cuya primera parte publicamos en la entrega anterior—, no diremos más en este momento.

#### ESPIRITUALIDAD LAICAL

La obra de P. Brugnoli, *La espiritualidad de los laicos*<sup>1</sup>, es una vigorosa síntesis doctrinal que puede satisfacer al más exigente lector, en busca de las bases teológicas de una espiritualidad laical, dentro del mundo: y por eso interesará, no sólo al mismo laico, para quien ha sido directamente escrita, sino también a educadores y directores espirituales, cuya tarea es formar laicos maduros en Cristo, concientes de sus *responsabilidades inalienables en la Iglesia*, y santamente orgullosos de su *misión específica* de consagración del mundo, por Cristo y en el Espíritu, a gloria del Padre. La intención del autor es, aprovechando la amplia bibliografía sobre el tema —que conoce, y maneja con soltura y penetración— ofrecernos una teología de la espiritualidad del laico; o sea, una visión sintética y doctrinal de las bases teológicas específicas de dicha espiritualidad. Esta intención implica: 1. probar que existe *algo específico* del laico; 2. y que esto es *algo teológico* (es decir, *necesario* en la Iglesia, y sin lo cual ésta no sería lo que tiene que ser, por voluntad de Cristo); 3. que está *teológicamente relacionado* con lo específico de la espiritualidad religiosa o sacerdotal (el autor, por comodidad, no distingue ambos aspectos, porque quiere considerarlos en vista a la espiritualidad laical, y no en sí mismos); 4. y como los autores espirituales suelen desarrollar más las *condiciones de validez* de la espiritualidad religiosa o sacerdotal, el autor buscará —una vez que haya probado los tres puntos precedentes— las propias de la espiritualidad laical. De este plan, el autor trata en *apéndice* el punto tercero (o sea, la relación entre la espiritualidad laical, objeto de su trabajo, y los *consejos*, como característi-

<sup>1</sup> P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Morcelliana, Brescia, 1963, 219 págs.

cas de la espiritualidad religiosa, prescindiendo —como dijimos antes— de la espiritualidad del clero diocesano, porque lo alejaría del tema que le interesa tratar a fondo); y los otros tres puntos del plan, los trata en sendos capítulos (en los cuales, sin embargo, siempre trata de mantenerse en los principios fundamentales de la espiritualidad laical, no descendiendo a sus aspectos más concretos, como matrimonio, profesión, etc.). Y las limitaciones indicadas nos parecen oportunas, porque todos esos otros aspectos han sido tratados a fondo por otros autores, mientras que el aspecto que él elige, además de ser más fundamental, está todavía en una etapa de búsqueda. Resumiendo, diríamos que, según el autor (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 23-24, 156-157), la espiritualidad específica del laico se basa en el misterio de la Encarnación del Verbo, entendido en toda su plenitud meta-histórica (p. 49, citando a Auer, *Weltoffener Christ*, pp. 123-169; cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 149-150), como misterio de la recapitulación y consagración del mundo por parte de Cristo (pp. 85-88), que hace teológicamente posible la espiritualidad del laico en el mundo. Dicho más expresamente, la situación y la misión, de valor teológico-eclesial específico, que motivan y justifican la espiritualidad de encarnación-recapitulación en cuanto propia del laico, se fundamentan en estos tres enunciados, tomados a la vez: 1. la Iglesia, como cuasi-sacramento de la salvación del mundo, debe esencial, y por tanto necesariamente, expresar y representar en sí misma, no sólo el amor de Jesús trascendente al mundo, sino también el mismo amor como recapitulador-consagrador de todos los valores humanos y cósmicos, desde dentro de los mismos, por la salvación y glorificación escatológica de toda la realidad en Cristo; 2. por su naturaleza social, que la hace cuasi-sacramento social de la salvación del mundo, oficialmente alzado como enseñanza a los ojos de las naciones, la Iglesia debe, esencial y por lo tanto necesariamente, hacer esa demostración de amor, no sólo ocasionalmente, sino con una nota estable, formal y tipológica, y desde dentro de las estructuras del mundo; 3. esta expresión y representación tipológica, social y estable, puede ser realizada, en la Iglesia y como cosa suya, sólo por parte del laicado, entendiéndose por tal el estado de vida de cristiano en el mundo, en cuanto formalmente tal (pp. 110-111). Y este sentido exclusivo y propio de las posibilidades del laico, el autor las apoya en las siguientes razones: 1. cuantitativa y materialmente, sólo el laico puede hacer eso con todos los valores humanos y cósmicos, pues los que se hallan limitados por los consejos evangélicos, necesariamente no pueden recapitular ni consagrar ciertos valores; 2. pero, sobre todo cualitativa y formalmente, sólo el laico se halla en situación teológica (y no sólo de hecho) en el mundo, y dentro de las estructuras mundanas, en las cuales lo ha inserto el bautismo, no habiéndolo sacados de ellas ni una consagración que da carácter, ni un llamado a representar tipológicamente el mismo amor de Cristo, pero en cuanto trascendente a las estructuras del mundo, y por

tanto escatológico (pp. 111-112): No podemos detenernos más en estas ideas; pero lo dicho baste para recomendarlas: habría todavía mucho que decir en punto a concepción sacramental de la espiritualidad laical (pp. 181 ss.), etc. Sólo añadiríamos que, en la medida que se asiente sobre sus bases propias —como lo intenta el autor, y a nuestro juicio lo logra— la espiritualidad del laico, se podrá estudiar a fondo la base teológica de la participación del sacerdote o del religioso en esa manifestación laical del amor de Cristo: por ejemplo, en los estudios científicos, o en las actividades culturales, etc.<sup>2</sup> Pensamos que esa participación tiene una doble posibilidad: o es participación del sacerdocio (o de la vida religiosa) en cuanto tal, o sólo lo es formando, con el laico, como una especie de comunidad eclesial<sup>3</sup>. Hecha esta distinción de posibilidades absolutas, habría que escoger, como ideal, una de ellas; y la otra, dejarla como solución de hecho, y hasta que no se pueda lograr el ideal. Para la consulta de la obra que comentamos, recomendamos las síntesis o conclusiones parciales que el autor presenta de tanto en tanto.

Con el título de *Laicado y santidad*, G. Thils (Lovaina) y K. Truhlar (Roma) presentan una colección de trabajos, colaboración verdaderamente internacional, cuyo primer volumen tiene como título *Los laicos y la perfección cristiana*<sup>3</sup>. Como nos lo advierte el prólogo, sobre laicado y santidad corren hoy en día muchas interpretaciones —algunas de ellas ambiguas, si no falsas—, a las que no conviene añadir otra, sino más bien tomar el tema de raíz, y tratarlo a fondo y científicamente, y con la colaboración de especialistas en cuestiones bíblicas, patristicas, teológicas y psicológicas. Este primer volumen se puede dividir en dos partes: la una, que trata en general de la vocación de todo cristiano —sacerdote, religioso o laico— a la santidad; y la otra —por la particular importancia que tiene el tema de los consejos, y después de que Truhlar ha tratado de él en general, al término de la primera parte—, sobre cada uno de los consejos de castidad, pobreza y obediencia. Como se ve, esta primera presentación de la colección —a la que seguirán otros volúmenes— se sitúa en un plano muy fundamental: el del llamado a la perfección, y el del lugar que los consejos tienen en la respuesta de todo cristiano —incluso el laico— a tal llamado. El primer trabajo, de St. Lyonnet, trata el tema en S. Pablo: define al hombre perfecto que todo cristiano debe ser —madurez en Cristo— por oposición al niño, que no responde a su vocación de cristiano; y detalla los rasgos esenciales de esa hombría en

<sup>2</sup> A la manera como el laico participa del sacrificio, al participar de la comunidad litúrgica que lo celebra. Como vemos, el tema de espiritualidad sacerdotal o religiosa que insinuamos, se asemeja al tema del sacerdocio de los laicos (de todo este tema prescinde el autor que comentamos, p. 113, nota 34, porque se limita —con todo derecho— a considerar lo específico del laico, no participado por el sacerdote o el religioso).

<sup>3</sup> *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Herder, Rome, 1963, 275 págs.

Cristo, deteniéndose en la caridad (pp. 30-31), con el estilo fácil que lo caracteriza, y el dominio —y manejo espiritual— de los textos paulinos. Este capítulo es luego complementado por H. Häring, en un estudio de teología bíblica, sobre la moral cristiana. A continuación de Lyonnet, I. Hausherr trata de la vocación de todo cristiano a la santidad, desde el punto de vista de la patrística; y, en particular, con los testimonios de los monjes del desierto (precisamente estos Padres de la espiritualidad oriental y occidental, a quienes se atribuye la *exclusividad* de la santidad, son los que más vehementemente defienden y viven —porque muchos de ellos son laicos— el llamado de todo cristiano a la santidad). El autor ha defendido esta misma tesis en otros trabajos (cfr. Seminarios, 12 [1960], pp. 7-18), y repite aquí su defensa, con su habitual erudición (y su estilo, un poco peculiar, cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 156-159), de modo que vale la pena leerlo, para apreciar la riqueza, laical y eclesial, de la espiritualidad monástica, y su actualidad<sup>4</sup>. A continuación Truhlar, con su habitual estilo sistemático y su conocimiento de la literatura teológica y espiritual sobre el tema, trata de *los laicos y los consejos* (publicado con anterioridad, en latín, en Ephem. Theol. Lov., 38 [1962], pp. 534-556: como sabemos, este es el tema especulativo más difícil), y esboza lo que sería una *teología de los consejos*, que puede tener su plena vigencia espiritual entre laicos. A continuación, J. Giblet, tratando del consejo evangélico de la pobreza, recalca en él su *sentido de caridad*, que a veces —en otras interpretaciones más materialistas de la pobreza— queda oculto, y según el cual el consejo evangélico tendería a hacer a un lado el *obstáculo* que significa, para la caridad fraterna, el sentirse dueño de algo (según aquel dicho: “meum et tuum, frigidum illud verbum”, el sentimiento de poseer algo, enfría las relaciones entre los hombres, tanto por parte del que tiene como por parte del que no tiene). C. Colombo trata, con su habitual competencia, el tema del matrimonio: usando un lenguaje actual, respeta la tradición, desarrollando lo que en ella se enseña de los valores positivos del matrimonio, como estado típico del laico en el mundo. K. Truhlar, finalmente, cierra este volumen con un estudio sobre la obediencia en el laico. Resumiendo, diríamos que los autores de este primer volumen de *Laicado y santidad*, nos ofrecen un replanteo moderno de una *pastoral de la vocación*. Porque esta pastoral, hasta hace poco, se reducía a la presentación de un solo ideal de santidad —el religioso o el sacerdotal—, constituyendo la vida laical, no un ideal, sino lo

<sup>4</sup> Como otros hechos de Iglesia, que forman parte de la *historia de salvación*, el monacato tiene dos dimensiones: una, *histórico-geográfica*, localizada en el tiempo y en el espacio, y que pertenece al pasado; y la otra dimensión, *meta-histórica* (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 28-36), que constituye su *mensaje de salvación*, valadero para todos los tiempos (Hausherr, pp. 113-114), porque incluye elementos, como *desierto* (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 538-114), *dirección espiritual* (cfr. ibidem, 19 [1963], pp. 227-227), etc. cuyo *sentido teológico* es eterno.

que resultaba del hecho de no hacer suya esa única posibilidad ideal. Como lo observa Häring (pp. 121-124) esa pastoral —que se creía tradicional, pero que no lo era, como lo demuestran los autores de la primera parte de la obra que comentamos— separaba la Iglesia en dos clases o *castas*, similares a las que se dan en religiones no cristianas. La nueva pastoral —que no es sino la renovación de la tradicional— toma como punto de partida un *ideal común* a todo cristiano, que se realiza en *dos formas* fundamentales —en el mundo o fuera del mundo— con la peculiaridad de que ambas formas son esenciales —como ideales que son— *en la Iglesia*, y que no se oponen (como hacía pensar la otra pastoral), sino que se complementan, porque ambas mutuamente —aunque bajo distinta forma— se participan: como por ejemplo explica Truhlar, cuando el laico se dedica a la transformación del mundo, como su acción de transformación está informada por la caridad —vínculo de perfección—, y es un servicio al Señor, esa transformación laical del mundo es, en el fondo, una huida del mundo, para refugiarse en Dios; de modo que la diferencia entre el ideal de perfección del religioso y el del laico no radica en que uno huye del mundo y el otro no, sino en que el religioso realiza *sensible y permanentemente* esta huida, y el laico sólo *interna* pero no menos permanentemente (pp. 270-272). Y por eso, *in spiritu*, hay coincidencia entre el testimonio de un laico (que tiende, como lo debe hacer todo cristiano, a la perfección) y el testimonio de un religioso: el religioso testimonia la trascendencia de *lo escatológico*, y el laico su inmanencia y actualidad (pp. 157-158), 180-183). Volviendo a la pastoral de la vocación que prevalecía antes de estos estudios sobre espiritualidad laical como espiritualidad de perfección, hay en ella una frase que, mal interpretada, daba lugar al planteo indicado de una única posibilidad de perfección, religiosa y/o sacerdotal: nos referimos a la frase del Tridentino, según la cual “*melius ac beatius (est) manere in virginitate vel coelibato*” (D. 981). La explica muy bien Häring, observando que tal estado de vida ejemplariza la perfección (y la vida eterna) *más sensible* y por tanto *más totalmente*, al vivir *lo somático* de la virtud de la castidad (sobre el sentido tradicional de este epíteto, cfr. Hausherr p. 77): y por eso el estado de virginidad es, en el orden de la ejemplaridad (pero no necesariamente en el orden ontológico de las personas concretas que lo viven) más perfecto que el estado matrimonial (pp. 154-158, 194-195; cfr. X. León-Dufour, *Mariage et virginité*, Christus, 11 [1964], pp. 193-194, quien señala que la unión matrimonial simboliza la unión de Cristo y la Iglesia en peregrinación, y en continuidad con el Antiguo Testamento; mientras que la virginidad significa la plenitud del Nuevo Testamento, que es una plenitud escatológica).

H. Sanson, en *Espiritualidad y vida activa*<sup>5</sup>, adentrándose en los re-

<sup>5</sup> H. Sanson, *Spiritualité de la vie active*, Mappus, Le Puy, 325 págs.

pliegues múltiples de la vida activa, quiere elaborar una espiritualidad para el laico. Pero el tema de la espiritualidad de acción interesa también a las congregaciones de vida activa —la mayoría, por la variedad de aspectos activos que pueden ser objeto de una tendencia a la perfección—, que aunque tienen, por tradición, grandes recursos ascéticos y sólidos fundamentos teológicos, carecen muchas veces de una suficiente explicitación y adaptación a la mentalidad moderna, mucho más curiosa y aporreada que la del tiempo de fundación. Sanson subraya, en la introducción, una razón peculiar para destinar su obra a los laicos: la literatura de espiritualidad laical manifiesta un serio divorcio —que von Balthazar denunciaba también en la teología que domina hasta la mitad de nuestro siglo— entre lo dogmático y lo espiritual, que vuelve infantil la vida espiritual. Para hacer madurar esta vida espiritual, Sanson la enraiza en la teología paulina de las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, consideradas como tres momentos de la moción con que el Espíritu Santo lleva al hombre hacia la madurez en Cristo. Y luego busca sus frutos específicos en cada una de las actividades humanas, tratando de señalar en qué actividad se manifiesta mejor una u otra virtud teologal, tomando como punto de partida entonces una antropología cristiana. Resulta así la fe una vuelta o *conversión* del cristiano hacia su verdadero ser, o sea hacia Cristo: esta conversión se ejercita y perfecciona por el *conocimiento* que, en cada acción de su vida, el hombre va adquiriendo de su propio ser y de Cristo. La esperanza es el ulterior impulso que pone al hombre en tensión hacia la *plenitud*, y se ejercita en la *oración* (que supone el conocimiento y lo perfecciona). La caridad, en fin, permite que el hombre se realice y se revele en su ser afectivo; y esto tiene lugar en el trabajo, en la *acción* (sobre la tríada que así resulta, de *estudio, oración, acción*, reflejo antropológico de la tríada teológica de la fe, la esperanza y la caridad, véase *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 531-533; esa tríada se encuentra en S. Buenaventura, y más adelante expresamente en S. Pedro Canisio, por ejemplo, y caracteriza el apostolado de la Compañía de Jesús). Y por eso la obra de Sanson queda dividida en tres partes, una para cada virtud teologal; pero de modo que se vean sus mútuas influencias e implicaciones, y resalte la primacía de la caridad que las unifica. Cada una de las tres partes, a su vez, es dividida en tres capítulos. El primer capítulo de cada parte se dedica a la dimensión antropológica de la virtud teologal correspondiente, estudiando especialmente la actividad humana informado por dicha virtud: la oración en el caso de la esperanza, el conocimiento en el caso de la fe, la acción en la caridad. En estos primeros capítulos de cada parte, llenos de teología antropológica, Sanson se fundamenta como ya dijimos en San Pablo. En el segundo capítulo de cada parte se estudia el papel que cada una de estas actividades, informada por la correspondiente virtud teologal, juega en la vida espiritual. Para esto el autor recurre a San Juan

de la Cruz, aprovechando la claridad y la riqueza vital de su doctrina. Por último, el tercer capítulo de cada parte es dedicado a especificar el rol que esas actividades (ya estudiadas en sus dimensiones antropológica y espiritual) desempeñan en el caso particular del hombre de acción. Aquí Sanson se abreva en la espiritualidad ignaciana. Para poner de manifiesto sus características típicas, la paragona en cada caso con la espiritualidad contemplativa. De este modo cada una de esas manifestaciones activas de las virtudes teologales en la vida cristiana, toma una *tonalidad especial* en el hombre de acción. La oración será una oración *práctica* (p. 99) y de *petición* (p. 102). El conocimiento será más *kerigmático* (p. 174) y se resolverá en juicios prácticos de *discernimiento* (pp. 182-184). La acción será un *servicio* a los demás, para que en último término se realice el reino de Dios (pp. 280-281). Al fundamentar su estudio en la doctrina paulina de las virtudes teologales, Sanson no sólo vitaliza la espiritualidad del laico con la más genuina riqueza teológica, sino que además la ubica dentro de la actividad salvífica de la Iglesia (el autor toca sobre todo este tema al tratar de los sacramentos, pp. 275 ss.; pero tiene una obra más amplia sobre la práctica de los sacramentos, que hemos comentado en *Ciencia y Fe*, 18 [1962], pp. 478-479). Intencionalmente, el libro se mantiene a cierto nivel teórico: aunque mira a la práctica, no descende a los últimos detalles de la acción, aunque introduce en ellos (como cuando trata del examen de conciencia, en medio de la acción, pp. 293-305). De modo que es un libro que puede ser enriquecido, en una dirección espiritual del laico, con ulteriores explicitaciones de los sólidos y prácticos principios espirituales que Sanson aquí nos ofrece; por ejemplo, en la línea del discernimiento de espíritus, y de los diversos modos de petición —imágenes, gestos, etc.—, que pueden y deben coexistir con la acción, aun con la más absorbente.

*Aquí ríe el asceta* es la traducción de una obra de M. Horatzuk<sup>6</sup>, autor acerca del cual ya dijimos, comentando otra obra similar, que su intención es enseñar al laico moderno a vivir su verdadero cristianismo, dando sentido legítimo a las virtudes naturales, envolviéndolo todo en una atmósfera de buen humor y de sentido común (cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1962], p. 132); y ahora añadiríamos que el buen humor es un constitutivo tan esencial del cristianismo —y mucho más de la espiritualidad cristiana—, que por eso S. Teresa decía que “un santo triste, es un triste santo”. En el presente libro, el autor pone de manifiesto, con fina hilaridad, algunas extravagancias y deformaciones de la piedad cristiana. Más adelante, sin perder el humor, pasa a fustigar con más fuerza faltas verdaderamente radicales como son el egoísmo y el espíritu farisaico. Finalmente, recorre una serie de virtudes naturales como la delicadeza, la alegría, el dominio de sí, cuya ausencia en la vida de cualquier cristia-

<sup>6</sup> M. Horatzuk, *Aquí ríe el asceta*, Fax, Madrid, 1963, 182 págs.

no estaría diagnosticando restos escondidos de egoísmo. A lo largo de todo el libro nuestro egoísmo va siendo desenmascarado. Pero nuestra lucha contra ese egoísmo adquiere su medida humana y cristiana a través de la sonrisa y el buen humor del autor. La lectura de la obra en castellano se hace agradable e interesante, señales inequívocas de la bondad de la traducción.

S. Leirós, nos ofrece, en *El cuidado*<sup>7</sup>, un buen estudio sobre esa actitud del hombre, que no es su esencia —como lo podría pretender la filosofía existencialista—, pero sí su condición mientras vive (p. 33). “El hombre, como todo ser, tiende a su bien. Ese bien expresa la perfección de su naturaleza. Todo aquello que a ello se opone, es un mal. Y el cuidado ha de mantenernos en guardia. Porque son muchos los peligros de tropezar; porque puede uno errar de muchos modos. Por eso hay que mantenerse en actitud tensa; es decir, con cuidado” (p. 40). La autora nos introduce, mediante un análisis fenomenológico, hecho con toda sencillez pero no sin profundidad humana, en su tema; y luego pasa a tratar de los diversos cuidados del hombre: respecto de sí mismo y respecto de los otros (cuidado de los niños, de los ancianos, de los pobres, y del enfermo). Diríamos que este cuidado es la *expresión femenina* de esa actitud humana que la tradición caracterizó como *militia*: el texto escriturístico “militia est vita hominum super terram”, ha dado lugar a una espiritualidad, de *expresión viril* (cfr. Auer, *Militia Christi*, Geist und Leben, 32 [1959], pp. 340-351), que es el fondo tradicional de esta espiritualidad, más moderna —y como decíamos, más femenina— en su expresión, que ahora nos ofrece la autora cuya obra comentamos, y que ella ejemplariza en ejemplos más caseros y familiares, y más al alcance del común de la gente, y que tiene como modelo a Dios providente (pp. 103-116).

H. Köhler, en *Existencia cristiana en un mundo secularizado y totalitario*<sup>8</sup>, caracteriza esa parte del mundo de hoy al que se dirige, como un mundo cuya fe en una ideología se ha quebrado, y al cual el cristianismo puede y debe ofrecerle una ayuda. El autor ya era conocido por nosotros por otras obras sobre el hombre en el comunismo, y sobre las raíces filosóficas del materialismo dialéctico (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 349 ss., donde también comentamos obras sobre el ateísmo comunista, que permiten intuir qué posibilidad tiene el cristianismo actual de convertirlo). La obra que ahora comentamos tiene, como punto de vista, el de la teología luterano-evangélica. Y comienza observando que, desde su nacimiento, el cristianismo ha vivido en permanente confrontación con su medio ambiente (p. 9). Hoy esa confrontación la tiene con el comunismo soviético, totalitarismo que es la antítesis, pero a la vez fruto de la

secularización del mundo cristiano (p. 11), que comienza con el renacimiento, crece en la Ilustración, culmina en el Idealismo alemán y llega a su paroxismo de angustia y disolución en el existencialismo negativo (pp. 75-80). El marxismo es el reconocimiento del fracaso del ideal de la secularización, en su realización personal; e intenta superar ese fracaso, pero dejando como punto de apoyo la secularización, transferida al plano social y estatal. Lleva pues en sí una interna contradicción, de aceptación y superación. El cristianismo debe salir a su encuentro reconociéndolo tal cual es, y respondiendo a sus exigencias con una negación de tal secularización, y la afirmación de la obediencia a Dios, y el servicio al hombre y a la historia de salvación: no sólo para el individuo, sino también para la sociedad y para la Iglesia, valen las palabras del Señor, “quien quiere salvar su vida, debe perderla...”. Vuelto el autor hacia la juventud, ve que en el Este crece en ella el desengaño frente a toda ideología; mientras que, en el Oeste, reina una secularización sin —suficiente— ideología. Toda juventud está entonces condenada a la angustia y, en último término, al nihilismo. Sólo el pensamiento de la venida de Cristo, no como Idea sino como Señor de la historia, confiere la audacia suficiente para vencer toda angustia (p. 157). Y por eso hemos comentado este libro como parte de un boletín de espiritualidad laical: para el autor, sólo una intensa vida espiritual tiene chance en el mundo actual, no sólo para defenderse, sino para conquistar nuevas posiciones en el futuro (p. 7).

La obra de F. de Vizmanos e I. Riudor, *Teología fundamental para seculares*<sup>9</sup>, delata la experiencia de cátedra de sus autores: abundancia de páginas, prolijidad, bibliografía al comienzo de cada artículo y frecuentes notas al pie de página, profusión de sentencias y adversarios... En fin, más que una obra para seculares comunes, parece serlo para profesores, o para que éstos la usen en sus clases. El primero y segundo tratado, escritos por Vizmanos, tratan de la introducción a la teología (cerca de cincuenta páginas) y de la religión natural y la revelación cristiana (cerca de cuatrocientas); y la tercera parte, escrita por Riudor (otras cuatrocientas páginas) trata de la Iglesia. Esta última parte es la que, por la actualidad de los temas que trata, nos parece más merecedora del título de *teología para seculares*: el último capítulo, sobre la Iglesia en el pensamiento protestante, anglicano, ortodoxo y católico (comparación y síntesis), y sobre las definiciones de la Iglesia, nos parece muy útil; y lo mismo diríamos de los capítulos que Riudor dedica a temas conciliares, como primado y episcopado, laicado, ecumenismo, santidad y pecado en la Iglesia, etc. Volviendo ahora al objetivo de la obra, tal vez algún crítico piense que no se diferencia mayormente esta teología de

<sup>7</sup> S. Leiros, *El Cuidado*, Fax, Madrid, 1963, 119 págs.

<sup>8</sup> H. Köhler, *Christliche Existenz in säkularer und totalitärer Welt*, Pustet, München, 1963, 208 págs.

<sup>9</sup> F. de Vizmanos - I. Riudor, *Teología fundamental*, B.A.C., Madrid, 1963, XII-960 págs.

la que se suele escribir para uso de sacerdotes o seminaristas. Pro, en el fondo, esto no nos parece un defecto —si se entiende bien lo que queremos decir—, porque hay que terminar con cierto *clericalismo* (véase lo que al respecto se dice en la obra *Klerikalismus heute?*, que comentamos en el boletín titulado *Iglesia*), que ha hecho, de la teología, un patrimonio exclusivo del clérigo; y siempre que habla de teología para seculares, entiende una condensación y minimización de la misma “ad usum Delfini”, como se decía en tiempos pasados. Creemos que la teología es algo tan esencial al cristianismo, que no puede ser exclusividad de una parte de la Iglesia —la jerárquica, fundada en un carácter distinto al del bautismo—, sino que pertenece, por derecho propio, a todo miembro vivo de la Iglesia. Como dice un autor, “todo bautizado debe ser teólogo” (cfr. H. R. Schlette, *Laien-theologie heute*, Orient., 28 [1964], pp. 101-103); y por eso *teología para laicos* no puede significar ni una teología representada por laicos y no por clérigos, ni un laicismo teológico anticlerical, ni una reducción de la verdadera teología al alcance —que se supone más corto— del laico, ni una selección de temas más propios de los laicos. De manera que, siendo la expresión *teología para seculares* poco feliz (porque suscita todas esas falsas concepciones —y otras más— que acabamos de mencionar), y siendo tan común que no la podemos abandonar, hay que tratar de darle su verdadero sentido, que se expresa en la fórmula con que hoy en día —sobre todo en las universidades alemanas— se concede el doctorado a laicos, hombres y mujeres: es una teología en cuya elaboración los laicos participan “con todos los derechos y deberes”, como oficio para toda la vida (el doctorado no es sólo un ornamento, sino un comienzo vital), que incluso podría llegar a concretarse en la enseñanza, en el sentido técnico del término. En el fondo, como lo nota Schlette en el artículo de Orietierung que acabamos de citar (y del cual hemos tomado las ideas apuntadas), late aquí el problema, tan actual, de la situación del laico y del clérigo en una Iglesia, concebida como único *pueblo de Dios* (véase, en el boletín titulado *Iglesia*, lo que decimos de esta concepción eclesiológica, comparada con la inaugurada por la Encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis*).

Presentamos aquí la edición de las *Obras de Angel Herrera*, que inicia la Biblioteca de Autores Cristianos<sup>10</sup>, en su Sección de Pensamiento social y político cristiano, porque, como dice Mons. A. Riberi, Nuncio en España, “la personalidad de Mons. Herrera está caracterizada por la conjunción de dos elementos eclesiales destacados hoy en primer plano: laicado y pastoral” (p. XI). Y, en la formación del laico, “el punto básico... es —para Mons. Herrera— la primacía de lo sobrenatural” (p. XII). Las obras de Angel Herrera son una selección de las mismas, dividida en seis

<sup>10</sup> A. Herrera Oria, *Obras selectas de...*, B.A.C., Madrid, 1963, XXXVII-894 págs.

partes: 1) pensamiento político; 2) periodismo; 3) semblanzas históricas; 4) doctrina social; 5) apostolado seglar; 6) espiritualidad y acción pastoral (esta última parte, dividida en pastorales, homilias, y temas de acción pastoral). Para la consulta, un útil índice alfabético, de temas (pp. 855-894), y otro de nombres. El texto, dividido en párrafos, es de fácil lectura.

## HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

La clásica obra, *Dichos de los Padres*, que nos llega en su versión alemana<sup>1</sup>, ha tenido tanta repercusión en la historia de la espiritualidad, que se merece esta traducción a un idioma moderno (que es, a la vez, una selección, que facilitará su lectura al hombre de hoy). Los *Apophthegmata Patrum* que fueron dichos —y luego escritos— para uso de los *principiantes* (novicios de los célebres monasterios del desierto, mientras que la *Filocalia*, cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 199-200, fue escrita para los *perfectos*), pueden y deben considerarse como escritos para los hombres de todos los tiempos, porque responden a una necesidad que todos sentimos, de oír la *palabra* del maestro espiritual, representante —por su unión con Dios— del mismo Dios (porque estos *dichos* de los Padres del desierto, son la respuesta ocasional que ellos daban a sus discípulos, cuando éstos le pedían lo que entonces se llamaba “la palabra”, cfr. H. Bacht, *Weltnähe oder Weltdistanz?*, cuando trata de la dirección espiritual entre los monjes del desierto). Como presentación, al hombre de hoy, de este *tesoro escondido* en el pasado, un Monje de Chevetogne (monasterio belga, célebre por su acción ecuménica espiritual), llama la atención, en el prólogo, sobre el *misterio del monacato*, su significación escatológica, su ambiente (el desierto, cuyo sentido teológico tiene aún plena vigencia, cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 538-541), y sus ejercicios característicos (la oración y el ayuno). En esta introducción, su autor intercala, para el lego en la materia, una breve orientación geográfica e histórica, a la cual los editores han añadido, al final, una tabla de los *personajes* que intervienen en los *dichos* (pp. 249-258). Pero lo más importante de esta inteligente introducción (muy adaptada a la falsa imagen que el laico de hoy se hace de aquellos “laicos” primitivos), es el énfasis que pone en la actualidad y perennidad de esta espiritualidad (véase este mismo tema, más ampliamente tratado, en la obra arriba citada de H. Bacht, cuyo comentario se halla en Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 493-494). En fin, el texto va acompañado de imágenes de los mismos Padres del desierto —en dibujo lineal— que realzan la categoría espiritual de la obra que comentamos, clásica por su contenido, moderna por su presentación (traducción y selección), y

<sup>1</sup> *Sprüche der Väter - Apophthegmata Patrum*, Styria, Graz, 1963, 258 págs.

utilísima para la vida espiritual del hombre de hoy, ávido de perfección en todos los órdenes de vida (laical, religiosa, sacerdotal). Para la lectura espiritual, los temas se pueden consultar en un cómodo índice alfabético (pp. 245-247).

A. Hamman, que nos había ofrecido ya su primer volumen sobre el nacimiento de la oración cristiana, nos ofrece ahora, bajo el mismo título, *La oración*<sup>2</sup>, un nuevo volumen sobre los tres primeros siglos, desde la comunidad judeo-cristiana hasta el Concilio de Nicea. No es pura historia, sino verdadera teología de la oración, pero de una oración *existencial*, como indica el mismo autor en la introducción, porque en ella la Iglesia, discutida, perseguida y aun desgarrada internamente, reflexiona sobre su fe, y la madura. La introducción del autor (pp. 5-7) es un magnífico resumen de toda la obra. La bibliografía se indica cuando se usa (la primera vez, se da el dato bibliográfico completo; y para encontrarlo, basta consultar el índice de autores modernos, pp. 567-569). Para la consulta, el autor ofrece la tabla de referencias escriturísticas (pp. 343-349), de apócrifos y literatura antigua (pp. 350-366), de términos griegos (p. 370), y el alfabético de temas (pp. 371-380), donde se recurre a la *negrilla* para llamar la atención sobre las páginas más importantes. En cuanto al método del autor, diríamos que *presenta* los textos de los autores, *reflexiona* sobre ellos,  *sintetiza* sus reflexiones —a propósito de la oración de los mártires, o de la literatura apócrifa, o sobre la oración litúrgica— y *concluye* su obra, presentación de la oración de los tres primeros siglos de la Iglesia, tocando tres temas importantes para nosotros: oración y fe, oración y liturgia, oración y existencia cristiana (pp. 334-341). Para los estudiosos, además de la selecta bibliografía, que muchas veces no hace sino citar oportunamente, tiene capítulos interesantes, como el que dedica a la *oración en la teología de Orígenes* (pp. 318-333) y que presenta modestamente como un mero esbozo de un trabajo digno de un futuro investigador y que le permite darnos una imagen del hombre de oración que es el mismo Orígenes, cuando enseña a orar: la oración nos revela el secreto de su fe y de su vida, y lo integra en la Iglesia, donde convive (sin ningún esoterismo ni privilegio) con el pueblo de los pecadores y de los santos, y cuyo mensaje (tanto tiempo oculto) muestra que la teología es oración, y la oración, teología.

La obra titulada *Oraciones y meditaciones de los Santos Padres*<sup>3</sup> tiene un doble mérito: por una parte, la selección y presentación de los textos, tomados tanto de las oraciones litúrgicas como de las obras de los Padres; y por otra parte, el mérito de insistir —en el epílogo, obra de S. Otto— en algo que es peculiar de nuestros Padres en la fe —y que

<sup>2</sup> A. Hamman, *La Prière, II Les trois premiers siècles*, Desclée, Tournai, 1963, 383 págs.

<sup>3</sup> *Gebete und Betrachtungen der Kirchenväter*, Kösel, München, 1963, 346 págs.

tanta falta nos hace hoy en día— y que es unir *ciencia y vida* de fe. Lo que los Padres sabían, era para ellos motivo de oración; y por eso sus obras, aun las más especulativas, eran su libro de oración. Y si se fuera a buscar una razón profunda a la falta de hombres de oración, habría que señalarla en la ignorancia en cosas de fe (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 531-533). Esto es lo que señala con acierto el autor del epílogo (pp. 344-346), quien además indica que la oración es un *misterio*, que no puede ser definido adecuadamente, sino que ha de ser vivido (páginas 335-344). Ni hay un solo modo de orar, sino que hay tantas maneras de orar como iniciativas hay de Dios: la oración es, por su esencia, una iniciativa de Dios que llama, y a la cual el hombre, ayudado de Dios, responde; y como oración es una participación en la vida íntima de Dios, tiene, como la vida divina, estructura personal trinitaria. En fin, recomendamos vivamente este epílogo, que hará más útil el uso de esta selección de antiguas oraciones, algunas de las cuales son para ser leídas, y otras para ser meditadas. El contenido de esta selección está dividido en cuatro grupos: el hombre, Dios, las gracias, y las oraciones cotidianas. Acompaña al pequeño volumen una hoja, con una oración para antes y otra para después de la meditación.

Nos ha llegado un nuevo volumen de la obra de A. J. Festugière (traducción y notas) titulada *Los monjes de Oriente*, sobre *Los monjes de Palestina*<sup>4</sup> con dos partes: la una, de Cirilo de Scitópolis, con las vidas de los santos Juan el Hesicasta, Kiriakos, Teodocio, Teognios y Abraamios; y la otra, con la vida de San Teodosio, escrita por Teodoro de Petra. Como Festugière lo indica, hay una gran diferencia entre ambas partes (los textos de Cirilo son clásicos en la hagiografía palestinese, mientras que el texto de Teodoro es un "insípido trozo de retórica barata"); pero los ha editado justamente por tres razones: la primera y principal, el deseo de completar el *dossier* de los monjes de Palestina; la segunda, los pocos, pero importantes datos históricos que resaltan en el fondo del discurso piadoso (en el sentido peyorativo del término); y la tercera, el que, a la vez que se conoce un ejemplar de la literatura "piadosa" que echó a perder la hagiografía tradicional, se pueda apreciar —por contraste— el candor de estilo y la precisión de Cirilo (p. 83). El volumen que comentamos no desmerece de los anteriores, que hemos comentado elogiosamente en esta misma revista, a medida que los hemos recibido: traducción cuidadosa, notas, con sus índices de consulta (lugares comunes, temas monásticos, temas anexos, y tecnicismos griegos). A propósito de la interpretación de los sueños, muy oportuna la inserción de la misma dentro del carisma del discernimiento, que caracteriza al *anciano* (cumbre de la institución monacal); y muy oportuna la rápida referen-

<sup>4</sup> A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, III/3 Les moines de Palestine*, Du Cerf, Paris, 1963, 162 págs.

cia a K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt* (Leipzig, 1898, pp. 154-155), quien explica acertadamente que el servicio que el monacato prestó a las almas de su tiempo fue precisamente por medio del ejercicio de la discreción o discernimiento de los espíritus. Porque a veces se concibe al monacato como una institución al servicio de sí misma (algo así como una búsqueda egoísta de la perfección propia, o estoicismo solapado), siendo así que era una institución *al servicio de la Iglesia*, y cuya *pastoral especializada* era precisamente este carisma, del cual ningún cristiano puede prescindir. El monacato es una institución apostólica, que se ha especializado en un género de apostolado, el estrictamente *espiritual-carismático*; y cuya importancia, como institución, es que este género de apostolado *no puede faltar* en la Iglesia (y por eso se institucionaliza), porque en la Iglesia siempre habrá *hombres maduros* —y no sólo niños—, con esa *madurez en Cristo* que S. Pablo deseaba <sup>ver</sup> en todo cristiano, ya desde el bautismo.

Nos ha llegado últimamente la obra de Arseniew N., *La piedad rusa*<sup>5</sup> cuya finalidad es ofrecer, principalmente al lector occidental, una visión total de la piedad rusa y sobre todo de la Iglesia rusa. Conciente de que está frente a lectores occidentales, a quienes mucho del mundo oriental se les escapa, el autor no vacila en introducirnos largamente en ese mundo, describiéndonos el alma rusa, el ambiente, el modo de vivir, las costumbres del pueblo. En la introducción, el autor se pone frente a la Rusia de hoy y contempla, a la luz de la fe, la tragedia que todos conocemos, viendo en ella algo que trasciende al pueblo ruso y que tiene valor de mensaje y aviso a todos los pueblos (pp. 9-12). Leyendo estas páginas, advertimos lo que nos dice el autor: “Explorar —o por lo menos sugerir por una serie de sondajes— las profundidades de la vida religiosa de un pueblo, es una tarea ardua pero apasionante. Sobre todo cuando se trata de un pueblo cuya historia, en un momento, abraza y resume el drama espiritual de la humanidad” (p. 12). Si estas frases son el objetivo del autor, hemos de decir que logra lo que pretende: acercarnos al alma de un pueblo y comunicarnos su pasión. Ya el autor, en obras anteriores, había tratado de presentarnos las riquezas interiores del pueblo ruso (cfr. Irenikon [1962], p. 144); y este libro está en esa línea, abriéndonos el alma del pueblo ruso. El trabajo tiene abundantes citas después de cada capítulo, que testimonian una cuidadosa elaboración; pero su lectura en ningún momento es difícil, sino que, por la delicadeza del autor, resulta muy atractiva. Es de notar el recurso que hace a los detalles familiares, retratos, recuerdos, con los cuales ilustra la figura del santo, del justo (pp. 73-75, 98-114, 15). Es también notable el número de documentos y textos, más bien desconocidos en occidente, y

<sup>5</sup> N. Arseniew, *La Piété Russe*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963, 140 págs.

que enriquecen el texto. En este sentido es notable el capítulo dedicado a la santidad (pp. 115-135), elaborado a base de textos traducidos por el autor, de una belleza admirable. Creemos que esta obra representa, de parte de Arseniew, un notable esfuerzo para ofrecernos una visión viviente, profunda y llena de emoción de un pueblo inmenso, desconocido para nosotros en su dimensión humana total, y que una vez se llamó la Santa Rusia, la tierra de los santos.

La *Historia espiritual de Francia*, obra de varios autores que abre una nueva Biblioteca de espiritualidad<sup>6</sup>, es un panorama de la espiritualidad católica, en Francia y en los países de habla francesa (incluyendo el Canadá) desde los orígenes hasta 1914. El fondo de esta obra la constituye el artículo del *Dictionnaire de Spiritualité*, artículo *France*, y a él hay que remitirse para los complementos bibliográficos. La espiritualidad no tiene fronteras; pero el hombre que la vive, sí. Y por eso es justificado seguir, a lo largo de la historia de Francia, al hombre —con sus debilidades, pero también con su libertad, que le permite en toda circunstancia responder a las más elevadas sollicitaciones de Dios—, para observar cómo ha respondido, de hecho y en particular, al espíritu que sopla cómo y dónde quiere (p. IX-X). Lo que los autores pretenden, al escribir la parte de esa historia que les ha tocado (Fontaine, la antigüedad; Leclercq, la espiritualidad monacal, etc.), es señalar las *personalidades* actuantes, y las *manifestaciones* de la vida cristiana, en clérigos y laicos, así como las *corrientes espirituales* que atraviesan cada una de esas grandes épocas en que prácticamente se ha dividido la historia de Francia; y para respetar el *estilo panorámico*, ni las personas ni las escuelas son presentadas por ellas mismas, sino por su influjo o representatividad. Y el resultado no es una historia de la Iglesia de Francia, ni de las doctrinas espirituales, sino un boceto de la vida espiritual, en el cual se ha procurado hacer resaltar tanto los resultados adquiridos de las investigaciones como las zonas de esa vida que aún son poco conocidas (p. 7, con una bibliografía selecta sobre el ambiente general que rodea esta breve historia de la espiritualidad francesa). E. R. Labande, en una advertencia preliminar, define el objeto, y el estilo histórico de la obra; y luego cada especialista expone su parte. Nos parece pues una obra valiosa, que puede tener un público muy amplio. Y es una obra actual, porque, en espiritualidad de Iglesia —cual se vive hoy en Francia—, si bien hay novedad, hay también continuidad: y si bien los cambios sociológicos, el clima general de neutralidad religiosa, de indiferencia propia de un “país de misión”, así como las posibilidades cada vez mayores de fraternización humana, postulan un nuevo tipo de cristiano, éste no puede desentenderse de ese pasado, que —sea mejor o peor, Dios lo sabe, no nosotros— es siempre inspirador (p. 372).

<sup>6</sup> *Histoire spirituelle de la France*, Beauchesne, Paris, 1964, X-398 págs.

A. C. Vega, conocido por sus estudios sobre F. Luis de León y S. J. de la Cruz (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 142-143), nos ofrece un estudio comparativo entre ambos, titulado *Cumbres místicas*<sup>7</sup>. La obra tiene dos partes: la una, en la que recoge todos los datos históricos sobre los *encuentros personales* de ambos místicos; y la otra, en la que trata de recoger todos los *encuentros doctrinales* de las respectivas obras de mística. La primera parte concluye con esta prudente observación: "Todos estos contactos —que el autor ha verificado en los cuatro primeros capítulos— ¿son suficientemente claros, suficientemente positivos para llegar a una afirmación positiva? El lector es quien tiene que decirlo. Nuestra posición personal es de inhibición y prudente reserva. Lo que sí nos es lícito afirmar es que los dos escritores místicos se parecen infinitamente más entre sí, que respecto de Hugo de San Víctor. Y esto ya es una conclusión importante y de trascendencia, porque aún en el supuesto de que fuera una mera coincidencia, no es pequeño mérito para Fray Luis coincidir en la forma que coincide con el gran místico carmelitano. Otras coincidencias mayores y más notables tendremos ocasión de ver en este estudio" (p. 49). Y el resto del libro es una paciente búsqueda de tales coincidencias doctrinales, agrupadas por temas: misticismo y teología, vocación a la santidad, grados de la ascensión, etc. Y por eso, después de este paciente recorrido de textos de ambos místicos, el autor concluye con todo derecho: "Baste lo dicho que ambos Maestros y vates sublimes caminaron en dirección paralela casi siempre, aunque cada uno a diferente altura —como dice en otro sitio el autor, «Fray Luis piensa eminentemente en teólogo, y secundariamente en místico; mientras que San Juan de la Cruz, al revés, escribe y piensa, ante todo, en místico, y secundariamente en teólogo»—; y con frecuencia los dos solos, para mayor gloria del primero y confirmación plena del segundo" (p. 271). Cierra la obra una *bibliografía* selecta, de Fray Luis de León, de San Juan de la Cruz, y de ambientación (pp. 275-284).

#### ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

La obra de H. Rahner, *S. Ignacio de Loyola y las mujeres de su tiempo*<sup>1</sup>, nos ha llegado en su traducción francesa: importante contribución de los redactores de la revista *Christus*, en la línea de la hagiografía ignaciana. El autor ha explicado con toda claridad, en la introducción, el alcance de su obra: *exhaustiva* en punto a correspondencia igna-

ciana con las mujeres de su tiempo, se sabe *parcial* respecto del conjunto epistolar o de la totalidad del apostolado ignaciano; y esta parcialidad se justifica totalmente, porque pone a *plena luz* un aspecto muy humano y, a la vez, muy sobrenatural de S. Ignacio (pp. 22-23, citando la experiencia de Loyola, *Font. Narr.* I, p. 374 s.), y que no es sino un reflejo de la humanidad de Cristo Nuestro Señor (p. 315). Pensamos pues que H. Rahner no sólo ha tenido una feliz *intuición*, sino que ha sabido poner al servicio de la misma sus cualidades de *historiador* y de *teólogo* (no especulativo, sino kerigmático, cfr. *Ciencia y Fe*, XII-46 [1956], p. 29): cualidades que sólo se contradicen en una mentalidad histórica que hace, del documento, un fin en sí y no meramente un medio; mientras que, en una concepción de la historia más total, el documento es sólo un punto de partida en la búsqueda de la *intentio auctoris* (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 360-362); y, consiguientemente, la historia no se reduce a la erudición documental, sino que la trasciende (cfr. H. I. Marrou, *Qu'est-ce que l'histoire?* en la obra colectiva titulada *L'Histoire et ses methodes*, Gallimard, París, 1961, pp. 26-30). Y si esto es concebible en la historia humana (para la cual Marrou propone, como factor trascendente, la filosofía: o. c., p. 28), ese factor de trascendencia es más concebible aún en la *historia eclesiástica* que, como historia *de salvación*, participa de ese fenómeno tan peculiar que se llama el *sensus plenior* del documento (término técnico para el documento de la revelación, que extenderíamos a muchos otros documentos: como lo hace, por ejemplo, K. Rahner, al hacer *teología* a partir de ciertos libros escritos por *hombres de Iglesia*, cfr. *Ciencia y Fe*, 20 [1964], pp. 336-337). Y para éste *sensus plenior* del documento, se necesita algo más que mera erudición: se necesita un sentido *meta-histórico* (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-46 [1956], pp. 28-36). Damos por supuesto que una historia *concebida* tan *teológicamente* necesitará de continuos *retoques históricos* (y Rahner los ha ido haciendo, p. 22, nota 2); pero es mejor, a nuestro juicio, dar lugar a los retoques enriquecedores, que empobrecerse desde un principio y sin remedio. Volviendo a H. Rahner, admiramos, en la obra que comentamos, ese *sentido histórico pleno*, no sólo en la intuición de base (que arriba indicamos, y que lo hace buscar el humanismo sobrenatural de S. Ignacio en sus relaciones epistolares con las mujeres de su tiempo), sino también en la clasificación de esa correspondencia en grupos bien elegidos (cuyo criterio de elección explica en la introducción, pp. 14-17): 1. Correspondencia del Santo con princesas de sangre (o sea, S. Ignacio, *cortesano a lo divino*, quien, con las buenas maneras de que el mundo se precia, sabe hacer que las almas, sin dejar el mundo, sirvan en él al Señor); 2. correspondencia del Santo con las damas de la nobleza (o sea, el *santo gentil-hombre*, que no se siente fuera de sitio cuando cumple una misión de su Señor en el ambiente de los señores de la tierra); 3. correspondencia del Santo pidiendo ayuda (o sea, el *mendigo de Dios*, que sabe que está haciendo un favor al pedir,

<sup>7</sup> A. C. Vega, *Cumbres místicas*, Aguilar, Madrid, 1963, 283 págs.

<sup>1</sup> H. Rahner, *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, Desclée, Bruges, 1964, I: 378 págs., II: 370 págs.

porque "beatius est dare quam accipere"); 4. correspondencia de dirección espiritual (o sea, el *consolador inflexible*, cuya viril discreción se manifiesta en el mismo combate espiritual que debe sostener contra las mujeres que pretendían enrolarse en la nueva Orden); 5. correspondencia del Santo con las madres de jesuitas (o sea, *padre en Cristo*, que sabe todo lo que la vocación implica —en derechos y deberes— en una familia); 6. correspondencia amistosa con mujeres (o sea, el *amigo a lo divino*, cuya plena madurez se manifiesta en la intimidad del corazón). Un hecho hace más segura esta fuente a la que Rahner ha ido a buscar el secreto del alma ignaciana: el cuidado que el Santo ponía en sus cartas, corrigiéndolas hasta último momento (pp. 17-18). Y por eso Rahner se reconoce deudor del trabajo tesorero de los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, en sus doce volúmenes de cartas de S. Ignacio. Además, Rahner ha tenido en cuenta la hagiografía ignaciana, y los estudios sobre la época ignaciana (comienzos de la Orden, y adjuntos históricos): véase la selecta bibliografía del final (pp. 318-327), donde también figuran los historiadores de S. Ignacio que por contraste (y para oponerse a sus interpretaciones parciales) han inspirado a Rahner. El índice de consulta, de nombres propios, tiene, al llegar al nombre de *Ignacio*, un útil esquema ideológico, en cinco grupos: 1. *vida del Santo*; 2. *carácter y virtudes*; 3. *doctrina espiritual*; 4. *principios y práctica del apostolado ignaciano*; 5. *aspectos genéricos* de la correspondencia ignaciana. Los textos de las cartas, además del marco antes indicado, tienen sus comentarios sobre la persona con la cual Ignacio entra en correspondencia, y sobre el contenido, y a veces también sobre los resultados ulteriores; y cuando es necesario, en nota, se remite a estudios de otros historiadores. Una última palabra, de alabanza, para los editores franceses: han hecho su propia traducción al francés, buscando cada carta en su fuente. ¡Y pensar que la edición castellana estaba lista, y no se publicó —hace ya un año— por falta de editor!

De la monumental obra de G. Schurhammer, *Francisco Xavier, su vida y su tiempo*<sup>2</sup>, después de seis años, ha aparecido la primera parte (1541-1547) del segundo volumen (Asia: 1541-1552). El autor es de sobra conocido, tanto por su rígido método histórico, como por su consagración a la vida misional de Javier. Ese método está claramente indicado al final del prólogo de este volumen, en las siguientes palabras que han sido el *ideal histórico* de Schurhammer durante toda su vida de historiador: "En el texto narramos simplemente lo que resulta del documento, y —como en el primer volumen— hacemos historia desde el punto de vista del mismo Javier, evitando toda observación personal, ya que a nuestro juicio esto no haría sino estorbar. Presentamos todos los acontecimientos que

<sup>2</sup> G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, Herder, Freiburg, 1963, XXX-851 págs.

puedan servir para que otros pongan a plena luz las actitudes psicológicas, la génesis de las mismas, y el modo de actuar del Santo; pero no queremos satisfacer el deseo de quienes desearían vernos intercalar, en el curso de nuestra exposición, enfoques o reflexiones personales..." (p. VI). Como se ve, nos hallamos en las antípodas de la obra que acabamos de comentar, de Hugo Rahner: esto no nos debe sobresaltar, porque, dentro de las limitaciones humanas, es necesario que haya, en la labor histórica, para todos los gustos; y en este caso es cuestión de esperar, en presencia del descarnado material que nos ofrece Schurhammer, que llegue una vez el Espíritu y diga, "vaticinare de ossibus istis" (Ezequiel, 37). El autor ha quedado absorbido por la riqueza documental de la vida de S. Francisco Javier, por sus viajes, por la diversidad de ambientes por los que ha pasado y que ha respirado, por la multitud de personas con que ha alternado... y él mismo ha tratado de revivir la vida del Santo (desde fuera, por supuesto), tomándose a la vez el trabajo de leer documentos y de ver los rastros del pasado en el presente histórico. Y al trabajo documental se ha añadido el trabajo de consulta de otros historiadores y de otras fuentes (pp. XI-XXX), de modo que no se le puede pedir más a un solo hombre. Gráficos, cronologías, y sobre todo un índice onomástico facilitan la consulta del material aquí recogido. Recomendamos sobre todo la consulta de este índice en la palabra *Franz Xavier*, donde el autor ha materializado una síntesis en los siguientes puntos: A. vida; B. escritos; C. hombre; D. santo; E. apóstol; F. milagrero; G. objetos que han quedado como reliquias: valiéndose de estas rápidas indicaciones de Schurhammer, se logrará, a través de los documentos (meros vestigios muertos), penetrar un poco más en la vida de Javier.

No *una más*, sino *una nueva* biografía de *Ignacio de Loyola*<sup>3</sup> nos ofrece el combativo y combatido R. Krämer-Badoni. Pensador, crítico, orador fogoso, ensayista y novelista, produce una hagiografía de sello inconfundiblemente personal. Un esquema muy sencillo guía su trabajo con unidad de concepción y mira final, Ignacio en tres etapas: 1. *Descubrimiento de sí*; 2. *Pescador de hombres*; 3. *General*. Le bastan veinte líneas a modo de *prenotandos* (p. 9) en que adelanta su opción por el "conocedor de hombres y médico de almas", el de la amplia irradiación en su mundo, el del influjo en la historia. Prescinde entonces de muchos datos menudos, nombres y títulos; aunque rozaron al Iñigo que estuvo en la historia, no son ya necesarios a Ignacio hacedor de historia. Para una primera inteligencia de la posición del autor, recomendamos la crítica a su novela *Bewegliche Ziele* (Limes, Wiesbaden, 1962) a cargo de F. Abendroth (Wort u. Wahrheit, 17 [1962], pp. 801-802): nacido y nutrido en una sociedad *pluralista*, busca apasionadamente las condiciones de posibilidad para una eficiencia auténticamente cristiana en este mundo que

<sup>3</sup> F. Krämer-Badoni, *Ignatius von Loyola*, Bachem, Köln, 1964, 267 págs.

nos es dado históricamente como *pluralista*. Recomendaríamos comenzar la lectura de su libro por el último capítulo, *¿Un nuevo Ignacio?* (pp. 256-268). Creemos que es algo más que una conclusión; encierra también la clave de interpretación, revela la *intentio auctoris*. Quizás la lectura de este último capítulo nos plantee la pregunta definitiva: ¿este *doblaje* de Ignacio al lenguaje y plataforma de Krämer-Badoni, se logra sin detrimento del original? Dejamos abierto el interrogante, e insinuaremos sus afirmaciones capitales. “Únicamente quien vive en el centro del misterio, tiene valor y fuerza para oponerse al mundo” (p. 257). Rechaza enérgicamente la falsa disyuntiva entre no-cristianos y cristianos-convencionales. Tal planteo erróneo y muy difundido, es el que nos lleva a descubrir mayor autenticidad entre algunos no-cristianos respecto a otros que lo son sólo de nombre. La historia ignora a los tibios. Hay una única lucha decisiva, y ésta entre dos auténticos fuegos. La que enfrenta a los no y anti-cristianos, que persiguen apasionadamente un gran fin, con los únicos hombres merecedores del nombre de cristianos, los arrebatados por el Evangelio. No basta con creer; necesitamos *querer crecer*, como condición ineludible de supervivencia en una sociedad *pluralista*, habitante en un mundo *secularizado*.

Nos ha llegado la traducción francesa de la segunda edición inglesa de la vida de *San Roberto Bellarmino*, escrita por el ya famoso hagiógrafo jesuita James Brodrick<sup>4</sup>. La edición inglesa (*Robert Bellarmine, Saint and Scholar*, Burns and Oats, London, 1961, 430 págs.) era un compendio y refundición de la primera edición, aparecida en 1928, poco antes de la canonización de San Roberto y que formaba dos gruesos volúmenes. Esta edición inglesa ha sido recibida con general satisfacción en todos los ambientes (AHSI, 31 [1962], p. 402; Woodstock Letters, 91 [1962], p. 78; Cross and Crown, 14 [1962], pp. 364-365; Time Lit. supp., 60 [1961], p. 584): todos alaban el acierto de Brodrick al refundir, de una manera ágil y moderna, su primer trabajo demasiado voluminoso, que terminaba diluyendo la figura del Santo en tanta erudición. El presente trabajo que reseñamos tiene el gran mérito de llegar directamente al objetivo: mostrarnos bien al vivo la imagen, siempre actual, de San Roberto (y tenemos que reconocerle a Brodrick una singular maestría para hacer vivir sus personajes y llenarlos de una simpatía y profundidad muy grandes). El mismo Brodrick, en la introducción que le hace a su trabajo, con su buen humor característico, nos relata la impresión que le causó la *relectura* de su primera edición de San Roberto: “invitado a reeditar aquél trabajo, el autor lo ha releído íntegramente: este nuevo contacto no le gustó nada, pues el tiempo pasado lo había marcado duramente. A menos de ser un genio o un tonto, lo que hemos escrito hacía los treinta años nos dejaba algo perplejos... Esta obra del tiempo ya

<sup>4</sup> J. Brodrick, *Robert Bellarmin*, Desclée, Bruges, 1963, 347 págs.

pasado es demasiado exuberante para el gusto presente; el autor, en su juventud relativa, enriquecía de adjetivos todos los nombres que encontraba; su héroe, de humor tan discreto, fue el primer ofuscado... Las páginas que me causaron más sorpresa fueron aquellas que evocaban las primeras desgracias de Galileo... ya que ahora me doy cuenta con tristeza que San Roberto no poseía la más mínima competencia en ese asunto” (p. 7). Ese *Roberto Bellarmino* tan criticado ahora por su mismo autor, fue la primera obra de Brodrick, y dió la medida de su método (de su fuerza y de su debilidad: esto segundo sobre todo porque a Brodrick le falta algo de ese *sentido teológico-espiritual* que tanto admiramos en Hugo Rahner, y le sobra en cambio cierta *audacia erudita*, que antes —como el mismo Brodrick lo advirtió— se manifestaba en meros epítetos, pero que ahora se sigue manifestando en cierta ligereza de estilo histórico). Más importante que la erudición, que él trata de beber de la fuente documental, llama la atención la habilidad con que la ofrece al gran público: en la primera edición, esa erudición estaba toda en las notas que, en esta nueva edición, se han reducido a las importantes, que se salvaron del espíritu crítico del mismo Brodrick. Estas notas, pequeñas y sabrosas anécdotas, saben darle al texto un sabor muy especial, llenándolo de detalles llenos de vida. En suma, se trata de una obra excelente, que reúne todas las cualidades de una moderna hagiografía, y que tiene por héroe un hombre excepcional, cuya vida llena de contrastes y de admirables virtudes, quizás tenga mucho que decirnos en nuestros días en que, como en la época de Bellarmino, la Iglesia está en estado de Concilio.

#### EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

Consideramos importante, para el conocimiento y el estudio de la espiritualidad ignaciana, la traducción al castellano de la obra de K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*<sup>1</sup>. Y por eso, aunque ya habíamos comentado su original alemán (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 252-262), y en la anterior entrega de la revista —en unos *apuntes para una teología del discernimiento de espíritu*— hemos expuesto sus ideas principales, queremos todavía añadir algo a lo ya dicho sobre tan importante obra del teólogo alemán, tan benemérito de la Iglesia por su sana inquietud de renovación espiritual de la teología contemporánea.

Porque consideramos que, en *Lo dinámico en la Iglesia*, K. Rahner hace un gran aporte al estudio teológico de la espiritualidad ignaciana,

<sup>1</sup> K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1963, 181 págs.

al subrayar el valor que, para la teología del futuro, puede tener una de las fuentes principales de esa espiritualidad, o sea, los Ejercicios espirituales: “éstos —nos dice aquí K. Rahner— pueden constituir un objeto para la teología... pudiendo ser en cierto modo para ella una fuente, no ya como la Sagrada Escritura y el magisterio eclesiástico, pero sí en el sentido de que todo lo que más en concreto es una realización del cristianismo, no deducible adecuadamente... tiene que decir a la teología, algo que de otra manera ella no puede descubrir... El hacer así, de los Ejercicios, objeto de la teología, es decir, consultarlos como teólogos y explicarlos al mismo tiempo que se aprende de ellos, en lugar de explicarlos por lo que ya se sabe independientemente de ellos, esto, decimos, es sumamente difícil para el teólogo ( y esto es precisamente lo que quiere Rahner que el teólogo de profesión haga, y lo que decimos tiene mucha importancia para el estudio de la espiritualidad ignaciana)... Seamos sinceros los teólogos —continúa diciendo Rahner—: cuando oímos repetir la vieja tradición, según la cual los Ejercicios nacieron de una inspiración especial del Espíritu Santo, en el fondo nos quedamos escépticos, o por lo menos restringimos esta afirmación de tal manera, que se convierte para nosotros en algo anodino, y nos contentamos con pensar que lo verdaderamente prodigioso en este libro es que un individuo, que todavía no había estudiado teología, no pecara contra ella, y, por lo demás, sacara partido de manera muy práctica e inteligente —extraordinariamente inteligente, no lo negamos— de lo que al fin y al cabo sólo sabía gracias a nosotros, aunque no fuera más que por los pequeños arroyuelos del catecismo y de la literatura edificante. Sin embargo, si reconocemos que existen libros en la cristiandad que, aún viviendo siempre de la misma tradición y aun tratando sólo de repetírnosla, representan, con todo, algo indeducible, el milagro de una realización concreta y, sin embargo, a la vez nueva de la esencia siempre constante del cristianismo; y si reconocemos que los Ejercicios forman parte de esta categoría de libros, entonces deberá variar la posición de la teología respecto de este libro” (páginas 97-98).

Y esto es lo que tratará de demostrar Rahner: que los Ejercicios tienen algo que decir al teólogo de profesión, algo que sin duda estaba, en sus líneas esenciales, revelado por las fuentes fundamentales del cristianismo; pero que, como realización concreta de dichas fuentes, se revela también en concreto<sup>2</sup> y, por lo tanto, en una forma más personal y actual.

<sup>2</sup> Esta concepción de ciertos libros espirituales, es más clásica de lo que tal vez crean muchos de nuestros lectores. Y tan clásica es, que el Kempis, por ejemplo, cuando señala las fuentes de la vida espiritual y las llama, en general, *Escrituras santas*, incluye en las mismas los *libros espirituales* (*Imitación de Cristos*, libro I, c. 5; cfr. G. Bardet, *Imitation du Christ*, Desclée, Bruges, 1958, pp. 133 y 200, quien traduce el título de ese capítulo, poniendo *libros santos*); y en el texto del capítulo, el Kempis añade toda-

Y para lograrlo, Rahner advierte que hay que “comenzar por disipar las apariencias de algo obvio y trivial... y hay que plantear cuestiones nuevas que no se expidan al mundo acompañadas de la respuesta prefabricada. Por consiguiente —advierte prudentemente Rahner—, si proponemos algunas de las cuestiones —no todas— que, si se toman en serio, plantean los Ejercicios al teólogo, rogamos al lector benévolo que no lo tome como ociosa sutileza, ni se lamente de que no se le sirva al mismo tiempo la respuesta bien acabada. Conviene más bien que haga una cosa, una por lo menos: tomar en serio los Ejercicios, y no partir del prejuicio tácito de que en los Ejercicios no se puede encontrar ya nada más de lo que hace mucho tiempo tiene estudiado la teología especulativa” (p. 98).

Este es el método y a la vez el motivo del autor: *cuestionar... para llamar la atención* sobre la oculta riqueza teológica del libro de los Ejercicios. Más que ofrecer una teología hecha, es un *estimulante* para hacerla (p. 98, nota 3)... y por eso dijimos al principio que consideramos esta obra como muy importante para el estudio de la espiritualidad ignaciana.

\* \* \*

En cuanto al contenido de la obra de Rahner, ya lo hemos expuesto en la anterior entrega de la revista, como parte de unos *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus* (II. *Teología a-sistemática del discernimiento de espíritus*). Pero como en ese lugar nos hemos limitado a exponer, vamos ahora más bien a discutir o completar algunos puntos de la exposición de Rahner, comenzando por hacerle algunas observaciones críticas desde el punto de vista filosófico, antes de volver al tema *espiritual del discernimiento de espíritus*, central en la teología de los Ejercicios Espirituales que nos ofrece Rahner.

Y sea la primera observación que Rahner, para llamar mejor la atención sobre su tesis de la diferencia entre *lo individual* (o histórico) y *lo universal* (o esencial), exagera el olvido en que, respecto de esa tesis, habría incurrido la tradición escolástica. Porque en la escolástica hay más de una tesis —en los grandes autores, aunque no siempre en sus comentaristas o autores de manuales— que abona esa misma diferencia entre *lo individual* y *lo universal*.

En primer lugar, la tesis de la *analogía*: no meramente la que se estudia en teodicea, y que existe entre Dios y cualquiera creatura, sino la

vía los *dichos de los santos y de los ancianos*. Y el principio que el Kempis enuncia para la lectura de las que llama *escrituras santas* (“*omnis scriptura sacra eo spiritu debet legi, quo facta est*”), es el mismo que la tradición enunciaba, no sólo para la interpretación de la misma Biblia, sino también para la comprensión de todos sus comentarios espirituales (cfr. S. Gregorio Taumaturgo, PG., X, c. 1093, que aplica este principio a la lectura espiritual de Orígenes).

*analogía del ser real en cuanto tal.* En el orden del ser real, los grados metafísicos se verifican sólo análogamente; y como los principios universales de la moral esencialista se deducen de estos grados metafísicos, por más que se sumen principios abstractos, no se agotan las posibilidades concretas de la acción del ser real libre. En otras palabras, así como los grados metafísicos se verifican análogamente en cada ser real, así los principios morales universales, al verificarse análogamente, dejan un margen (intraducible en un principio abstracto universal) que es precisamente el que deben expresar los imperativos.

Lo mismo se ve, recurriendo a la tesis, fundamental en la filosofía de S. Tomás y también en la de Suárez (acerca de S. Tomás, véase lo que en la anterior entrega de la revista publicamos bajo el título de *Notas de exégesis tomista: la composición intrínseca del ente finito y la consideración absoluta*), según la cual, además de la *consideración concreta* del ser real creado, y de la *consideración abstracta* de su esencia, se puede dar —respecto de toda creatura— la *consideración absoluta* de su esencia. La esencia creada, absolutamente considerada, *ni afirma ni niega* las notas individuantes; mientras que la esencia individual las *afirma*, y la esencia universal las *niega*. Esto supuesto, la esencia universal agrega —a la esencia absolutamente considerada— una *negación*; mientras que la esencia individual agrega una *afirmación* que, por tanto, no se puede obtener por mera suma de esencias universales, ni se puede deducir de la esencia absolutamente considerada. En otras palabras, lo más propio del individuo, que es la *afirmación añadida* a la esencia absolutamente considerada, no se puede confundir con lo más propio de lo universal, que es su *negación*; ni se puede confundir con lo más propio de la esencia absolutamente considerada, que es la *prescendencia* (ni afirmación ni negación) de las notas individuantes. Ahora bien, como la consideración absoluta de la esencia sólo se puede dar respecto de una *esencia creada individual*, y no respecto de la *esencia divina*, se puede concluir que, mientras respecto de la *esencia divina* —en su acción libre— no se dan principios universales, sino sólo *imperativos*, respecto del *individuo creado* —en su acción libre— se deben dar *tanto principios universales como imperativos*: de modo que los principios morales universales, aunque rigen (negativamente) los imperativos (de manera que éstos no pueden contradecirlos), no los adecúan totalmente ni los expresan adecuadamente; y los imperativos morales pueden expresar algo que no está expresado en los principios universales. Y mientras los principios morales universales se pueden deducir de la esencia creada absolutamente considerada, los imperativos no pueden deducirse ni de la esencia absolutamente considerada, ni de los principios morales universales.

Pero, desde el punto filosófico, hay algo más que observar, que va más allá de lo que dice Rahner, y que muestra mejor la unidad antropológica de principios universales e imperativos personales. Hasta ahora nos hemos mantenido dentro del sistema escolástico general —el de los grandes

maestros, como S. Tomás o Suárez, y no el de los autores de manuales, algo más deficientes—, para mostrar el asidero tradicional que tiene la tesis de Rahner, según la cual hay que *distinguir entre principios universales e imperativos personales*. Pero, en algunas corrientes de filosofía neoescolásticas, hay algo más que —sin negar la mentada distinción— muestra mejor la *unidad antropológica de imperativos y principios*: nos referimos a la *experiencia concreta de los principios universales*, sea en la misma metafísica general (Piccard, Hoenen, etc.), sea en la moral (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 166-167). Esta experiencia concreta de los principios universales (metafísicos o morales), no es como las demás experiencias que fundamentan, por ejemplo, una inducción científica y que conducen a una ley de universalidad hipotética; pero no deja de ser una experiencia concreta, que tiene sin embargo valor absolutamente universal, por ser la experiencia de una *relación concreta trascendental*, cuya expresión es el principio universal. O sea, la universalidad abstracta no es el *contenido* de la experiencia, sino su *expresión*: lo que se experimenta es una *necesidad concreta*, y eso es lo que se expresa mediante el *principio abstracto universal*. Con todo, queda en pie la diferencia entre el principio universal y el imperativo —aunque ambos, según esta concepción neoescolástica, se experimentan *en concreto*—: en la experiencia se ve que el *sujeto de la relación* moralmente necesaria es, en un caso, la esencia absolutamente considerada (y esto es lo que expresa el principio universal); mientras que, en el otro caso (el de los imperativos), el *sujeto de la relación* moralmente necesaria es directamente lo personal individual<sup>3</sup>.

\* \* \*

Vengamos ya al núcleo espiritual de la obra de Rahner que estamos comentando, y que es su concepción de los *tiempos de elección*: ya hemos

<sup>3</sup> No estamos en un *boletín de filosofía*, y por eso se nos dispensará que no expliquemos mejor esta teoría neoescolástica de la *experiencia concreta de los primeros principios*, sean los de la metafísica, sean los de la moral. Pero digamos al menos que una *relación* siempre se la ha de encontrar en un *sujeto*, como *idéntica* con él (caso de la relación real trascendental), como *realidad distinta* de él (caso de la relación real predicamental), o como *ser de razón* (caso de la relación de razón, con fundamento en la realidad); y que a estos tres casos todavía habría que añadir un cuarto caso (que algunos autores llaman de la relación cuasi-trascendental), que sería el de una *relación de razón fundada*, no en cualquier realidad, sino *en una relación real trascendental*. Esto supuesto, mientras que los *principios metafísicos universales* expresarían *relaciones reales trascendentales*, los *principios morales* (o los imperativos) expresarían *relaciones cuasi-trascendentales* (fuera del caso de Dios, cuyos imperativos morales son relaciones reales trascendentales). Pero unos y otros, principios morales o imperativos, al regir, sea una esencia libre absolutamente considerada, sea lo individual de una persona libre, son objeto de una *experiencia concreta* de dicha esencia absolutamente considerada, o de dicha individualidad.

expuesto esa concepción —en nuestros *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*— indicando que sacrifica demasiado al *tercer tiempo*, en beneficio del *segundo tiempo*. O sea, separa demasiado los *tiempos* de que habla S. Ignacio —sobre todo, separa demasiado el *tercero* del *segundo*—, porque tal vez le parece que es la única manera de salvar la *unidad teológica* de la elección ignaciana.

Nos parece que esa unidad se salva mejor si, en lugar de comenzar por subrayar lo que distingue *conceptualmente* a los tres tiempos, se comienza por lo que los asemeja, que es precisamente el ser *tiempos*: o sea, *momentos de una elección*, que se extienden en el tiempo —y que, por tanto, no coexisten—, pero que no por eso dejan de constituir una *única elección* <sup>4</sup>.

A nuestro juicio, existe un *dinamismo* —que podríamos llamar *dialéctico*— y que es intrínseco a los tres *tiempos de elección*, como momentos de experiencia del ser histórico que es el hombre, y cuya historicidad (limitación, multiplicidad y mutabilidad) tiene en cuenta Dios, cuando toma la iniciativa de salirle al encuentro y manifestarle su imperativo personal. Y ese dinamismo dialéctico de los tiempos de elección, hace que, cuando se comienza por el *primero* —o sea, cuando a Dios le place comenzar en esa forma—, el hombre no se quede allí, sino que pase a los otros *tiempos*, sea por hábito (*Ejercicios*, n. 36), sea por tentación, sea finalmente por necesidad de concretar lo más posible el llamado proposicional —como decía muy bien Rahner— que caracteriza indubitablemente el *primer tiempo* <sup>5</sup>. Y viceversa, si no se siente el *primer tiempo* —que nunca está en nuestra mano sentir, y ni siquiera provocar— ni se siente

<sup>4</sup> El mismo San Ignacio, al dar una regla para el *primer tiempo* (*Ejercicios*, n. 336), habla del *propio tiempo* —de la consolación sin causa—, y luego de un *segundo tiempo* —de la misma consolación—, que es el *siguiente* respecto del anterior: como se ve, aquí usa el término *tiempo* en el sentido de *momento de una elección única*. Y en la experiencia ignaciana —por ejemplo, en su *Diario espiritual*— más de una vez los *tiempos* se sucedían y hasta se mezclaban, de manera que no se los puede considerar de tal manera distintos entre sí, que no puedan formar una *única elección*. Por ejemplo, la elección de la pobreza en la Compañía de Jesús, que va del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544 —y que es una única elección— abarca todos los *tiempos*, y éstos se suceden e intercambian en cualquier orden: ver particularmente el último día (Edic. Larrañaga, n. 40, pp. 739-745), donde se nota que el Santo pasa de la desolación a la consolación (de *primer tiempo*) mediante un típico discernimiento de *segundo tiempo*.

<sup>5</sup> Un autor como Nadal, expresando a su manera los principios que regían, en el orden sobrenatural, la acción, decía que estos principios eran tres: el *divino*, el *eclesialístico*, y el de las *virtudes morales*; o como decía, después de él, el P. Baltazar Alvarez, *Dios, el prelado, y la razón* (cfr. M. Nicolau, *Jerónimo Nadal*, pp. 313-317). Si bien no hay coincidencia de expresión con nuestra manera de interpretar los *tres tiempos* de una elección, al menos se insinúa, en los autores mencionados, la *diversidad en la unidad*, que consideramos esencial para comprender los tiempos y modos ignacianos de elección.

el *segundo tiempo* —que muchas veces puede ser provocado, pero que no siempre resulta claro, sobre todo en personas de poca experiencia espiritual— no hay más remedio que comenzar por el *tercer tiempo* (*Ejercicios*, n. 178); pero no para quedarse en él, sino para llegar —por cualquiera de sus dos modos, uno más intelectual y el otro más afectivo— a una confirmación que será por lo menos de *segundo tiempo*, si no positiva al menos interpretativamente tal, como lo hemos explicado más largamente en nuestros *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*.

De modo que, considerando la elección, no en uno de sus momentos aislados, sino en su totalidad, se da, en el llamado *tercer tiempo* —cuando se comienza por él— un *dinamismo*, que podríamos llamar *de confirmación*, hacia los otros dos *tiempos*; y viceversa, cuando se comienza por el *primero* o *segundo tiempo*, se da un dinamismo, que podríamos llamar *de concreción o complementación*, hacia un *tercer tiempo*, más tranquilo, en el cual la razón, iluminada por la fe, tiene algo todavía que decir <sup>6</sup>.

Este nos parece ser el verdadero camino para estudiar teológicamente los tiempos de elección: comenzar por unirlos en una *única elección*; y luego *distinguir sus momentos* en el tiempo. Pero reconocemos que el camino para hacer la elección es el contrario: *distinguir conceptualmente los tiempos*, para poder comenzar a practicar *concientemente uno de ellos*.

En otras palabras, la *elección*, como encuentro del hombre —*racional y libre*— con un Dios personal, se define mejor por la frase, tan usada por S. Ignacio (y que no significa sólo un *tercer tiempo*), de la *razón en el Señor nuestro* <sup>7</sup>; aunque, como encuentro *en el tiempo* —entre un ser histórico y un Ser eterno— se describa mejor por la diversidad de sus momentos, que S. Ignacio redujo fundamentalmente a los *tres tiempos* de elección.

Esta teoría de la elección, en la cual la *diversidad de los tiempos* se mantiene dialécticamente en la *unidad de la elección*, nos parece más ignaciana, y más segura en la práctica que la teoría que nos propone Rahner: y por eso preferimos tratar de integrar en ella todo lo bueno que Rahner nos dice del *segundo tiempo*, sin admitir nada de lo que dice en contra o al margen del *tercer tiempo*.

\* \* \*

<sup>6</sup> Esta *dialéctica de los tiempos de elección*, en que uno reclama o conduce a los demás, es similar a la dialéctica expresada en la célebre frase, síntesis de la espiritualidad ignaciana aunque no textualmente de San Ignacio: *sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus* (cfr. G. Fessard, *Dialectique des Exercices*, 1956, pp. 305-363).

<sup>7</sup> Aquí tendríamos que hablar del *intelectualismo* de la *mística* ignaciana; o bien de la importancia que, en la acción, San Ignacio atribuye al *criterio intelectual*, en interacción con el *criterio afectivo* (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 336, 339, 344, 351).

Pasemos ahora a un tema, relacionado con la práctica del discernimiento de espíritus y la elección, aunque no tan especulativo: nos referimos al tema de los Ejercicios *por etapas*, del cual hemos dicho algo en nuestros *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*. Y la ocasión nos la ofrece la obra de E. Hernández, *Ejercicios ignacianos completos*, cuyo primer volumen, conteniendo las *Meditaciones y contemplaciones* del mes de Ejercicios, acaba de llegar a nuestras manos en su tercera edición<sup>8</sup>.

El autor presenta su obra como un *instrumento de trabajo*, no para estudiar los Ejercicios, sino *para hacerlos hacer*: y, en este instrumento de trabajo, quisiéramos llamar la atención sobre *dos teorías* —por así decirlo— que guían a su autor, la una sobre los Ejercicios completos *por etapas*, y la otra sobre la manera de dar los *puntos* a quien hace los Ejercicios completos.

Sobre la primera teoría, el autor ha escrito hace tiempo un artículo de fondo histórico, titulado *La manera tercera de Ejercicios completos, según S. Ignacio*, Man. XVIII (1946), pp. 101-132, donde trata de probar que esa manera de hacer los Ejercicios —*por etapas*— fue la preferida por S. Ignacio al fin de su vida, y cuando se trataba de jesuitas. Por supuesto, no nos interesa aquí el aspecto histórico del tema, que puede ser discutido<sup>9</sup>, sino su aspecto teórico-práctico. O sea, la *posibilidad* de tal práctica —respetando la esencia de los Ejercicios de S. Ignacio— y su *actualidad*.

En cuanto a la *posibilidad* de unos Ejercicios *completos por etapas*, —como indicamos en los ya mencionados *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*— nos parece evidente, porque no sería sino una manera de practicar la *Anotación 19*, que respeta —como la misma *Anotación* lo dice— la esencia de los Ejercicios completos: si se puede seguir, en absoluta soledad —la requerida esencialmente por los Ejercicios— el plan de los Ejercicios completos, a razón de una a dos horas por día (con interrupción, por tanto, entre un ejercicio y otro, de una jornada entera de ocupación en la propia profesión), también se puede seguir el mismo plan, aunque los ejercicios se concentren durante varios días —los de cada *etapa*— y las interrupciones se sitúen entre una *etapa* y otra. La única condición es la misma que la *Anotación 19* indica: que el ejercitante *no tenga* otra posibilidad, *por razón* de sus ocupaciones; o sea, que no se trate de una *voleidad* del ejercitante, sino de una exigencia o *deber de su estado*. En otras palabras, si el *deber de estado impone* una interrupción de los Ejercicios, esta interrupción no hace perder la *soledad esencial* a los Ejercicios, aunque disminuya lo *externo* de la misma.

<sup>8</sup> E. Hernández, *Ejercicios ignacianos completos*, I. Meditaciones y contemplaciones, Pont. Univ. Comillensis, Comillas, 1963.

<sup>9</sup> Cfr. I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, Inst. Hist. S. I., Roma, 1955, vol. II, pp. 282-283.

Y en cuanto a la *actualidad* de este método de Ejercicios completos *por etapas*, diríamos que, además de darse las mismas razones que en tiempo de S. Ignacio —y que E. Hernández enumera en el artículo arriba citado, pp. 105-112—, hoy en día se hace cada vez más difícil para las personas aptas —que son por eso mismo las más ocupadas en su deber de estado— el contar con un mes libre por entero; en cambio, se ha hecho más ordinario el que las personas muy ocupadas se tomen “descansos” *por etapas* (y viajen, ya a una ciudad, ya a otra, en busca de un cambio de aires por unos días).

A este tema de los *Ejercicios por etapas*, sólo añadiríamos lo siguiente: apartándonos del *ritmo* que propone E. Hernández —que sólo nos parece apto para religiosas o religiosos—, preferiríamos el *ritmo* indicado en nuestros *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, y que consiste en prever *tres etapas* (la una de *preparación remota*, que va del *Principio y Fundamento* al *Rey Eternal*; la segunda, de *preparación próxima*, que retoma el *Rey Eternal*, y llega hasta los *Binarios* con las *Maneras de humildad*; y la *tercera y última etapa*, de elección y confirmación); con la particularidad de que, mientras la *primera etapa* y la *segunda*, preferiríamos que fueran en *absoluta soledad* —y, por tanto, en las condiciones indicadas en la *Anotación 20*—, la *tercera y última etapa*, de elección y confirmación, se podría hacer de una manera equivalente a la indicada en la *Anotación 19*. Y la razón sería que una y otra preparación —la remota y la próxima— *suponen una concentración* que el hombre de hoy apenas puede lograr fuera de las *condiciones ideales de soledad* —casa especial, alejamiento de conocidos, etc.—; mientras que la elección y confirmación *requieren demasiado tiempo* como para poder mantener, durante todo él, esa *absoluta soledad*.

\* \* \*

Vengamos ya al otro tema que E. Hernández toca, en la obra que comentamos y que dijimos ser un excelente instrumento de trabajo para hacer los Ejercicios: el de la manera de dar los *puntos*.

El autor explica muy bien en su introducción su manera de dar *puntos por escrito*, y la justifica. Nosotros sólo apuntaríamos que la diferencia entre la *predicación* —prohibida, a nuestro juicio, en los verdaderos Ejercicios— y los *puntos de Ejercicios*, no radica meramente en la *longitud* de la una y de los otros (como si *predicación* comenzara a ser *al pasarse* del cuarto de hora, y *antes* del cuarto de hora fueran *puntos*), sino en algo que es *esencial* a la *predicación*, y que *no debe darse* en los *puntos*, duren éstos más o menos de un cuarto de hora.

No podemos detenernos demasiado en este tema —el de la esencia de la *predicación*— porque tiene sus dificultades (que más de una vez hemos tratado, al referirnos a obras de *teología de la predicación*, como las de Semmelroth, Günthör, Ries, etc.). Pero creemos que podemos con-

siderar, como esencial a la predicación, la *mediatización* de la gracia a través de la persona misma del predicador —gesto, palabra, etc.—, y no meramente de sus ideas o de sus escritos o de cualquier otra cosa que se relaciones con él, pero que no sea *él mismo en persona*; y consiguientemente, es también esencial a la predicación el que el oyente *no pueda dejar de oír* al predicador. Mientras que consideramos esencial a los *puntos de los Ejercicios* —por oposición a la predicación— el que *no mediaticen la gracia de la oración*, sino que ésta —aún después de oír los puntos— sea una experiencia *inmediata y personal de cada ejercitante* (*Ejercicios*, n. 15); y, consiguientemente, debe darse un *hiato* entre los puntos y el momento de la *oración*, hiato que nunca se da entre la acción de predicar y la acción de oír al predicador<sup>10</sup>.

Por tanto, si por cualquier motivo plausible hay que alargarse en puntos (por ejemplo, porque la materia es totalmente nueva para el ejercitante, o porque le suscita dificultades que conviene solventarle, o por cualquier otra razón), siempre debe dejarse un *hiato* entre tales puntos y el momento de la *oración*; y cuanto más largos sean los puntos (o más convincente sea la persona que los da), mayor debe ser ese *hiato*. En otras palabras, cuanto mejor predicador sea la persona que da los puntos (y, consiguientemente, cuanto más se alargue en ellos), más *tiempo libre* debe quedar entre el momento en que el “predicador” se va, y el momento en que debe comenzarse a contar la *hora de oración* del ejercitante.

Por esta razón nos parece excelente el recurso del E. Hernández, en la obra que comentamos, de *alargarse por escrito*: porque el *escrito*, por largo que sea, no es nunca una “predicación”; ya que, en cualquier momento, el que lee un escrito, puede dejar de leerlo... y comenzar su oración. En otras palabras, el *hiato* que debe mediar entre los puntos y la

<sup>10</sup> En las *respuestas manuscritas* —atribuidas a Nadal— a las objeciones que Pedraza, de la Orden de Santo Domingo, hacía a los Ejercicios, se caracteriza la predicación por esa *mediatización* de la gracia; mientras que la oración se la define por la *inmediatez* de la misma. Pedraza —después de citar la *Anotación 15* de los Ejercicios, objetaba que la misma “manifiesta y claramente contiene y afirma y enseña una proposición temeraria, escandalosa y herética, y es que entretanto que dura el tiempo de los Ejercicios, no tiene lugar la predicación ni el predicador...” Y la respuesta, con mucho gracejo, suena así: “At tu vis in mediam orationem... ut irrumpat praedicator (de Ordine fortasse tuo), atque interpellat, ne adeo accipiat *immediate gratiam, sed per praedicatoris tui ministerium...*” (MHSI, *Chronicon III*, Appendix secunda, pp. 562 y 565); y esta respuesta se funda en que la oración es, por esencia, *trato inmediato* del alma con Dios (los subrayados son nuestros). Ahora bien, por poco “predicador” que sea uno que da los puntos, es inevitable que, hablando sobre todo *en público*, influya algo con su presencia (que suele darse en un lugar eminente), con su gesto y su voz (que suele ser de tono más alto que el normal), etc.; y por eso decimos que, sobre todo cuando se oyen los puntos en público, convendría dejar un *hiato* entre el momento en que los puntos se han terminado de oír, y el momento en que comienza la hora de *oración*.

oración, siempre se puede dar cuando se leen los puntos, por largos que éstos sean *por escrito*; y en el escrito, nunca influye la persona misma del escritor, sino que inmediatamente influye la gracia.

Por la misma razón creemos que la relativa parsimonia con que S. Ignacio, en los Ejercicios, habla de la *lectura espiritual* (*Ejercicios*, n. 100), ha de ser interpretada como lo han hecho los *Directorios*<sup>11</sup>: orientada esa lectura por el director (por ejemplo, por medio de esquemas, resúmenes, o selecciones oportunas), es una de las mejores maneras de dar puntos a ejercitantes de tandas, sin incurrir en los inconvenientes de la “predicación”, ni dejar sin materia suficiente a los de menor capacidad o formación doctrinal.

No sería sino una *adaptación* del método iniciado por el mismo S. Ignacio, de dar *por escrito* a cada ejercitante el *material del libro* de Ejercicios que ese día tocaba: método que, en parte, se debió a la *falta de libros* de Ejercicios; y, en parte también, a la conveniencia de facilitarle, al ejercitante —novato en esos temas—, el ejercicio de la *memoria*, punto de partida del método de orar ignaciano<sup>12</sup>. Hoy en día se darían, además de esas razones, las propias de una *tanda* de ejercitantes, de diversa capacidad y formación doctrinal, y con diversas necesidades espirituales. La única condición de tal método sería el enunciar con toda claridad al ejercitante —cuando se le dan los puntos *por escrito*— el principio (que S. Ignacio enunció para el Director, en la *Anotación 2*) de que “no el mucho saber harta y satisface al alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente”; y, además, dejarle siempre, a cada ejercitante, un *tiempo libre* antes de la oración, durante el cual, a solas, *él mismo calcule* qué es lo que va a meditar de todo lo que se le dio *por escrito* (aplicando pues a esta novedad de los puntos *por escrito*, lo que ya S. Ignacio advertía para los puntos que se tomaban del Evangelio, *Ejercicios*, nn. 127, 131 y sobre todo 228).

\* \* \*

Más de una vez, en el curso de nuestro comentario, hemos tocado el tema de la *soledad* del ejercitante; y, en razón de esa *soledad* —que consideramos esencial a los Ejercicios de S. Ignacio— hemos indicado la conveniencia de recurrir al método de los Ejercicios *por etapas* (porque mucha gente capaz, hoy en día, sólo puede *por etapas* “apartarse... de muchos amigos y conocidos, y asimismo de muchos negocios...”, como pide la *Anotación 20*); y también hemos indicado que esa misma *soledad* esencial es la que hace perder el *predicador* (y por eso hemos propuesto el método de dar puntos *por escrito*, ya que el escrito puede dejarse a

<sup>11</sup> Ver los lugares paralelos en MHSI, *Mon. Ign.*, series 2<sup>a</sup>, *Directoria* (2<sup>a</sup> edición, 1955), p. 262, nota 99.

<sup>12</sup> Ver los lugares paralelos en MHSI, *Mon. Ing.*, series 2<sup>a</sup>, *Directoria* (2<sup>a</sup> edición, 1955), p. 84, nota 6.

un lado, cuando comienza propiamente la oración a solas con Dios; mientras que es esencial al predicador el que no se haga a un lado, sino precisamente que a través de él pase la gracia propia de la predicación).

Pues bien, este tema de la *soledad* es el que relaciona todo lo que hemos dicho en este comentario, con lo que dijimos —en nuestros *apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*— sobre el tema del discernimiento y la elección; así como está íntimamente relacionado, con el mismo discernimiento, el método indicado de dar *puntos por escrito*.

Porque, por una parte, el discernimiento y la elección necesitan de la *soledad de la oración*<sup>13</sup>; y, por la otra, la elección y el discernimiento —como vimos de propósito en los indicados *apuntes*— suponen un conocimiento suficiente de los grandes temas de los Ejercicios —o documentos temáticos, *históricos* pero sobre todo *estructurales* o *kerigmáticos*— que muchos de los ejercitantes actuales sólo pueden tener si se les da en los *puntos*.

Precisamente la *tentación* de muchos directores de Ejercicios ha sido la de convertirse en “predicadores”, dando como razón especiosa la necesidad que el ejercitante tiene de “oír” las grandes verdades. Y por eso creemos que esa tentación se vence, cuando se experimentan las ventajas de los *puntos por escrito* —en las condiciones arriba indicadas—, por medio de los cuales el ejercitante “se puede dar por enterado” de esos temas, sin que el director se interponga entre él y Dios (*Anotación 15*), y conservando por tanto la soledad esencial en la oración<sup>14</sup>.

La obra de F. Marxer, *Los sentidos internos espirituales*<sup>15</sup>, es una verdadera investigación científica de la obra escrita de S. Ignacio, en procura de una inteligencia más plena de la naturaleza, amplitud de posibilidades, límites e integración de los *sentidos internos* en la mística ignaciana; y, como de toda la obra escrita de S. Ignacio, los Ejercicios son una de las expresiones más típicas de su vida espiritual, hemos pre-

<sup>13</sup> Este tema de la soledad en Ejercicios para la práctica del discernimiento de espíritus y la elección, lo hemos tratado bajo el título de *Ley de desierto y Ejercicios*, en *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 538-541.

<sup>14</sup> Véase el texto de Nadal (respuesta a Pedraza) citado en la nota 10. Y véase, en el contexto del mismo, cómo Nadal explica que, aunque se lo deba dejar sólo al ejercitante *durante la oración*, no se lo deja sólo en la *elección*, porque los Ejercicios los da siempre un director (“nulli demus electiones, ac ne Exercitia quidem ulla sine instructore, ad quem necesse est qui exercetur ut referat quaecumque in meditatione sibi contigerint”). De modo que si el director, por razón de la dificultad del tema, debiera intervenir *más antes de la oración* —en los *puntos*, por ejemplo—, no por eso debe intervenir *en la misma oración*; y cuando interviene *después de la oración*, ya no lo hace sólo como predicador sino como director, que es mucho más importante (“Post orationem —se imagina Nadal que Pedraza le exige— ut habeat praedicatorum? Habet —responde— non praedictorem tantum et consultorem, sed censorem et iudicem...”).

<sup>15</sup> F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne*, Herder, Freiburg, 1963, 208 págs.

ferido comentar la obra de Marxer en este *boletín*. Su principal mérito es el haberse animado el autor a enfrentarse con la *totalidad* de la obra escrita por S. Ignacio (Ejercicios, Directorio —llamado autógrafo—, Constituciones, Autobiografía —que se suele llamar, en el centro de Europa, el Diario del peregrino—, y Diario espiritual), ubicando esa obra escrita dentro de la *más amplia tradición*, desde Orígenes y los Alejandrinos, pasando por los escolásticos (sobre todo, S. Buenaventura), y llegando hasta el ambiente espiritual de S. Ignacio (*Devotio moderna, Imitación de Cristo, Vita Christi*, etc.). Y, entrando en el lenguaje ignaciano, el autor ha tratado que no se le escapara detalle: basta echar una ojeada al *vocabulario* (pp. 205-208), para advertir con qué precisión lexicográfica procede el autor, distinguiendo matices como *aplicación de sentidos, sensible, sentido, sensus, sentimiento, sentire*, etc. y permitiendo, mediante un paralelo constante entre el término técnico y su traducción al alemán, no sentirse el lector atado por la interpretación del autor, sino más bien inspirado, cada lector especializado en el tema, para ir haciendo su propia interpretación. El autor hace primero un estudio general de la aplicación de sentidos (cap. I), como método de oración, y en su encuadre histórico (cap. II), concentrando luego su atención en los cinco sentidos internos espirituales (cap. III), y en la problemática general del sentir interior (cap. IV). Finalmente el autor intenta una *síntesis teológica* (cap. V), que nos parece tanto más importante cuanto que se trata de un tema espiritual —más aún, estrictamente místico— cuya característica esencial es la *unidad vital*, que se suele perder de vista en los análisis (que el autor hace con abundante manejo de los textos, y con gran conocimiento de la literatura espiritual paralela): creados a imagen y semejanza de Dios, expulsos de un paraíso perdido por el pecado, peregrinos hacia la patria en que ya vive nuestra Cabeza, a la espera de la segunda venida de Cristo, la antropología cristiana no puede menos de conceder, a nuestros sentidos, una peculiar tarea en la historia de salvación de cada hombre y de la humanidad (p. 164). Esto supuesto desde el punto de vista teológico, la historia nos presenta a S. Ignacio como un logro de la antropología cristiana: hombre de Iglesia y maestro espiritual, tiene siempre algo que decir a la teología de hoy, vuelta —como en ninguna otra época— hacia el hombre (como lo explicamos en un comentario-homenaje a Karl Rahner, que publicamos en esta misma entrega). Y en este sentido la obra de Marxer es un aporte capital a un tema ya muy estudiado, pero que resultará siempre inagotable, porque es un tema que se identifica con la inagotable gracia de Dios. La *bibliografía* con que esta obra termina, es muy selecta, y se divide en: métodos de oración y aplicación de sentidos; espiritualidad ignaciana; comentarios a las obras de S. Ignacio, a su experiencia personal, a su doctrina; y, finalmente, teología mística (pp. 195-200). Lamentamos en esta bibliografía la ausencia de una que otra obra (como J. Lewis, *Le gouverne-*

*ment spirituel de St. Ignace*, cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 419-421; M. M. Espinosa Polit, *La obediencia perfecta*, cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1962], pp. 506-508), más importantes —para el tema de nuestro autor— que algunas de las que él cita; y en cuanto al enfoque filosófico-teológico (de antropología cristiana), echamos particularmente de menos el estudio de J. B. Lotz, *Metitation* (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 217-228). Pero en cuanto al uso de las fuentes ignacianas, el autor nos ha satisfecho plenamente.

La obra de K. Vl. Truhlar, *Experiencia de Cristo*<sup>16</sup>, intenta compaginar la teología mística con la actual conciencia teológica, en la cual se ha acentuado la presencia de Cristo, Dios y Hombre; y para la cual la Humanidad de Cristo no es sólo un aspecto interesante desde el punto de vista histórico —y cuando se fundamenta su testimonio—, sino que tiene valor meta-histórico (o místico) para cada cristiano, como fundamento (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 34-42), como objetivo, y como principio eficiente de vida cristiana (p. 159, conclusión de Truhlar, mencionando sobre todo la opinión de K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, pp. 208-209). El autor para ello no pretende un desarrollo total, sino un planteo sistemático de esta temática (p. 13). Y para eso, por una parte nos ofrece un acopio del material de experiencia cristiana; y, por la otra, un resumen de la conciencia teológica contemporánea, en lo que puede ayudar a esclarecer la temática escogida. Porque el autor advierte la paradoja de que, por una parte, Cristo cobra mayor relieve en la teología de la fe, la esperanza y la caridad; pero por la otra, pareciera que los autores, preocupados excesivamente por los fenómenos extraordinarios como tales, se olvidaran de su contenido cristológico (p. 7). La introducción plantea toda la problemática del libro, más amplia de la que acabamos de insinuar; y también indica los autores (sobre todo Karl Rahner) que lo inspiran. En cuanto al plan del libro, es más bien analítico: tal vez porque el tema de la *experiencia* tiene, en el uso del término, muchos matices. En lo que respecta a S. Ignacio, el autor se apoya sobre todo en los textos ignacianos del *Diario espiritual* (pp. 36-40, 55-56), en los cuales se experimenta al Señor como *Mediador*. Se nos ocurre sin embargo que no se debiera confundir la imagen ignaciana del *Mediador*, con la de un *medio* como cualquier otro, porque equivaldría a considerar la Humanidad de Cristo como *en sí*, y no como *asumida por la Persona del Verbo* (cfr. R. Guardini, *Das Wesen des Christentum*, Würzburg, 1953, pp. 35 ss., quien trata del sentido teológico de la *mediación*, que luego identifica con la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo). Y esta concepción más teológica de la Mediación de Cristo es la que se halla en los Ejercicios, desde el *Principio y Fundamento* hasta la *Contemplación para alcanzar amor* (entendidos ambos cristológicamente, cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961],

<sup>16</sup> K. Vl. Truhlar, *Christuserfahrung*, Herder, Roma, 1964, 163 págs.

pp. 3-6), y pasando por todas las meditaciones de los Ejercicios, que serían así, desde el principio al fin, una única y continuada experiencia de Cristo (véase lo que en esta misma netrega decimos, en unos *Apuntes para una teología —cristológica— del discernimiento de espíritus*, pp. 97-108). Por eso hemos comentado esta obra de Truhlar como parte de un *boletín* sobre Ejercicios espirituales, ya que consideramos tal obra como una excelente introducción a la *experiencia de Cristo* en los Ejercicios de S. Ignacio.

E. Przywara, en su breve estudio titulado *Humildad, Paciencia, Amor*<sup>17</sup>, que reúne dos artículos de revista (1940), y una conferencia radial (1959), ahonda en la significación filosófica de estas tres virtudes, para luego contrastarla con su *valoración teológica y cristiana*. Cada virtud es analizada desde el punto de vista de la filosofía clásica griega (Platón y Aristóteles), pero pasa luego a estudiarla en la Sagrada Escritura, y termina con los mejores autores espirituales (San Agustín, San Benito, S. Tomás de Aquino, San Ignacio, Santa Teresa del Niño Jesús) que le parecen constituir la tradición clásica del cristianismo. Para valorar este estudio, es necesario tener presente los estudios que Przywara realizó en *Deus semper maior* (1938) sobre las tres virtudes teológicas, las que vincula con la actitud ignaciana del *Principio y Fundamento* de los Ejercicios; así como los otros estudios del autor —que éste presenta en su prólogo— sobre la virtud en general; y, en cuanto al enfoque fundamental filosófico-teológico de Przywara, véase el comentario que hicimos en *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 300-302; o bien el comentario más amplio que se publica, como apéndice, en la traducción de su obra *Ignatianisch* —en español, *Teologúmeno español* (Guadarrama, Madrid, 1962)—. El autor ahora nos aporta valiosos elementos para una *teología de los Ejercicios* de S. Ignacio, en la línea de las tres virtudes indicadas en el título. En S. Ignacio, la *humildad* es una actitud central frente a Dios: se ve esto en las *Tres Maneras de humildad* o santidad, y en el cuarto punto para de la *Contemplación para alcanzar amor*, donde el amor divino, como *descenso*, constituye el modelo de la humildad cristiana, “*admirabile commercium*” que impulsa al alma a la imitación de Cristo. En la *paciencia*, relaciona la idea ignaciana de *servicio* y la *indiferencia* con esta virtud. La manifestación del amor en tres niveles: eros cósmico y místico, ágape y filia, representa la síntesis de la *humildad* y *paciencia*. Przywara se distingue por la profundidad de doctrina, y notable poder intuitivo. En la doctrina de las virtudes, al describir su esencia cristiana, adopta una forma tipológica y dialéctica del contraste. Sus estudios constituyen una estimable purificación conceptual de las virtudes cristianas, y manifiestan la influencia de Max Scheler en la elaboración de su pensamiento.

<sup>17</sup> E. Przywara, *Humildad, Paciencia, Amor*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 101 págs.

G. Mühlenbrock, bajo el título de *Acción hacia dentro*<sup>18</sup>, nos presenta un estudio teórico-práctico de los *Ejercicios*, en el que, teniendo en cuenta el valor pastoral de los llamados *retiros espirituales*, trata de que no se los confundan con los verdaderos *Ejercicios ignacianos*. El tema ya lo habíamos tratado con anterioridad en esta misma revista (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 [1959], pp. 273-281, donde dimos material para *retiros*, fijándonos sobre todo en el tema de la oración mental); y por eso juzgamos de sumo interés el trabajo que ahora comentamos. El autor, en una primera parte —la más teórica—, define los *elementos esenciales* de los *Ejercicios ignacianos* (aplicados a jóvenes); y en una segunda parte —más práctica— indica formas, preparación, temática, etc. En la tercera parte entra en el tema de los *retiros*, definiéndolos como una *práctica* aptísima para la juventud que (sin confundirla con la de los *Ejercicios*, ni cambiando éstos por aquellos) vale la pena fomentar: y por eso da consejos muy prácticos para su realización, en distintas formas y con distintas temáticas. Las partes siguientes, totalmente prácticas, ofrecen *material para las meditaciones* de los *Ejercicios*. Interesante la idea de *centrar* los *Ejercicios* en una única imagen que se va desarrollando, de modo que las meditaciones particulares se vayan como insertando en esa imagen de conjunto (pp. 68 ss.): esto puede ser tanto más necesario, cuanto que algunos grupos juveniles (los femeninos, por ejemplo) carecen de esa imagen fundamental que S. Ignacio usa en los *Ejercicios*, y que es la de una *historia de salvación* centrada en Cristo, y que se ha venido desarrollando desde toda la eternidad (Principio y Fundamento), y que se ha de interiorizar en la historia de cada ejercitante. Aunque, aun reconociendo esa carencia de *sentido histórico-salvífico* en muchos jóvenes, creemos más eficaz, a la vez que se dan los *Ejercicios* y en pláticas oportunas, tratar de hacérselo tener al ejercitante, en lugar de sustituirlo (siendo tan necesario ese sentido para entender la revelación) por otras imágenes. Por supuesto que las imágenes escogidas por el autor —como la de edificación de una casa— se hallan también en la revelación; pero nos parece mucho más profunda la que S. Ignacio expresamente usa en sus *Ejercicios*: misterio *escondido* en Dios (plan de salvación en el Principio y Fundamento), *contradicción* del misterio de iniquidad, y *reparación* del mismo (primera semana), *revelación plena* del misterio de Cristo (segunda a cuarta semana), y su contemplación *en uno mismo y en la Iglesia* (contemplación para alcanzar amor).

Hemos comentado más arriba, en un *boletín sobre espiritualidad laical*, la obra de varios autores —dirigida por G. Thils y K. Vl. Truhlar— titulada *Laïcs et Vie chrétienne parfaite*<sup>19</sup>. Y quisiéramos volver sobre ella

<sup>18</sup> G. Mühlenbrock, *Aktion nach innen*, Haus Altenberg, Düsseldorf, 1960, 139 págs.

<sup>19</sup> *Laïcs et Sainteté*, I: *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Herder, Roma, 1963, 275 págs.

en este *boletín* sobre los *Ejercicios de S. Ignacio*, para señalar algunas ideas típicamente ignacianas, y comentarlas brevemente. Indicaremos el lugar de los *Ejercicios*, y el comentario que nos suscita la lectura de la obra indicada.

*Anotación 20*: en ella, S. Ignacio pondera las ventajas de la *soledad*, la más completa posible, como condición esencial de los *Ejercicios* (*Ejercicios*, n. 20). Pues bien, Hausherr (o. c., pp. 35-36) indica que los monjes consideraban la *soledad* como uno de los medios esenciales para la perfección; pero no era la soledad un medio al alcance sólo de los mismos monjes, sino de cualquier cristiano, por el sólo hecho de tender a la perfección. Y por eso S. Juan Crisóstomo afirma que “las Sagradas Escrituras... quieren que todos los cristianos, aún los casados, lleven vida de *monjes*” (Migne, PG. 47, 373 a); mientras que S. Basilio afirma, en nombre del mismo Evangelio, que el eremitismo no es de todo cristiano. Según esto, hay una soledad (como sería la de los *Ejercicios*) necesaria para todo cristiano, laico o religioso o sacerdote, por el sólo hecho de tender a la perfección (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 538-541), mientras la soledad eremítica sólo es para los que tienen tal vocación. Y por eso S. Ignacio no considera esencial a los *Ejercicios* una soledad eremítica, sino que se contenta, para dar los verdaderos *Ejercicios*, con una soledad en medio de la vida cotidiana (*Anotación 19*, donde habla de dar los *Ejercicios*, completos y por su orden, a los que no pueden abandonar sus obligaciones diarias), que sería la soledad —de que hablan los Padres— necesaria para la perfección de todo cristiano, aun de los casados, y ocupados en los negocios seculares.

*Principio y Fundamento*: S. Ignacio parece poner, como fin del hombre, la salvación, pues dice que “el hombre se creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto *salvar su ánima*” (*Ejercicios*, n. 23). Si nos atenemos a la expresión ignaciana, parece supeditarse la gloria de Dios a la salvación del hombre (por razón de la expresión “mediante esto...”). Y además parece ponerse, como fin último, la salvación personal. Pues bien, Hausherr (o. c., pp. 37-38) observa que el término *salud*, en la tradición monástica, significa toda la *perfección* cristiana. Nosotros hemos separado demasiado *salvación* y *perfección*; y hemos hecho dos categorías de cristianos, los unos que se contentan con *salvarse* (evitando el pecado mortal), y los otros que quieren *santificarse* (buscando la mayor gloria de Dios). Pero los clásicos de la espiritualidad patristica (a los cuales sigue S. Ignacio, y cuyas expresiones usa en los *Ejercicios*) incluían la idea de la *perfección* en la idea de la *soteria*, según el sentido de esta palabra, que implica integridad, salud perfecta, inmunidad de todo defecto, o sea, sanidad radical de toda malicia, y *vida plena* del alma en Dios. Y por eso la salvación —o salud del alma— de que habla S. Ignacio, es la misma perfección que consiste en “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor”, y

que se ha de lograr a lo largo de todos los Ejercicios, no contentándose con evitar el pecado mortal o venial (Primera y Segunda manera de humildad), sino entregándose por entero al Señor (Tercera manera de humildad).

*Principio y Fundamento:* por el sitio en que se halla, y por las expresiones que contiene, parece que S. Ignacio lo concebía como un *acto de fe*, que debía provocar una *adhesión total* a la Persona divina (lo primero, en la parte del mismo que es principio y fundamento; y lo segundo, cuando S. Ignacio saca, como consecuencias del mismo, el equilibrio, la indiferencia y la generosidad). Pues bien Lyonnet (o. c. pp. 26-28) señala que la fe, en San Pablo y en San Juan, comprende, no sólo adhesión de la inteligencia a la verdad revelada, sino además adhesión de todo el ser a una Persona (Rom., III, 22; Gal., II, 16 etc.); y que, como la fe de Abraham, implica confianza, abandono, actitudes todas que se basan en la firmeza de Dios (es decir, en el plan inmovible que es la voluntad de Dios). De donde se sigue que, en las fuentes de la revelación —que lo son de la vida espiritual— la fe es una entrega total, sumisión, obediencia, como actitud única de la creatura frente a su creador.

*Principio y Fundamento:* el texto ignaciano incluye una serie de *ilaciones* (“de donde se sigue... por lo cual es menester... en tal manera... y por consiguiente en todo lo demás”, Ejercicios n. 23); y tales ilaciones expresan una necesidad, no meramente lógica, sino de fe. Häring, al hacer una teología bíblica del llamado a la perfección, expresa ese llamado como una *ley de gracia, ley de fe y ley de libertad* (o. c., pp. 124-134), que pueden ayudarnos a darle su verdadero valor sobrenatural a las ya mencionadas *ilaciones* ignacianas. Sobre todo puede ayudarnos para ello la expresión de la *ley de libertad*: “por la libertad de los hijos de Dios, el verdadero servidor de Cristo —cual lo describe el *Principio y Fundamento* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 41-42)— renuncia a todas esas otras libertades en sí indiferentes, cuando en una circunstancia concreta podrían impedir que reine el amor de Cristo... Quien se contenta con mantenerse dentro de los límites de las leyes universales, demuestra que no se ha entregado todavía a Dios, y que no se deja conducir verdaderamente por el Espíritu de Dios, ni conoce todavía la ley de Cristo...” (o. c., pp. 129-130). Diríamos pues que el *Principio y Fundamento* es la *ley perfecta* que libera del *legalismo*, y nos entrega al *Espíritu de libertad*. O como dice Hausherr (o. c., p. 8), es la *lógica de la fe y de la esperanza*, y no un deber como cualquier otro, o una generosidad gratuita.

*Rey Eternal:* esta contemplación (o parábola del Rey temporal, que ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal, Ejercicios, nn. 91 ss.) tiene una situación muy original en el libro de los Ejercicios, pues resume toda la *Primera semana*, e introduce en la *Segunda semana* (cfr. *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, en esta misma entrega de la revista, pp. 97-98). Y, por tanto, implica a la vez una *renuncia a Sa-*

*tanás* por una parte, y por la otra una *sumisión a Cristo*. Pues bien, Hausherr (o. c., pp. 54-55) estudiando, en la tradición monástica, la profesión, observa que consistía en “*renunciar a Satanás y entregarse a Cristo* —literalmente, apartarse del partido de Satanás, y ponerse de parte de Cristo—, declarar la guerra al príncipe de este mundo y tomar partido por el Reino de Dios y por su jefe Jesucristo...”. Pero en toda esta concepción de la profesión de perfección hay algo más que notar; y es que no se la consideraba como algo exclusivo del monje, sino como una consecuencia lógica del primer bautismo y por tanto propio de cualquier cristiano que quisiera ser consecuente consigo mismo y, en este sentido, se consideraba a la profesión monástica como un *segundo bautismo* (o. c., pp. 88-94), al que podían y debían aspirar todos los cristianos, porque tal profesión de perfección no era sino “una manera de actualizar el dinamismo de crecimiento espiritual que el bautismo sacramental había sembrado en el alma del bautizado (ibid., p. 89). Y por eso la oblación “de mayor estima y mayor momento” con que S. Ignacio cierra la Contemplación del *Rey Eternal* (Ejercicios, nn. 97-98), no es exclusiva del religioso, sino propia de todo cristiano. Y esta es la interpretación tradicional de esta oblación, que se ha sintetizado en el *Directorio oficial* de los Ejercicios, el cual afirma que esta contemplación —como la de las *Dos Banderas*— se puede dar también a los que no van a hacer elección —y, por tanto, también a los que no escogen vida religiosa— (cfr. MHSI *Directoria*, Doc. 33-34-43 n. 149, p. 671).

*Dos Banderas:* tal cual se halla esta contemplación en los Ejercicios, parece no dar lugar a una tercera opción; de modo que el cristiano, o bien sigue los criterios de Satanás, o bien sigue los de Cristo. Y esto es lo que indica Hausherr (o. c., pp. 39 ss.) al presentar la clásica teoría de los *dos caminos* —el de salvación y el de condenación— ante los cuales se halla todo cristiano. El punto de partida del único camino de salvación, es el bautismo (ibid., p. 72); y lo único que diferencia al cristiano común del religioso, son las respectivas *virtudes somáticas*, ya que las *virtudes espirituales* —que son las que importan— son las mismas para ambos (ibid., p. 77). Y en esta forma hay que entender la distinción que hace S. Ignacio, en todas las oblaciones y coloquios más importantes, entre *pobreza actual* y *espiritual* (Ejercicios, nn. 98, 147, 157), y entre *dejar en afecto* y *dejar en efecto* (Ejercicios, nn. 154-155). “Una muy antigua y universal tradición dice con mucha precisión que hay virtudes *del alma* y virtudes *del cuerpo, psíquicas* y *somáticas*; de modo que estas últimas no debieran llamarse propiamente virtudes u obras, porque más que obras son *instrumentos de virtud* o *medios externos* para adquirir la virtud. Casiano ha transmitido con fidelidad al Occidente esta doctrina de sus maestros orientales (Casiano, *Collatio* I, cap. 7), y S. Tomás ha adoptado la misma doctrina...” (o. c., p. 38).

La *Contemplación para alcanzar el amor* tiene, en los Ejercicios, un

doble papel: por una parte es la *confirmación* ideal de todo lo que se ha hecho durante los Ejercicios (cfr. *Apuntes para una teología de los Ejercicios*, en esta misma entrega de la revista, pp. 102 y 122); y por la otra parte es una introducción a la vida de acción —o de *contemplación en la acción*— que el ejercitante comenzará, una vez terminados sus días de soledad. Pues bien, Truhlar señala la importancia que la *experiencia de Dios* tiene para la acción temporal en el mundo (o. c., pp. 267-270): en tal experiencia, Dios no se halla tanto como objeto, sino como *horizonte* más allá de todo objeto concreto; presente como una luz que, sin ser objeto, ilumina todos los objetos que se experimentan en la vida cotidiana... y sobre todo presente en las mociones que Dios provoca en el cristiano; y por eso la importancia que tiene el discernimiento de espíritus en la misma vida de acción, para saber cuándo un consejo *obliga a uno* en particular, aunque *para todos los demás sea sólo un consejo*". Porque, como muy bien señala Truhlar (o. c., pp. 173-174), sólo por el discernimiento de espíritus puede un cristiano común —que no está bajo la obediencia de un superior que decida por él, o bajo una regla que decide de antemano muchos casos dudosos—, saber qué le pide el Señor: véase la explicación que el mismo autor da de *los consejos* y de *su necesidad* —no en general, pero si *en particular*— para la vida cristiana perfecta (o. c., pp. 169 ss.), y que nos recuerda la teoría de los *imperativos* de K. Rahner, que comentamos al comienzo de este *boletín*.

## FICHERO DE REVISTAS

Esta sección registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispano y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.

Y lo mismo hace, por razones de vecindad intelectual, con respecto a las publicaciones periódicas de Norteamérica, de habla inglesa.

En cuanto a las publicaciones europeas y afro-asiáticas, hace una selección muy ajustada de lo más importante que en cada tema se ha publicado.

Presentamos este material en dos partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en las primeras entregas del año.
2. **Fichero de Teología**, en las últimas entregas del año.

## SIGLAS DE REVISTAS

- AA = Anthologica Annu. Roma.  
 AAg = Archivo Agustiniانو. Valladolid.  
 ACFS = Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Granada.  
 ACME = Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale. Milano.  
 AF = Archivio di filosofia. Roma.  
 AFrH = Archivum Franciscanum Historicum. Firenze.  
 AFT = Anales de la Facultad de Teología. Santiago de Chile.  
 AgSoc = Aggiornamenti sociali. Milano.  
 AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.  
 AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.  
 AIA = Archivo Iberoamericano. Madrid.  
 AIDS = Arquivos do Instituto de direito. São Paulo.  
 AIIP = Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas. San Luis (Argentina).  
 AIAnd = Al-Andalus. Madrid-Granada.  
 AIsT = Alma Studies. California.  
 Alv = Alvernia. México.  
 ALw = Archiv für Liturgie-wissenschaft. Am = América. New York.  
 AmCl = L'Ami du Clergé. Paris.  
 An = Anima. Freiburg. Schweiz.  
 AnBol = Analecta Bollandiana. Bruxelles.  
 AnC = Analecta Colasantiana. Madrid.  
 Ang = Angelicum. Roma.  
 Ann = Annales. Paris.  
 Anth = Anthropos. Freiburg.  
 Anton = Antonianum. Roma.  
 Apol = Apollinaris. Roma.  
 AOr = L'anneau d'Or. Paris.
- Aph = Archives de Philosophie. Paris.  
 Arb = Arbor. Madrid.  
 At = Atenas. Madrid.  
 ATG = Archivo Teológico Granadino. Granada.  
 Atl = Atlántida. Madrid.  
 AUCE = Anales de la Universidad Central del Ecuador. Quito.  
 AUCH = Anales de la Universidad de Chile. Santiago.  
 AUCV = Anales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.  
 AUCVal = Anales de la Universidad Católica de Valparaíso. Chile.  
 Aug = Augustinus. Madrid.  
 AugL = Augustiniana. Lovanii.  
 Augustin = Augustinianum. Roma.  
 AUSD = Anales de la Universidad de Santo Domingo. St. Domingo.  
 BC = Bellarmine Commentary. Heythrop.  
 BCJC = Bulletin du Centre Saint Jean-Baptiste. Paris.  
 BFCL = Bulletin des Facultés catholiques de Lyon. Lyon.  
 Bib = Biblica. Roma.  
 BIDC = Boletín del Instituto de Derecho Comparado. Ecuador.  
 Bijdr = Bijdragen. Leuven.  
 BIRA = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Perú.  
 Bo = Bolívar. Bogotá.  
 BoEPo = Boletín de Estudios políticos. Mendoza.  
 BoMenEst = Boletín Mensual de Estadística. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires.  
 Bro = Broteria. Lisboa.  
 BRyL = Bulletin of the J. Rylands Library. Manchester.