

- SIEGMUND G., *Die Bedeutung des psychologischen Versuches für Religionspsychologie*. Philos. Jahrbuch., 3-4 (1942), pp. 389-415. (mét. cuestionarios, y mét. escuela de Würzburg).
- STAEBLIN D., *Experimentelle Untersuchungen über Sprach und Religionspsychologie*. Archiv. f. Religionspsych., 2 (1914), pp. 117-184.
- STRATON G. M., *Psychology of religious life*. Allen, London, 1911.
- THOULESS R. H., *The methode and problems of the psychology of religion*. (en "Religionspsychologie", Veröffentlichungen des Wiener religionspsychologische Forschungs-Institutes. Heft 2, pp. 101-110).
- TRAUE G. U. E., *Religionspädagogik auf religionspsychologische Grundlegungen*. Bertelsmann, Gütersloh, 1922. (Sobre los métodos de Roos, Delitsch, Fischer, James, Wundt, Oesterreich, Wobbermin, etc.).
- WECKESSER A., *Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religions und Religionswissenschaft*. A. Gräff, Karlsruhe, 1928.
- WELDORF A. T., *An attempt at an experimental approach to the psychology of religion*. British Jour. of Psych., 36 (1946), pp. 55-73.
- WIDGERY M. A. G., *The comparative study of religion*. A systematic survey. Williams and Norgate, London, 1923. (Psic. analítica de la R.).
- WIELANDT R., *Die Mitarbeit des praktischen Theologen and der Religionspsychologie*. Archiv. f. Religionspsych., 1 (1914), p. 197.
- WOBBERMIN G., *Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*. Hinrichs, Leipzig, 1913.
- WUNDERLE G., *Aufgaben und Methode der moderne Religionspsychologie*. "Christlichen Schule", Eichstädt, 1915.
- *Die differentielle Psychologie und ihre Bedeutung für die Religionsethnologie*. (en "Semaine Internationale d'Ethnologie Rel.", IV Sess., (1925), pp. 90-102).
- *Compiti e metodi della moderna psicologia della religione*. Riv. di Filos. Neosc., 1-2-3 (1914).

(continuará)

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

BILAN DU MONDE. *Encyclopédie Catholique du Monde Chrétien*, vol. I (407 págs.). Casterman, Paris-Tournai, 1958.

Nacida de la colaboración de varias instituciones, esta obra sencilla y original cumple con una misión que el desarrollo de las organizaciones internacionales hacía cada vez más perentoria.

Según la idea de los directores de la Colección *Eglise Vivante*, se trataba de presentar de un modo adecuado una especie de anuario del mundo católico. Pero hablar de la Iglesia sin hablar del mundo es imposible. De ahí la necesidad de considerar la "presencia de la Iglesia en el mundo bajo un triple aspecto o en tres niveles": nivel del universo, nivel de los grupos geográfico-culturales, nivel de cada país del mundo.

Los dos primeros están comprendidos en el primer tomo que acaba de aparecer, quedando reservada al segundo tomo la presentación de cada país.

Cada parte comprende dos secciones: estado social y cultural, y presencia de la Iglesia. Así es como el deseo de un anuario del mundo católico se convirtió en una pequeña enciclopedia que, superando al anuario, tiene las ventajas de una enciclopedia.

La dirección de la obra fué confiada al Abbé François Houtart, director del *Centre de recherches socio-religieuses* de Bruselas, a quien se debe atribuir el éxito de esta iniciativa, pues gracias a sus conocimientos en el campo de las investigaciones sociales, y al entusiasmo ilimitado que sabe comunicar a los colaboradores, se pudo lograr el esfuerzo de una síntesis que siendo vasta y completa tiene el mérito de no dejar de ser síntesis.

En efecto es sorprendente constatar que la obra presenta los datos más completos sobre situación demográfica, económica, educacional, política, profesional y religiosa en general. En lo referente a la vida pujante de la Iglesia se reseñan las Universidades y Facultades de Teología, los Centros de Oración, las Ordenes y Congregaciones religiosas, los diferentes ritos litúrgicos, la acción del laicado y de las organizaciones internacionales católicas, las Misiones y el movimiento ecuménico.

Hemos de señalar además el *sentido práctico* con que ha sido encarada la obra. En primer lugar, la referencia a las fuentes puede servir de guía para los que desean una mayor noticia del tema o instituciones de que se trata. Además, es posible encontrar las direcciones y teléfonos de un sinnúmero de organizaciones internacionales, casas religiosas, Universidades, Centros de Estudio, etc. Por fin, los gráficos y una adecuada distribución tipográfica facilitan la lectura y ayudan a encontrar rápidamente los puntos más salientes.

Para terminar queremos señalar solamente una omisión que deseamos pueda ser reparada en futuras ediciones. Nos referimos al hecho de que los artículos apa-

recen sin firma. Para algunos temas es muy importante saber qué autoridad atribuirle, lo cual no es posible sin conocer al autor.

Aunque sea un lugar común decir que no debiera faltar en ninguna biblioteca, no podemos menos que repetirlo, pues estamos seguros que para numerosas instituciones será de una gran ayuda.

V. Pellegrini, S. I.

KARL KERÉNYI, *Die Heroen der Griechen*. (473 págs.). Rhein Verlag, Zürich, 1958.

Conocido por sus estudios sobre la religión antigua, *Die Antike Religion* (1940), sobre todo de los griegos; y por sus estudios, en colaboración Jung, sobre la mitología antigua *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941-1951), Kerényi continúa y completa su obra anterior, ya clásica, *Mythologie der Griechen* (1951), en la que hacía la historia de los dioses, con ésta que es una historia de los héroes.

La intención de Kerényi es un humanismo abierto siempre a nuevos descubrimientos en el futuro, precisamente porque busca, en toda la historia del hombre —también en la que éstos hacen de los dioses y de los héroes— lo profundo del hombre, sus *arquetipos*.

Otros críticos han notado que en Kerényi, además de la extraordinaria erudición histórica, doblemente documentada en relatos primitivos y en imágenes (véase, en esta obra, la última parte, con ochenta reproducciones fotográficas y su peculiar introducción, pp. 439-444), se nota la presencia operante de un punto de vista, el de Jung y su teoría de los *arquetipos* (cfr. A. THIRY, *Jung et la religion*, NRTh., 79 (1957), pp. 248-276), que se traduce en una cierta interpretación parcial de todos esos documentos de primera mano (cfr. RSPT., 36 (1952), pp. 110-111, *St. der Z.*, 152 (1953), p. 473, *Journ. de Psych.*, 52 (1955), p. 417, *Rev. Th.*, 57 (1957), p. 752, *Schol.*, 32 (1957), pp. 448-449).

El método Kerényi en la historia de las religiones, como él mismo lo describe en su obra *Umgang mit Göttlichen* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955), implica algo que se le escapa a un historiador de otros hechos humanos: el sentido de su objeto, que es un algo que lo autentifica; una relación especial —de respeto— frente a lo divino, que no se encuentra, por ejemplo, en el arte, a pesar de la semejanza del rito religioso con el drama (cfr. RSPT., 41 (1957), pp. 641-644, donde se resume este interesante estudio metodológico de Kerényi, citándose un estudio paralelo de K. BELLON, *Unité et pluralité des religions*, Eph. Th. Low., 33 (1957), pp. 5-35). Interesante el lugar que, al exponer aquí Kerényi su método, atribuye al poeta, como complemento del historiador (véase la dedicatoria de la obra, escrita con este espíritu). En realidad, Kerényi trata aquí de fundamentar el *status científico* de la mitología, o sea el derecho que ésta tendría para constituirse en ciencia del espíritu humano, a la par que la creencia, la filosofía y la teología; pero, al hacerlo tal vez separa demasiado a su objeto —lo divino— de lo que le daría consistencia extrahumana, o sea realismo en sí, como lo exige la misma noción de Dios. Nuevamente en el caso de Kerényi, cuya sinceridad intelectual es innegable, el hombre religioso se ha adelantado al poeta y al filósofo; y al darse cuenta

de ello, se contenta con buscar la ayuda —precaria— del poeta, siendo así que la que más necesita es la del filósofo. Tal vez se deba también a la separación que, en otras dos de sus obras, había establecido entre el mito y la religión (cfr. *Wort und Wahrheit*, 7 (1952), pp. 860-861).

* * *

He aquí, para terminar, una somera descripción del libro, ocasión de nuestro juicio: impecablemente presentado, se cierra con las *genealogías de los héroes estudiados*, con la referencia a los capítulos donde se los estudia (pp. 389-405), y la lista de los reyes, hasta la guerra de Troya (p. 406). Siguen las *fuentes*, con sus siglas (p. 411-414), y las *notas* al texto (pp. 415-436). Siguen las *imágenes* (son ochenta, con una introducción especial para justificar su uso, complementario al de los relatos). Por fin, el *índice* de nombres propios (pp. 445-458), y geográficos, temáticos y de cosas (pp. 458-473).

Después del primer libro, dedicado a varios héroes, el segundo libro está enteramente consagrado a Hércules; y el tercer libro, llega hasta el final de la guerra de Troya. Las *imágenes*, que siguen el mismo plan, son como variaciones (p. 439) sobre los mismos temas del texto.

M. A. Fiorito, S. I.

ERANOS-JAHRBUCH, 1955, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge*; 1956, *Der Mensch und das Schöpferische*; 1957, *Mensch und Sinn*. (518, 526 y 525 págs.). Rhein Verlag, Zürich.

El primer volumen tiene la peculiaridad de celebrar intelectualmente el octogésimo aniversario del nacimiento de Jung, mientras el último se caracteriza por ser el vigésimo quinto de esta publicación, fruto de las reuniones anuales de Ascona (Suiza): el prólogo de la editora Olga Fröbe-Kapteyn, resume la tarea de esos veinticinco años, explicitando el ideal de esta obra —el *humanismo*—, así como la actitud constante —de *búsqueda*— de sus colaboradores ordinarios.

Es indudable que esta actitud de *búsqueda* constante es la única que cuadra al hombre que todavía no ha encontrado la fe que aporta la revelación: ya Santo Tomás decía que, sin revelación, pocos, con gran dificultad, y no sin errores, llegan a la verdad (I, q. 1, a. 1, c.: en este sitio, Santo Tomás se refiere, no a cualquier verdad, sino a la verdad acerca de Dios; pero éste es precisamente el caso de estos autores, cuya inquietud peculiar, siguiendo a Jung, es evidentemente religiosa); y, por tanto, quien no ha llegado a ella, debe seguir buscando a pesar de los errores que vaya cometiendo (o precisamente por ellos), superando siempre el temor de no llegar a ser nunca uno de esos pocos felices poseedores de la verdad.

Olga Fröbe-Kapteyn, en el mismo prólogo, pondera la *libertad de espíritu* que esta actitud de vanguardia presupone: nosotros, que experimentamos una libertad más perfecta (servire Deo, regnare est), debemos tolerar —en el sentido positivo de este término, como lo explica A. HARTMANN, *Toleranz und christliche Glaube*, (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1957), pp. 112-113), el ejercicio de esta libertad todavía imperfec-

ta —imperfecta porque no se ejercita en la sola verdad, que es su objeto pleno, sino en su búsqueda— porque, para estos buscadores de buena voluntad, es el único camino que los puede llevar a la verdad que los hará libres del todo.

* * *

E. Neumann, interpreta tres aspectos profundos —en el sentido de Jung— del hombre moderno: su búsqueda de la unidad primordial, por sobre las dualidades derivadas (1955, pp. 11-54); su búsqueda de la experiencia fundamental de unidad en el cosmos (1956, pp. 11-58); y su situación de no poder decir *amén a sí mismo*, por falta de un arquetipo, el propio del Dios de la Biblia que dijo: “Yo soy el que soy” (1957, pp. 11-55).

H. Corbin presenta tres estudios especializados sobre la espiritualidad musulmana. El último de éstos, estudia un problema común al judaísmo, al cristianismo, y a los musulmanes, por ser pueblos de un libro: el problema de la hermenéutica o interpretación de su sentido, como dependiente del problema del hombre que lo interpreta (1957, pp. 57-187). Para un estudio comparado de las religiones reveladas, este escrito aporta muchos datos; a través de los cuales el autor pretende, además, algo más importante, que sería mostrar la afinidad espiritual de todas estas religiones positivas (ibidem, p. 172), y ayudar a su convivencia. Como decíamos al principio, también aquí nosotros sabemos —por revelación— algo más que el autor, porque nuestra fe no sólo nos habla de “un solo rebaño y un solo pastor”, sino que además nos dice quién es ese pastor y cuál es su verdadero rebaño.

A. Portmann trata tres aspectos de la biología moderna: el viviente en su ambiente, sobre todo el familiar y el social (1955, pp. 485-506); la vida —también la animal— en relación con la luz (1956, pp. 477-503); y la explicación del sentido —tema de todo el tercer volumen que comentamos— como problema biológico (1957, pp. 477-510).

E. Benz trata temas teológicos: el de las penas eternas del infierno, que no les resultan simpáticas, siguiendo la línea origenista, que modernamente representaba Berdiaeff (1955, pp. 133-197); y el del espíritu, siguiendo a Joaquín de Fiore y vinculándolo con Montano y Tertuliano (1956, pp. 285-355). Como se ve, el autor tiene, en sus estudios histórico-críticos, más preferencia por las herejías, que por la doctrina oficial: tal vez, en el fondo, más bien por cierta *alergia* al carácter oficial —dogmático— de ésta última, que por conocimiento especulativo de la misma.

G. Scholem toca el tema especulativo del judaísmo: el de la metempsícosis, como concepción mística (1955, pp. 55-118); el de la creación de la nada (1956, pp. 87-119); y el de la mística, sobre todo en el llamado *casidismo*, en sus relaciones con la autoridad (1957, pp. 243-278); o sea, el doble aspecto —revolucionario y conservador— de la mística, y el apoyo que presta la autoridad. Estos dos últimos estudios, como el ya citado de Corbin, pueden interesar a la historia comparada del judaísmo, cristianismo, e islamismo.

Los estudios de otros especialistas, como Reinhardt (sobre Prometeo y Eurípides), Massignon (sobre la compasión en la experiencia musulmana), Elliade (sobre el mito, y sobre la experiencia de la ley interior), etc. tendrían igual derecho a ser mencionados en esta rápida reseña; pero queremos ya terminarla mencionando únicamente

el estudio de W. R. Corti, sobre la Academia de Platón y su relación con las universidades medievales y modernas (1957, pp. 387-413). Respecto al medioevo, y a su representante —a nuestro juicio— más característico, que es Santo Tomás, el estudio de Corti debiera ser integrado en otros más especializados sobre el platonismo de Santo Tomás; por ejemplo, H. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, Nijhoff, La Haya, 1956 (cfr. Rev. Thom., (1957), pp. 587-591). Tal vez la cita que Corti toma de un historiador medieval (ibidem, p. 410, nota 13) no sea la última palabra en un tema tan difícil como el de las relaciones del cristianismo con la filosofía: quizás su solución dependa de una concepción exacta de la verdadera *libertad del espíritu humano* (de la que habla también Corti, al fin de su trabajo, p. 413); concepción de la cual algo insinuamos al principio de este comentario.

La presentación editorial es inmejorable: *Eranos-Jahrbuch* ha celebrado dignamente sus 25 años de trabajo científico en común, en busca de una verdad que no se entrega *por entero* sino a quien hace un acto de fe en quien está más allá de toda búsqueda meramente científica.

M. A. Fiorito, S. I.

BERNHARD SCHULTZE, *Wissarion G. Belinskij*, (219 págs.). Pustet, München, 1958.

El autor es conocido por sus trabajos en la cátedra, y por sus publicaciones sobre la actitud, respecto del cristianismo, de los pensadores rusos precursores de la revolución comunista. El título de su obra anterior *Pensatori russi di fronte a Cristo* (Mazza, Firenze, 1947-1949, tres volúmenes) que, en parte, provenía de sus artículos sobre el tema en *Civiltà Cattolica* (1944-1944), y que luego, retocada, fué publicada en alemán, *Russische Denker, ihre Stellung zu Christ, Kirche und Papsttum* (Herder, Wien, 1950; cfr. Zeitsch. f. kath. Theol., 73 (1951), pp. 116-117, con un buen resumen). manifestaba ya la intención del autor: buscar, en las raíces históricas del actual comunismo ateo, sus contactos con la religión, y hasta con el cristianismo. Lo novedoso de este estudio era que se fijaba en los pensadores rusos (25 filósofos, novelistas, publicistas y científicos) y no directamente en teólogos (acerca de estos, cfr. Zeitsch. f. kath. Theol., 77 (1955), pp. 257-300). Y su utilidad, el ofrecer a los especialistas un aspecto olvidado del pensamiento ruso; y, al gran público, una buena introducción (la mejor, hasta entonces) a dicho pensamiento, aunque limitada al tema explícito del cristianismo (acerca del tema social, cfr. Zeitsch. f. kath. Theol., 73 (1951), pp. 385-423).

Lo interesante de ese estudio fué también el eco que encontró en la misma Rusia: por supuesto, bajo la forma de críticas, porque el pensamiento militante actual de Rusia no podía ver impasible que le descubrieran vínculos subterráneos con el espíritu religioso romano. Estas críticas se concretaron en dos formas fundamentales: o bien el pensador ruso que tenía contactos innegables con el cristianismo, no era precursor del comunismo sino aliado del occidente burgués (Berdiaef, Bulgakov, y otros); o bien el pensador ruso oficialmente reconocido como puro en su doctrina revolucionaria (como por ejemplo Belinskij), no tenía absolutamente ningún matiz religioso (cfr. B. SCHULTZE, *Un saggio di critica sovietica*, Civ. Catt.,

107-II (1956), pp. 179-184). En ambos casos, pues, Schultze habría procedido con mala fe y sin espíritu científico (sic.).

Pues bien, la actual obra que comentamos, de Schultze, podría considerarse como la respuesta, a la vez sincera y científica, a esas críticas militantes: como prueba de la sinceridad de su búsqueda, Schultze no se atreve a concluir nada, ni positiva ni negativamente, acerca del ateísmo o de la religiosidad de Belinskij; y, en cuanto al método científico, ha agotado las posibilidades de un estudio serio del mencionado autor ruso, aportando todos los datos diseminados en la vida y en las doctrinas de este autor.

* * *

El prefacio indica la importancia que Belinskij ocupa en el tema preferido, de Schultze, la religiosidad del pensamiento ruso: en primer lugar, porque su nombre nos sale al paso de continuo en la lectura de los pensadores rusos estrictamente religiosos; y, en segundo lugar, porque Belinskij es citado como la prueba de que, así como la religiosidad es una de las características de otros pensamientos, la areligiosidad lo sería del pensamiento ruso. El autor nos dice, además, que tenía en vista un estudio más vasto sobre las raíces (¿religiosas?) del ateísmo ruso actual, y que ya había publicado trozos sobre Bucanin (prefacio, p. 9); pero la actualidad de Belinskij (su jubileo acaba de ser oficialmente celebrado en Rusia, en 1948), y la complejidad de su personalidad, lo han obligado a consagrarle esa obra especial.

Esta obra de Schultze tiene el interés humano de presentarnos la tremenda lucha religiosa de un hombre consigo mismo, que no llega a afirmar a Dios, pero tampoco puede negarlo definitivamente.

Este estudio está dividido en dos partes, que no son tanto vida y doctrina, sino *vida* y *problemática*; formando ambas una unidad existencial, característica en Belinskij.

La introducción nos sitúa a Belinskij en la corriente rusa occidentalista (distinta de la eslavófila, cfr. Zeitsch. f. kath. Theol., 73 (1951), pp. 385-386). Y nos hace ver que, aunque su jubileo fué celebrado en la Rusia oficial con una serie de estudios sobre sus aspectos literarios, estéticos, sociales, y hasta filosóficos, nadie —por supuesto— estudió entonces el aspecto religioso de Belinskij, siendo así que éste radica en lo más profundo de todo hombre, y es la condición *sine qua non* de un pensador de valor (cfr. Civ. Catt., 107-II (1956), p. 183 ss.). Además, en el caso de Belinskij, su religiosidad ha sido de lo más discutida en su tiempo: quienes mejor creían conocerlo, desde Pypin hasta Lenin, daban al respecto juicios contradictorios (introducción, pp. 12-28). Todo esto justifica el interés del actual trabajo de Belinskij.

Las fuentes de este estudio están indicadas al final (pp. 211-213), junto con la *bibliografía* de los estudios sobre Belinskij (pp. 213-214); sobre las limitaciones de esas fuentes, algo nos dice el autor en su prefacio (p. 9).

Un *índice* de nombres propios, y a la vez —muy selecto— de temas, cierra esta obra, que forma parte de una nueva colección *Sammlung Wissenschaft und Gegenwart*, cuyo objetivo —puramente científico, y nada polémico— es el estudio de problemas que preocupan en común a diversas corrientes del pensamiento actual.

M. A. Fiorito, S. I.

MAURICE NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. (272 págs.). Aubier, París, 1958.

Reedición de una obra anterior (Aubier, París, 1946), integrada ahora en una filosofía de la persona (como lo expresa el añadido al antiguo título), en la línea del personalismo, en un esfuerzo de síntesis personal (cfr. Encyclopedie Française, t. 19, *Le personalisme*).

Un crítico de esta nueva edición replantea una pregunta, hecha con ocasión de la anterior: una filosofía tan personalista de la persona, ¿podrá desembocar alguna vez en una filosofía del ser en cuanto tal?; ¿no sucederá más bien que, al separar demasiado la persona humana de las cosas que la rodean, no pueda nunca llegar al ser común de persona y cosas? (cfr. J. DEFEVER, NRT., 80 (1958), pp. 1126-1127).

Otro crítico cree que Nedoncelle, como lo confiesa en el título de este libro, está todavía *en camino hacia*... y que va bien encaminado; porque sus análisis sobre el amor tendrían que desembocar en la evidencia de la realidad del ser cuyo nombre es Amor; y porque su fe en Cristo está insinuada en sus páginas, aunque no suficientemente explicitada (cfr. A. HAYEN, Rev. Phil. Louv., 56 (1958), pp. 328-332).

Estas críticas se sitúan en el mismo plano metafísico, realista, del autor; pero cabría todavía situarse en otro plano más profundo y trascendental. Es un defecto de la historia de la filosofía moderna (sobre todo dentro del tomismo, a partir de E. GILSON, *Etre et Essence*), el haber acentuado la distinción entre lo *óntico* (metafísico, existencial) y lo *lógico* (dialéctico y esencializante), dejando lo más importante, que es lo *ontológico*. La consecuencia ha sido que, por alergia a lo *lógico*, o se ha *desencionalizado* lo existencial (existencialismo extremo), o se ha *realizado demasiado* lo metafísico, impidiéndole el desembocar en lo *ontológico*. Porque tres serían las tendencias fundamentales de la filosofía: la *lógica*, la *óntica* y la *ontológica*; y si hasta hoy a prevalecido, sobre todo en la filosofía cristiana, la tendencia *óntica* (que es necesariamente teológica), hay tales atisbos de la tendencia *ontológica*, sobre todo entre los no escolásticos, que no convendría dejarse encerrar exclusivamente en una tendencia —ni siquiera en la metafísica *óntica*, como lo hace Nedoncelle— para no perder, del todo, contacto con las otras tendencias. Y si hubiera que optar por una de ellas, mejor sería aceptar plenamente el punto de vista *ontológico*, que es menos exclusivista, porque es menos extremista (cfr. S. THOMAS, *De Ente et Essentia*, cap. III, edic. Roland-Gosselin: "Triplex est status naturae...". Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 304-305). Y, en ciertos momentos de mayor profundidad fenomenológica, este punto de vista *ontológico* se nota en el mismo Nedoncelle: por ejemplo, cuando trata de definir, en concreto, qué sea la reciprocidad de las conciencias, el amor en cuanto tal (pp. 244-245).

En cuanto al tema peculiar del autor, el *personalismo*, hay que felicitar que Nedoncelle lo haya abordado tan directamente (en especial, en la conclusión, pp. 235-269), porque el personalismo necesitaba de alguien que concretara más sus intenciones fundamentales. Y Nedoncelle lo ha intentado con bastante acierto: la conclusión está llena de sugerentes precisiones, como cuando explica el sentido de la prueba

personalista de la existencia de Dios, que, comparada con la prueba tradicional cosmológica (pp. 251-252), resulta todavía tradicional (al menos según la interpretación, que nos parece acertada, de J. WELTE, en *Foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas*, Desclée, Brugges, 1958, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 314).

Hay algo, sin embargo, que todavía no satisface en este personalismo: su espiritualismo exagerado que concibe el mundo como un obstáculo, una absurdidad o una distracción (pp. 254-255). Nos resulta más equilibrado otro personalismo más humano (el llamado antropológico, en el sentido filosófico del término) característico del personalismo alemán. En el personalismo francés, echamos pues de menos una visión más cósmica, que no por eso deje de ser personalista; y más optimista respecto de la obra total de Dios. Tal vez los autores de esta corriente confunden demasiado la creación material de Dios, con la técnica humana del hombre: ésta puede ser una despersonalización (p. 255), no aquella; porque "el hombre ha sido creado para . . . servir a Dios; y todas las demás cosas . . . para que lo ayuden . . .", como dice San Ignacio en el Principio y Fundamento de sus Ejercicios Espirituales.

Sin embargo, no faltan en Nedoncelle atisbos de esto que echamos de menos en el personalismo francés: véase lo que dice él mismo del valor que puede tener la naturaleza y la sociedad (p. 268). Pero son sólo atisbos de esta cosmovisión humana de toda la creación de Dios, mientras que otros personalismos, como decíamos, ya han superado esas limitaciones. Como por ejemplo, VON BALTHAZAR, en *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Desclée, Brugges, 1958, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 309-310); así como la obra colectiva *Der Mensch in seiner Welt*, Herder, Freiburg 1956 (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 288-290); así como en teología, toda la original obra de K. Rahner (cfr. *Theologie des Todes*, Herder, Freiburg, 1958, cuando nos habla de la muerte como de una apertura de la persona al cosmos material).

M. A. Fiorito, S. I.

WALTER BRÜNING, *Los rasgos fundamentales de la antropología filosófica actual y sus presuposiciones históricas*. (230 págs.) Universidad de Córdoba (Argentina), Facultad de filosofía, 1957.

El balance de la antropología filosófica actual, que presenta Brüning, ha sido preparado por varios trabajos anteriores publicados en revistas españolas y alemanas, entre los cuales debemos recordar especialmente *Los tipos fundamentales de la antropología filosófica actual*, Arbor, 107 (1954), Madrid; y *Die Grunddimensionen des heutigen anthropologischen philosophierens*, Studium Generale (IX, 8) 1956. Heidelberg, Alemania. Se trata, por consiguiente, de una síntesis cuya inteligencia y, aún en buena parte su misma fundamentación, no siempre explicitada en este trabajo, debe ser buscada en otros estudios anteriores. En realidad, la visión de la antropología filosófica actual se halla encuadrada por el autor dentro de ciertos tipos fundamentales, en los cuales trata de catalogar las diversas manifestaciones, los diversos esquemas o concepciones del hombre en la época actual. Por supuesto, el

autor es el primero en reconocer los escollos inevitables en que toda clasificación tipológica tropieza. Especialmente la de caer en "una esquemática abstracta que no puede hacer justicia a la viva historicidad de los fenómenos tratados" (p. 5). Es cierto que el autor trata de sortear dichos escollos, procurando seguir las manifestaciones más importantes de la antropología filosófica en su desarrollo histórico y relacionándolas sistemáticamente entre sí. Sin duda ninguna que tiene conciencia de que los escollos en este punto nunca se pueden evitar, y de que no pocos de los autores analizados en esta obra protestarían acerca de la ubicación que se les ha otorgado. Pero, tratando de dar un panorama de conjunto, sin duda que éste era el método más aconsejable, y que el autor ha procurado seguir con discreción y objetividad, en sus líneas generales.

La clasificación tipológica se ha inspirado en Dilthey y Rothacker, pero el autor la ha adaptado a sus propósitos, reduciéndola a cuatro tipos fundamentales: el primero se halla vinculado a órdenes objetivos, es decir, incluye todas aquellas concepciones del hombre que se inspiran básicamente en un orden objetivo, ya sea de un carácter tradicional, óntico-teológico, ya sea de tipo racionalista o naturalista; la segunda clasificación tipológica incluye los filósofos que se han inspirado en factores subjetivos, como los individualistas, personalistas y existencialistas; la tercera comprende las antropologías que niegan todo orden y toda estructura determinada, y, por lo tanto, caen en una concepción irracionalista; finalmente, en la cuarta se incluyen aquellas filosofías que, sin una confesión ontológica o racionalista determinada, y sin querer tampoco admitir el irracionalismo disolvente, tratan de reconstruir ciertas formas y órdenes determinados, como las filosofías pragmatistas, las trascendentalistas, y los representantes del moderno idealismo objetivo. En cada caso tiene cuidado el autor de señalar las presuposiciones históricas, de manera que para cada tipo determinado trata el plano histórico correspondiente; y de realizar un corte longitudinal que muestre la continuación histórica en las corrientes actuales. Este método histórico-ideológico, tiene la ventaja de que no aparecen las doctrinas desconectadas entre sí, aunque corre también el peligro de que las conexiones puedan responder a intereses metodológicos del historiador.

Para hacernos cargo del criterio que ha predominado en la elección de los representantes de cada tipo, será de interés que señalemos, aunque no sea más que a título de ejemplo, los incluidos en algunas de dichas divisiones, ya que resulta imposible sintetizarlas todas.

En el primer grupo de tipologías fundadas en valores objetivos se coloca ante todo la filosofía tradicional, que inserta al hombre en un orden establecido. El autor nota acertadamente que la filosofía griega se halla fundamentalmente en esta situación, y que el peligro de que lo individual se pierda en ese orden cósmico es salvado por el cristianismo, que introduce el valor de la persona, otorgándole un relieve insustituible (p. 10). En cambio, para los tipos antropológicos del racionalismo y del naturalismo, dentro del mismo orden objetivo, los elementos personales vuelven otra vez a quedar en segundo plano (p. 11). Tratándose de la imagen tradicional del hombre, los presupuestos históricos se hallan en los grandes filósofos griegos, principalmente, Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino y el aporte específico

del cristianismo tanto de la patrística, como de la edad media. La primera gran síntesis se debe a San Agustín, en el cual por lo demás, como el mismo autor confiesa, "la fuerte acentuación de la persona singular humana, la primacía del amor y de la voluntad, el destacar el papel de la gracia divina, casi podría decirse el subrayar de categorías existenciales", para más bien relacionarlo con otra tipología más moderna (p. 30). Duns Scoto es también citado aquí, y por cierto junto con Occam, atribuyendo a ambos "el fundamento para la destrucción completa de la imagen esencial del hombre en las filosofías modernas" (p. 30). (Por cierto, no nos satisface esta excesiva vinculación de Duns Scoto con Occam, atribuyéndole la influencia peyorativa o destructiva de la imagen esencial del hombre en las filosofías modernas. Con frecuencia algunos historiadores repiten este juicio acerca de Duns Scoto, que creemos debe ser atenuado, si no del todo revisado). Sigue Santo Tomás como especial representante de la concepción tradicional del hombre. En la época contemporánea esta concepción ha sido continuada, según el autor, por el neo-tomismo, y se citan como representantes suyos a Gardeil, Rousselot, Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Gilson y Maritain, entre los franceses y a J. Geiser, Steinbüchel, J. B. Lotz y J. Lenz, entre los alemanes; entre los agustinianos a J. Hessen, M. F. Sciacca y Romano Guardini.

Dentro de la imagen tradicional del hombre debemos citar también, según Brüning, a Hans Meyer, quien fuera del tomismo, trata de darnos una concepción del hombre "desde Dios" (p. 45); A. Dempf, que ha tratado de hacer una antropología de tipo comprensivo, es decir procurando integrar los diversos elementos naturales, culturales, espirituales y trascendentes que constituyen la realidad del hombre; F. J. von Rintelen, con su reacción contra el "demonismo de la voluntad" (p. 47); B. von Brandenstein, para quien la problemática existencial tiene una seriedad decisiva, pero trasciende la pura existencia temporal (p. 49); y H. Conrad-Martius, que nos da una imagen esencial del hombre basada en su descendencia, pero en lucha con la interpretación naturalista-mecanicista del origen del hombre (p. 49).

Todavía coincidentes con la imagen tradicional del hombre nos cita Brüning otros autores como A. Wenzl, que nos da una metafísica comprensiva antropológica; y, finalmente, a N. Hartmann, cuyo pensamiento analiza bien el autor, mostrando sus rasgos, hasta cierto punto contradictorios, de realismo y orden escalonado, de un reino objetivo de principios, del hombre situado frente al mundo real como fuente de valoración del mismo, pero, por otra parte en un pleno actualismo del espíritu, y en un ateísmo, que deja a la voluntad libre caer nuevamente en el irracionalismo (p. 52-56).

En un segundo capítulo agrupa Brüning a los *racionalistas* desde Parménides y Pitágoras, hasta Descartes, Spinoza, Wolff y Voltaire. El racionalismo no tiene representantes modernos para Brüning, aunque tal vez pudiera citar algunos, como L. Brunswic; ciertamente no abundan en el siglo XX los racionalistas puros.

Finalmente, en un tercer capítulo reúne el autor las concepciones *naturalistas*. Tampoco éstas tienen representantes muy significativos, fuera de Comte y Spencer, quienes continúan la tradición de los materialistas del siglo XVIII y de los empiristas ingleses. Entre los actuales se mencionan la reflexología rusa, el behaviorismo norte-

americano (p. 73), y algunos pensadores independientes como Julián Huxley y Bertrand Russel (p. 74).

Hemos querido dar una visión completa de uno de los cuatro grandes grupos tipológicos (el de los órdenes objetivos), en los que Brüning divide todas las concepciones del hombre, para que se aprecie mejor su método, y la elasticidad con que toma cada una de las caracterizaciones tipológicas.

Naturalmente, no se nos da un estudio de cada autor, sino apenas lo suficiente para encuadrarlo dentro del tipo que interesa. En general, las caracterizaciones las consideramos bien fundamentadas y, en este sentido la obra resulta útil, para dar a los iniciados una idea general de las direcciones antropológicas actuales.

Por supuesto, como quiera que toda clasificación corre sus peligros, sería posible señalar algunas discrepancias con el autor. Así, por ejemplo, a Bergson, incluido dentro de las corrientes irracionistas (p. 149), lo consideramos fuera de su ambiente, pues la filosofía bergsoniana está lejos del carácter típico de disolución, que, con toda razón, el autor atribuye al irracionalismo. Hubiera quedado mejor dentro de la imagen individualista y personalista, como antecesor de Max Scheler, quien está, sin duda, muy bien localizado (p. 92). Tampoco a M. Blondel lo hubiéramos situado nosotros dentro de la tipología irracionista, pues el filósofo francés sin duda que no hubiese aceptado esta ubicación (p. 159). Blondel entra mucho mejor, en conjunto, en el grupo de las filosofías tradicionales. Otro autor dentro del irracionalismo que creemos hubiera pasado mejor al último grupo del idealismo objetivo (Cap. IX) es B. Croce, aunque ya el mismo autor reconoce que ha tenido dificultades para darle ese lugar (p. 157).

También N. Hartmann queda un poco fuera de foco dentro del grupo de las filosofías tradicionales, aún cuando se lo ponga como la última figura dentro del realismo y como un tránsito al ateísmo y el irracionalismo disolvente (p. 55). El pensamiento de N. Hartmann, en su conjunto, se resiste a estar colocado siquiera sea como el último eslabón de la filosofía tradicional, aunque signifique una vuelta hacia el realismo metafísico.

Pero estas son diferencias de criterio, que sin duda el autor tratará de justificar. Por nuestra parte nos limitamos a expresar nuestro punto de vista divergente.

Menos reproches se pueden hacer en lo que se refiere a la selección y omisión de nombres. Evidentemente podían haberse omitido algunos, v. gr. H. Lenz (p. 50) quien no parece añadir ningún rasgo personal a la concepción común cristiana. Pero en este punto creemos que el autor tiene derecho a una selección representativa, sobre todo cuando él ha hecho observar en el prólogo que la selección o exclusión de "uno u otro filósofo en nuestro trabajo no significa necesariamente un juicio de valor" (p. 6).

Consideramos, pues, en conjunto el trabajo de Brüning como un aporte interesante, que reúne las conclusiones de otros trabajos anteriores, y que puede ser útil para obtener una visión de conjunto de la filosofía antropológica actual, y un intento de metodología histórica para tratar este tipo de análisis filosófico.

ALBERT GÖRRES, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse* (300 págs.). Kösel, München, 1958.

Esta obra tiene mayor importancia de lo que uno podría pensar sin su lectura detenida. Es un estudio sobre Freud; pero las sugerencias y consideraciones del autor trascienden la línea freudiana de la psicología profunda, y tocan problemas —o mejor dicho, *el problema*— de toda la psicología profunda: el problema del método psicoanalítico como método verdaderamente científico, distinto de toda teoría apriorística y subjetiva, que anularía el carácter científico del psicoanálisis. Albert Görres —profesor de psicología en Frankfurt, y de psicoterapia en Mainz— soluciona justamente esta cuestión tan urgente y conectada con varias dificultades.

Antes de entrar en la presentación de esta interesante iniciativa del autor, voy a referirme a algunos valores de toda la obra, que me parece merecen consideración.

1. Ante todo llama la atención la *claridad* de la exposición, propiedad de mucho valor tanto para la teoría como para la práctica, y que a veces falta en obras semejantes. Esta claridad ayuda a ver el valor verdadero de la obra de Freud. No es preciso recordar la diversidad de los intérpretes unilaterales y sus exageraciones: Görres, en la crítica, muestra la verdad tal cual es.

2. Sin duda no era tan fácil realizar esta empresa. La *manera* de hacer la investigación supera las dificultades. La posición del autor no es polémica, tiene una visión objetiva y sana, una crítica realmente positiva. Las teorías de Freud se han dividido en muchas partículas, pero los métodos y resultados de su trabajo siguen sirviendo con mucho fruto, y son casi como una fuente inagotable de conocimiento para la psicología profunda. La distinción importantísima del autor entre el método y la teoría soluciona las dificultades, hace posible encontrar los verdaderos resultados, separándolos de otros elementos filosóficos de su época.

3. La elaboración sana y *científica*, da seguridad a las afirmaciones del autor. Usa principios filosóficos, unidos a la riqueza de su experiencia psicoanalítica. Así puede dar a conocer lo verdadero, separándolo de lo probable y de lo dudoso o de lo falso. La investigación se restringe a la obra de Freud, al método freudiano; no trata pues las otras escuelas del psicoanálisis. Las menciona en el caso de conexión y sin mayores detalles. Al método lo trata como un maestro: creo que aquí está el valor especial de la obra.

4. Es de mucho aprecio la *actitud abierta* del autor en frente de las otras tendencias, bien diferentes, de la psicología profunda. Tiene en su bibliografía más de 160 autores, señal de un trabajo serio. No rechaza ni tampoco desprecia las diferentes escuelas, y reconoce el valor de sus resultados. También muestra los peligros posibles: como el peligro de la sugestión para los métodos más *activos*, o como la tentación de la interpretación subjetiva, influjo de concepciones filosóficas, religiosas, etc. Esta actitud va abriendo el camino y la posibilidad de un diálogo tan deseable y provechoso para la psicología profunda.

5. El *contenido* de la obra da una orientación en los problemas del psicoanálisis. Las cuestiones tratadas son las siguientes: el carácter y la dimensión del psicoanálisis, salud y enfermedad del alma, el desarrollo psíquico y sus fenómenos, estructuras.

Para el principiante puede servir como instrumento de trabajo y como una orientación objetiva entre las distintas corrientes; y, especialmente, como una ayuda para la valuación objetiva de la psicología freudiana. Para el investigador, muestra las posibilidades de los caminos diferentes del psicoanálisis. Psicólogos, médicos, educadores y sacerdotes van a encontrar en la obra una ayuda para sus trabajos responsables.

* * *

Voy a explicar un poco la problemática de la obra, sin detenerme mucho en los detalles particulares, y sin la presentación de toda su elaboración.

Establecer y determinar el método psicoanalítico, va a dar dos resultados importantes: 1. Para el psicoanálisis en general, da la *seguridad* y la justificación de los resultados. Esto ayudará también a la psicoterapia en el tratamiento de las enfermedades psíquicas. 2. Para la línea freudiana en particular, ayudará mucho mantener el *equilibrio*, la ambivalencia necesaria en el juzgar el trabajo de Freud. La necesidad de esta actitud sana la muestran las palabras del mismo Freud, citadas por el autor. "Was ich gefunden habe, ist wohl weder ein Kreuzer, noch eine Million, sondern ein Klumpen Erz mit unbekannt viel edlen Metallen" (p. 11).

Presentaré el problema en dos pasos: en el primero, voy a aclarar qué es psicoanálisis; en el segundo, voy a explicar el resultado del primer paso, es decir, el método psicoanalítico.

¿Que es psicoanálisis? — El psicoanálisis es un *método* de investigación psicológica (método específico), y es la suma de *afirmaciones* sobre los hechos psicológicos y psicofísicos. De la interpretación de estas afirmaciones resulta el *sistema* de la psicología llamada teórica (p. 17). El método psicoanalítico da la prueba de las experiencias y fenómenos psíquicos, de sus estructuras; en general las *leyes* de la vida psíquica. De allí resultan dos características del psicoanálisis; la experiencia y la teoría.

Entonces el psicoanálisis es una *experiencia*, y una teoría como resultado de la experiencia. La interpretación de la experiencia tiene sus propias dificultades. Precisamente muchas veces resulta difícil distinguir la experiencia de la interpretación, porque el límite no aparece claro. Además, muchos hechos psicológicos pueden tener varias significaciones, interpretaciones. Por eso es muy importante la exactitud y la objetividad en la examinación de la experiencia. Tenemos que explicarla filosóficamente, y elaborarla teóricamente.

De esto se sigue que el psicoanálisis es también una *teoría*. El autor trata más bien el aspecto anterior (experiencia), pero señala también la importancia de la teoría. "Experiencias filosóficamente no aclaradas y teóricamente no elaboradas, no nos hacen a nosotros científicos, ni tampoco sabios" (p. 18).

El análisis es un instrumento; es preciso pues saber su manejo. Experiencia y teoría van complementándose mutuamente. El resultado viene del método. La relación entre teoría y método soluciona las dificultades. La teoría es un sistema de *coordenadas* que ayuda a conocer y ordenar los hechos bajo diferentes aspectos. Así podemos comprenderlos. Mirando estas particularidades no podemos olvidar la totalidad del hombre. Si no tenemos en cuenta este aspecto importante, fácilmente resultará la

exageración o la falsificación de la realidad. La teoría tiene que ayudar en la selección de los hechos, y servir para encontrarlos. Usando estos principios vamos a encontrar los verdaderos resultados en las obras de Freud. ¡No olvidemos que, según él, el psicoanálisis es también una cosmovisión!

Finalmente —y ante todo— el psicoanálisis es un método de *tratamiento* de enfermedades psíquico-anímicas. Esta intención terapéutica puede impedir o ayudar la investigación científica.

Llegamos así al segundo paso de la explicación. De lo anterior resulta que, de la pureza del método psicoanalítico, depende el carácter científico de las afirmaciones. Por eso trata Görres de purificarlo de otros elementos. El uso del método psicoanalítico (el método de la investigación), y no la interpretación subjetiva, dará los verdaderos resultados. El uso del método según sus leyes propias está realizado en la obra del autor. No voy a presentar aquí este trabajo tan importante. Se puede ver por ejemplo en el capítulo donde trata de los sueños o en la investigación de los instintos.

La libre asociación es el elemento más importante del método (diálogo) psicoanalítico. La manifestación espontánea hace posible descubrir lo oculto, lo inconsciente y las conexiones. La cooperación entre médico y enfermo tiene que tender hacia la mayor actividad e iniciativa del enfermo, y hacia la mayor pasividad del médico. Así se puede evitar el peligro de la sugestión. Quedarían otros detalles y elementos de la libre asociación que no voy a explicar ahora.

Brevemente indicaré, para terminar, algunas referencias que podrían servir para ulterior elaboración de algunas ideas del autor.

El aprovechamiento de los datos de la *etnología* aclara el origen de algunas teorías de Freud y de Jung. Robert Lang explica este influjo en su artículo *Die Frage der Urreligion in der Tiefenpsychologie* (Wissenschaft und Weltbild, Februar 1952, p. 46). Freud acepta la teoría materialista de su época, acerca de la evolución del hombre. Así comprendemos mejor la teoría de los instintos, la de la sublimación de la libido. La etnología actual rechaza las teorías etnológicas de la época de Freud (Wilhelm Schmidt, Koppers).

La psicoterapia marxista es un ejemplo típico de cómo pueden influir principios filosóficos o cosmovisión en la práctica y en la teoría del psicoanálisis (Cfr. L. BEIRNAERT en su estudio *Marxismus und Psychiatrie*, Wort und Wahrheit, 1954, p. 914, sobre los resultados y deficiencias de la psicoterapia marxista, usando la distinción método-teoría).

En la línea de la objetividad —que tanto hemos ponderado en Görres— cabría citar otra escuela: la de Szondi, y su *anancología*. Este autor considera al hombre en su *totalidad* y hace más bien un análisis del *Yo* y no solamente del *Ello*. El *Yo* es la instancia más originaria y propia del hombre, tiene varias posibilidades para la elección de su destino. Tales posibilidades son los instintos, la herencia, el ambiente. Estos elementos son factores de la vida real. Ahora bien, el *Yo* acepta o niega algunas de estas posibilidades determinando —escogiendo— así su destino personal. Quien no elige no tiene destino personal, porque él nace por la elección. El nombre no es entonces un conglomerado de diferentes impulsos, sino un todo originario, el *amo* y

no el *siervo* de los factores reales de su vida. (Cfr. L. SZONDI, *Mensch und Schicksal*, Wissenschaft und Weltbild, Jänner-Fabruar, 1954, p. 15).

En la línea del hombre como ser *espiritual* y no meramente como ser biológico, cabría citar a V. E. Frankl, y su *análisis existencial*.

Diríamos, para terminar, citando a Görres, que sólo teniendo en cuenta estos dos aspectos, la *totalidad* y la *espiritualidad* del hombre, la psicología profunda va a poder "ayudar al hombre a transformarse a sí mismo" (p. 276).

J. Kovacs, S. I.

ANDRÉ MARC, *L'Être et l'Esprit*. (197 págs.). Desclée, Bruges, 1958.

ANDRÉ HAYEN, *La communication de l'Être d'après saint Thomas*. (189 págs.). Desclée, Bruges, 1958.

La obra de Marc es la continuación lógica de las anteriores (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), p. 365), y su perfeccionamiento, porque en ella estudia, desde un punto de vista más sintético —que es el de las relaciones entre el ser y el espíritu— los mismos análisis hechos en sus anteriores obras (introducción, p. 15).

El título es la traducción francesa —y moderna— de la palabra latina —tradicional— que, en casi todas las lenguas, se traduce *ontología*. Y su intención es la refutación, la más breve y completa posible, del idealismo (cfr. *Scien. Ecc.*, 10 (1958), pp. 94-95, nota 18, puesta por el mismo Marc).

Por eso, más bien que resumir esta obra —de por sí clara y equilibrada—, prefiero observar de cerca esta refutación, porque veo en ella una superación del idealismo que no es su mero rechazo, sino que es a la vez una especie de trascendentalización del mismo realismo, en beneficio, no del idealismo, pero sí del idealista. Porque también en el idealista —y no, estrictamente hablando, en el idealismo— hay algo de verdad (cfr. S. Thomas, In. Met., lect. 1, n.º 275: "nullus homo tam expers veritatis quin aliquid veritatis cognoscat"), que merece ser integrado en el realismo, para hacer de éste una teoría más humana y perenne.

Digamos por de pronto que Marc apoya su reflexión realista en el juicio (cfr. J. RACETTE, *La méthode réflexive et dialectique du P. A. Marc*, *Scien. Ecc.*, 10 (1958), pp. 91 ss., con notas del mismo P. Marc), porque, en el juicio, lo que hay de intencional, implica (exige) lo real. Es importante, para entender la refutación que Marc hace del idealismo, entender esta concepción del juicio como lugar privilegiado para el encuentro con el *esse* (pp. 97-99, de la obra que comentamos), porque así se entiende el papel que el sujeto —tanto el idealista como el realista—, o sea, el hombre que hace metafísica, desempeña en la búsqueda de su objeto, que es el ser.

Las críticas que puede suscitar esta concepción intencional del punto de partida de la metafísica (cfr. *Scien. Ecc.*, 7 (1955), pp. 102-103), me parece que podrían nacer de una concepción demasiado realista de la metafísica tradicional. Este excesivo realismo debe ser trascendido —no digo superado ni, mucho menos, rechazado— no porque sea falso —como lo es el idealismo— sino porque no es ni perfecto ni definitivo. Dice muy bien Marc que el *esse reale* es la condición *apriori* del *esse intentionale* (tal cual éste se manifiesta en el juicio, como acto del espíritu que

busca el *esse*); pero diría que hay una condición *apriori* más trascendente, que trasciende las diferencias de lo real y lo intencional, sin dejarse encerrar en ninguna de ellas, aunque esté contenido en ambas. El objeto definitivo de la metafísica humana —que toma entonces el nombre de *ontología*—, es este *apriori summe transcendente*, al que se llega por convergencia de ambas tentativas, la realista y la idealista, en lo que ambas tienen de verdaderas: o sea, el *esse* que está *en pero más allá de todo ser*, sea real, sea intencional (cfr. *Ciencia y Fe*, XIV (1958), p. 302).

Marc ha acertado al apoyarse en el juicio, para dar el primer paso de lo intencional a lo real (contra lo que le dice alguno de sus críticos, de que partiendo del idealismo, no se lo puede superar; reedición de la objeción que Gilson hizo, en su tiempo, al planteo crítico de la metafísica de Picard, de Vries, etc.); pero aún podría dar Marc otro paso, que vaya de lo real —*óntico*—, sin reincidir en lo intencional —*lógico*—, a lo *onto-lógico* definitivamente tal.

Este fué el paso que Suárez —adelantándose a su época—, dió en la metafísica tradicional, haciendo de ella una ontología separada (pero no abstracta) de las metafísicas tradicionales (sobre el sentido tomista de esta separación, cfr. L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, RSPT. 31 (1947), pp. 3-40). Y porque se adelantó a su época —excesivamente realista, cuando todavía no existía el idealismo verdaderamente peligroso— Suárez no fué comprendido, no sólo por los tomistas —sus adversarios—, sino que ni siquiera por muchos de los que se llaman sus discípulos. Sobre este aspecto ontológico del verdadero Suárez, recomendamos los estudios de J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Fco. Suárez*, Estudios Onienses, Oña, 1949, especialmente la conclusión de las pp. 159-160). Este sería un aspecto de Suárez que Marc ignora, porque se atiene demasiado a un antiguo estudio suyo, ya superado históricamente, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, Arch. de Phil., 10 (1933), pp. 13-20; y porque no parece conocer ninguna de las obras de Iturrioz, el mejor conocedor de este tema. Pero Marc no es —ni lo quiere ser— un historiador, sino un pensador personal que, cuando cita, no afirma el valor histórico de lo que cita, sino el valor sugestivo que para él tiene esa cita. De modo que, aunque podamos lamentarlo, no podemos echarle en cara su desconocimiento del verdadero Suárez; aunque sí podemos notarlo, para ayudar a otros a que se interesen en el tema.

Esta obra de Marc es —como lo dijimos al principio— clara y equilibrada. Un índice de nombres, y otro de materias —bien escogidas— facilita su consulta. El capítulo central sería el que más de propósito hemos comentado, titulado *L'ontologique* (pp. 97-115).

Es una obra actual, de vanguardia, del tomismo; y nos recuerda otra, la de B. J. LONERGAN, *Insight* (Longmans, Green, London, 1958, 2da. edic.). Aunque este autor toma un punto de partida más amplio, que es el de las ciencias, mientras Marc parte de la psicología humana; y su método —como nos lo advierte el mismo Lonergan— es heurístico, mientras el de Marc es dialéctico (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 365-366); pero el objetivo de ambos es teológico, y tal que nos recuerda otra obra tomista de actualidad, la de A. Hayen, que vamos a comentar a continuación.

• • •

Esta obra de Hayen, *La communication de l'être*, se ha venido preparando desde hace mucho tiempo atrás: desde su tesis doctoral *L'intentionnel selon saint Thomas* (Desclée, París, 1942) no ha dejado de trabajar su idea en obras como *Saint Thomas et la vie de l'Eglise* (Louvain, Inst. Sup. de Phil., Louvain, 1952), cuya traducción alemana (Knech, Frankfurt, 1954) importó algunos retoques interesantes; en artículos de revistas (el último, por ejemplo, *La vocation philosophique du chrétien*, Scienc. Ecc., 10 (1958), pp. 5-22); y hasta en críticas a las obras de otros autores, ya alabando ya criticando, según que los otros insinuaban su propio punto de vista, o lo excluían.

Esta larga y lenta maduración del pensamiento de Hayen, ha traído consigo cierta dilatación de su expresión escrita: tenemos en las manos sólo una cuarta parte de toda la obra proyectada, cuyo subtítulo es *La métaphysique d'un théologien*; y ya está en prensa la segunda parte, *L'ordre philosophique de saint Thomas*; a la que seguirán otras dos partes, más independientes de Santo Tomás, consagradas a la metafísica personal de Hayen, aunque siempre a la luz —original— de la metafísica tomista (pp. 49-50).

La intención neotomista de Hayen no teme terminar en algo que ya no será exclusivamente tomista: "la metafísica auténticamente tomista tanto más progresará cuanto, haciéndose cada vez más universalmente verdadera se haga menos *exclusivamente* tomista porque se hará más accesible y comprensiva para todos los pensadores no tomistas" (p. 45: el autor subraya el adverbio exclusivamente). Esta audacia neotomista (cfr. cap. IV, *La méthode de cet oeuvre*, donde demuestra ser *radicalmente* tomista) ha sido respetada por los críticos, quienes se limitan solamente a criticar algunas realizaciones concretas: o sea, cuando Hayen dice interpretar a Santo Tomás y, en realidad, piensa ya por cuenta propia (cfr. *Rev. Thom.*, 58 (1958), pp. 370-377). Por mi parte, añadiría que, por ejemplo en el comentario que hace al texto *In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5 (p. 79), se le escapa el sentido técnico —tomista— que contiene la palabra *mixtio*: el *mixtum* siempre supone —en el sistema tomista— la alteración *intrínseca* de las dos partes que han entrado en su constitución.

La intuición fundamental de Hayen es revolucionaria: se trata nada menos que de dar vuelta los términos que entran en juego en una serie de cuestiones discutidas dentro del tomismo, y entre éste y los demás sistemas: por ejemplo, unidad y pluralidad de las metafísicas (o problema kantiano), intelectualismo o voluntarismo, filosofía y teología, etc. Este viraje en redondo, este *renversement de termes du problème* (p. 54) propio del temperamento intelectual de Hayen, se venía anunciando hace tiempo: por ejemplo, en juicios que hacía a otros autores, sea que intentaran lo mismo, sea que no se dieran cuenta de la necesidad de intentarlo (*NRTh.*, 77 (1955), p. 318, acerca de Bettoni; *ibidem*, p. 319, acerca de Vancourt, p. 320, acerca de Souriau y de Pirlot).

Supuesta esta intuición tan revolucionaria, Hayen debiera renunciar a hacer obra de historiador, y seguir hasta el fin su temperamento y su carácter especulativo. La historia que él hace sólo lo es en un sentido muy personal: diríamos que es una autobiografía de sus especulaciones, donde nos cuenta qué pensó cuando estaba leyendo un texto ajeno. Serían sus confesiones intelectuales, y no las exposiciones crítico-históricas de las fuentes que maneja. La debilidad, pues, de este libro es

histórica, si por historia se entiende la de un pensamiento como el de Santo Tomás, y no meramente la personal de Hayén. En cambio, el lado fuerte de este libro — y de los que lo seguirán— es el esfuerzo especulativo que representa, en la línea del tomismo eterno, abierto a los demás sistemas, sobre todo a los actuales y, en especial para los que dependen de Blondel (cfr. Rev. Phil. Louv., 56 (1958), pp. 107-108).

Por eso, sería de desear que Hayén redujera al mínimo sus referencias al pasado, y explicitara al máximo sus propios pensamientos, pues éstos valen de por sí, y no necesitan de tantas citas ajenas. Debiera imitar, por ejemplo, a Hengstenberg en su última obra *Sein und Ursprünglichkeit* (que en seguida comentaremos) quien, en el tema de la causalidad, abandona la *manera de hablar* tomista —de causalidad *meramente* eficiente— y recurre a la expresión moderna de causalidad *creativa*, precisamente para hacernos entender mejor la *concepción* tradicional (cfr. el prefacio de Geiger, en la obra citada, pp. XI-XII).

M. A. Fiorito, S. I.

JEAN DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*. (221 págs.). Fayard, París, 1958.

Estos últimos años la figura y la obra de Filón han adquirido un renuevo de actualidad. Numerosos escritos, especialmente en América y en Alemania, han tratado el tema. Filón, dice el autor, es una personalidad singular y rica que une la fe del Antiguo Testamento a la cultura helénica y además es un testigo del estado del judaísmo en la época en que aparece el cristianismo. Los manuscritos de Qumran han arrojado nueva luz sobre este último punto.

Es curioso ver cómo los diversos autores nos dan imágenes opuestas. Es difícil captar una personalidad tan múltiple y flexible. Nuestro autor, sin embargo, cree poder afirmar que la significación global de su vida y de su obra no puede dejar dudas sobre sus sentimientos. Filón estuvo apasionadamente consagrado a la comunidad judía y a su fe. Toda su obra está dedicada a explicar la Biblia a los judíos y a defenderla ante los paganos. Su judaísmo no tiene nada que ver con la ticsura farisaica, ni con el fanatismo de los zelotes. Filón está impregnado de humanismo griego no sólo teórico, sino también práctico. Su sutil alegorismo extrae la fe de sus padres de la bastedad semítica para revestirla de las formas más refinadas de la filosofía de su tiempo. Su empresa no deja de tener sus peligros.

Estudia el autor en el primer capítulo, *La vida de Filón*. La ambición de éste era unir la religión de Israel, la cultura helénica y la ciudad romana. Su obra apologética atestigüa un universalismo religioso y un sentido misional profundos.

Filón y su tiempo es el tema del segundo capítulo en que se investigan, basándose principalmente en las obras del mismo Filón, las influencias que ejercieron sobre él el judaísmo, el helenismo y la romanidad. Su judaísmo tiene tres componentes: la Biblia griega y su exégesis alejandrina, el medio social de los Herodianos y el pietismo de los Esenios. Filón interpreta la Biblia según las categorías de la filosofía griega. El problema se suscita cuando se trata de determinar esta filosofía. El autor demuestra que Filón aparece en sus obras como platónico ecléctico. Filón es testigo de la ideología imperial. El emperador es un semi-Dios. La doctrina impe-

rialista fue una fuente de dificultades y conflictos para los judíos y más tarde para los cristianos.

En el capítulo tercero, *La Biblia en Alejandria*, estudia la principal actividad de Filón, su interpretación de la Biblia. A ésta acude en busca de la verdadera sabiduría, de la verdadera filosofía y de la verdadera política. Filón es un testigo de primer orden de la exégesis de la Biblia en la época del Nuevo Testamento. El autor estudia por separado: la obra bíblica de Filón, su método de interpretación y su lugar en la historia de la exégesis alejandrina. La Biblia de los LXX es el fundamento de la cultura religiosa judío-helenística. En ella se encuentra la preocupación de adaptar la Biblia a la cultura helénica. La exégesis de Filón se sitúa en una tradición que parece haber sido de una gran riqueza y variedad. El sabio judío se opone a una interpretación puramente literal, lo mismo que a una interpretación puramente alegórica que no admite el sentido literal. Las interpretaciones en Filón se pueden reducir a cuatro tipos principales: el sentido literal, la interpretación cosmológica, la psicológica y, finalmente, para los perfectos, la mística.

El capítulo cuarto trata en detalle de *La exégesis de Filón*, que es mirada con suspicacia por la aplicación práctica que hace de la exégesis literal y alegórica. El defecto fundamental de la primera está en que Filón interpreta el texto bíblico en función de una cultura puramente helénica; y el de la segunda, en que carece totalmente del sentido de la historia y que en vez de mostrar los acontecimientos del Antiguo Testamento como la figura de los acontecimientos escatológicos, como lo hacían en aquel tiempo los Apocalipses, él ve el reflejo sensible de un mundo inteligible intemporal.

Pasa a tratar en el capítulo quinto de *La teología de Filón*, que representa una síntesis notable. Constituye la primera tentativa de explicar los datos bíblicos por medio de los cuadros de la filosofía antigua de Platón, Aristóteles y los Estoicos. Su pensamiento, con todo, no es sincretista. Los diversos elementos los asimila en una síntesis original.

El primer artículo de la filosofía bíblica de Filón es la afirmación de la trascendencia divina. La esencia de Dios es incomprendible, pero se revela por su acción en el mundo. El autor dedica especial atención al estudio del tema tan debatido y oscuro del Logos. Filón ha interpretado el Logos bíblico bajo diversas influencias filosóficas. El Logos constituye una esfera intermedia entre el abismo del Ser y la creación propiamente dicha. Los ángeles pertenecen completamente al orden creado. Con todo, forman un mundo aparte, difícil de determinar exactamente. El Cosmos es también un otro mundo, cuya característica es la oposición entre lo sensible y lo inteligible. El universo en su totalidad constituye el gran Cosmos, del cual el Logos es el Sumo Sacerdote. El hombre forma el microcosmo. No es una parte del Cosmos. Es la imagen del Logos, como lo es el Cosmos. En la exégesis filoniana, la interpretación cosmológica y la psicológica están puestas sin cesar en parangón. Filón admite cierta connaturalidad entre Dios y la criatura, que no le pertenece a ésta por su naturaleza, sino que es un puro don de Dios.

El judío alejandrino no sólo es un gran teólogo, sino que es, ante todo, de una ardiente inspiración mística. El capítulo sexto, *La Espiritualidad de Filón*, lo pone de relieve. Su obra es el testimonio de su propia experiencia y, al mismo tiempo,

de su especulación que se esfuerza de dar a su experiencia una formulación teórica.

El interés de este aspecto de Filón es doble. En primer lugar, su espiritualidad presenta puntos de contacto llamativos con la del Nuevo Testamento. En segundo lugar, Filón es el primero que elaboró la espiritualidad de la *theoria* y de la *apatheia* que Clemente de Alejandría, Evagro, Casiano transmitieron a la Edad Media.

En el último capítulo, el séptimo, *Filón y el Nuevo Testamento*, el autor recoge algunos puntos esenciales en donde se dan contactos entre ambos y procura precisar su alcance. Los escritos de S. Juan, los de S. Pablo y la Carta a los Hebreos fueron escritos en griego y contienen especulaciones teológicas, cuya semejanza con las de Filón saltan a la vista. En esto no hay nada extraño, pues nuestros autores han utilizado, para hacerles servir a la revelación, los cuadros de la teología judía. Toda dependencia directa aparece poco verosímil. El interés considerable de Filón está en que nos hace conocer el judaísmo helenístico en el que se sitúan los escritos del N. Testamento. De ahí proviene que las semejanzas de vocabulario, concepciones, imágenes, sea grande. Esto vale ante todo del judaísmo helenístico común, no de las partes más sistemáticas que sólo dicen relación a la Carta a los Hebreos. Después Filón ejercerá un influjo directo sobre algunos Padres de la Iglesia.

Esta breve síntesis de un libro denso de contenido no refleja todo su rico y variado contenido. El autor apoya sus afirmaciones transcribiendo y analizando numerosos textos de Filón. Tiene en cuenta los últimos trabajos, principalmente la monumental obra de Wolfson, *Philo*.

La contribución de Daniélou es muy valiosa, no sólo para los estudios filonianos, sino también para la mejor inteligencia del Nuevo Testamento.

P. J. Sily, S. I.

M. VERDUN, *El Peligro Psíquico*. (391 págs.). Razón y Fe, Madrid, 1958.

Interno antiguo de los Hospitales de París, discípulo de L'Hermitte, Guillaín, Claude, misionero en China luego, y actualmente profesor en el Instituto Católico de París, es conocido el autor por su profunda labor en el campo de la caractereología.

En su obra más difundida, *Le caractère et ses corrélations* (Bailliére, París, 1950) se ocupa Verdun con notable esfuerzo analítico sintético, al que se suma un amplio aporte de experiencia personal, de las correlaciones entre las medidas del cuerpo humano y los rasgos del carácter. En ella, puede apreciarse el trabajo desarrollado en integrar la escuela francesa (Sigaud, Baron, Mac Auliffe) con la de Taubingue (Kretschmer), Pende y otros.

En su nueva obra, *El peligro psíquico*, cuya versión hispana es presentada en la colección *Psicología-Medicina-Pastoral*, subraya el autor, a la vez que las causas psicosociales del desorden psíquico, el peligro que entrañan sus portadores para la sociedad y la familia. La vitalidad colectiva de ésta, su solidez, expansión y decadencia, son decididas por el valor biológico de los individuos que la componen y dirigen.

Rechazados los métodos inhumanos (Eutanasia, esterilización eugénica, etc...), la solución de los males; está en la prevención de las perturbaciones y el aporte de

un tratamiento precoz para el sujeto afectado y de condiciones de vida mejores, a la vez que la sociedad aportaría para con él una mayor comprensión e indulgencia.

Para ello el examen pericial preconizado por el autor, que consta de un estudio Psicológico acompañado del Morfológico-antropométrico, y de una fase de elaboración matemática del que se desprenden las conclusiones.

En síntesis, una obra original de interesante bibliografía.

Cabe preguntarse sin embargo, si no se ha relegado aquí la labor de la medicina interna y del sacerdote. ¿Puede un pronóstico, fundamentado en índices matemáticos o en un sólo examen psicológico, al parecer incompleto, tomarse como algo probable? Creemos que solamente una triple integración del clínico, del psiquiatra y del sacerdote, ha de aportar para el paciente un diagnóstico precoz y ajustado, acompañado de lo que el autor prevee pero deja de lado: el tratamiento eficaz.

Por último, creemos que no sea quizás necesario, para comprender a los grandes o pequeños desequilibrados de la vida mental, el conocer o no el resultado del examen de salud biológica y psíquica. La experiencia diaria nos indica que la comprensión sólo es fruto de una madurez espiritual y psicológica, y que no nacerá del conocimiento o ignorancia de un diagnóstico. Más bien probablemente fuese interesante el aplicar el método, no al incomprendido, sino al intransigente e indignado por los defectos ajenos.

Mariano N. Castex, S. J.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antropología Filosófica Contemporánea* (Diez conferencias, 1955). (193 págs.). Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957.

Este libro contiene la transcripción de un cursillo de *Antropología Filosófica*, dictado por el autor en la Universidad de Caracas. Conserva la estructura y el estilo propio de una exposición dirigida a un público heterogéneo. "Van, pues, aquí casi tal cual se hablaron; y su autor aparece aquí como habla, no cual puede y suele escribir" (Advertencia). Pero ello no impide que, a través de este conjunto de conferencias, se manifieste un pensamiento riguroso, al cual nos tiene acostumbrados el autor en otras obras más técnicas, si vale la expresión, en torno al problema de la esencia del hombre, tal como es concebida por la filosofía contemporánea, que es tal como la concibe el autor.

Diez capítulos: los siete primeros son exposición, por así decirlo, inmediata y directa del autor; y los tres últimos, un comentario de las concepciones del hombre según Scheler, Heidegger y Sartre.

Desde el principio aparece la idea central que el autor recoge de la antropología contemporánea. El hombre ya no es considerado como un "don de los dioses", sino como un producto natural, independiente, que tiene que arreglárselas por su cuenta. Contraponiendo el hermoso mito del *Protágoras* de Platón con el de *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche, hace resaltar el autor la diferente actitud del hombre contemporáneo ante su propia realidad y situación en el universo, respecto del

antiguo y medieval. Para éstos el hombre ha recibido de los dioses o de Dios, una naturaleza y esencia definida con las consiguientes normas y fin determinado. Para el hombre contemporáneo, que, en frase de Nietzsche, ha matado a Dios, ya no existe ningún lazo que lo ate, que lo defina o lo limite en sus aspiraciones, y parece apuntar al infinito. "Para bien o para mal el hombre moderno se ha considerado como ser perfectamente natural: que no ha recibido nada de nadie, que está atendido a sus propias fuerzas, y bajo su propia responsabilidad. Y en este plan de un hombre que no debe nada a nadie, que todo lo tiene en su poder, se ha verificado, entre otras cosas, voy a hacer alusión a una sola, un desbocamiento hacia lo infinito sin limite alguno" (p. 21). La tentación teórica de "ser como Dioses", que reflejaban los panteístas antiguos, para el hombre contemporáneo, sobre todo después de haber dominado la materia, descubriendo y dirigiendo a su capricho la energía nuclear y transformando la materia en luz y la luz en materia, ha pasado a ser una tentación práctica, de querer rehacerlo todo y dominarlo todo, tanto la técnica como la moral. "En el fondo, la humanidad está haciendo un supremo experimento: no el de ser semejante a los dioses, que no da para gran cosa, sino ser en el fondo dioses en persona. Experimento, no simple teoría como hasta ahora" (p. 24).

Este planteo del primer capítulo, es repetido, con modalidades diversas y confirmado en los siguientes, en los cuales se analiza al hombre como tema y problema, como ente y como ser, como ser en el mundo, como uno de tantos, particular individuo, singular y persona, en cuanto está dotado de un cuerpo, y en cuanto es espíritu. El hombre contemporáneo no es ya tema, es decir, hecho, determinado, definido (p. 30), no es imagen de Dios ya hecha también (p. 31), ni siquiera por su privilegio de mirar y hablar puede contentarse con ser un simple "altavoz del universo", un simple repetidor, en una palabra, "no es tema; no es algo hecho, derecho, inmutable y definitivamente catalogado, sino dichosamente, esperanzadoramente problema" (p. 44). Y esto no sólo en cuanto al cuerpo —vertebrado mamífero— (p. 43), sino también en cuanto al espíritu (p. 44).

La misma conclusión saca el autor al distinguir en el hombre el ente y el ser. El ente es lo real, lo hecho y lo dado. El ser es posibilidad (p. 58). El hombre contemporáneo se tiene por ser y no por mero ente (p. 60). En cuanto ser, se halla abierto a todos los cambios posibles, dispuesto a ensayar todas las transustanciaciones, no sólo en lo corporal de su cuerpo y de la materia del mundo, sino en lo moral. "La cuestión de la estructura del hombre, como ente y como ser, nos ha conducido nada menos que a la energía atómica, y a un replanteamiento de nuestras responsabilidades, a una nueva moral. Del tema del ser, al tema del deber" (p. 62).

El análisis del hombre frente al mundo confirma el mismo punto de vista, es decir, el de la total independencia y autonomía del hombre, tanto en lo material como en lo espiritual. El mundo ya no lo consideramos hecho, como los antiguos, sino que lo hacemos, lo transformamos. El universo físico, el universo humano y el universo de la historia, los transformamos "a imagen, semejanza, planes y dominio señorial del hombre" (p. 73). Antes todo era hecho por Dios y para Dios, y los hombres éramos simples "pordioseros" (p. 75); el hombre era considerado siervo, criado, criatura de Dios (p. 77). Ahora somos "realmente dueños y señores"; el

hombre no tiene ahora el antiguo temor ante el mundo, sino que lo "rehace a su imagen, semejanza, valores, fines" (p. 77). Naturalmente, el autor ve el problema que surge de este nuevo señorío del hombre sobre las fuerzas del universo, si no se crean juntamente nuevos valores y nuevas normas; "la consecuencia será, y no remota, que los hombres descendamos a una esclavitud nunca vista ni sentida, más degradante y más inevitable que la griega, romana y medieval —en ciencia, arte, en política, en religión, en filosofía—" (p. 80). Tal vez con el anhelo de apuntar una dirección de futuros valores, el autor en los tres capítulos siguientes trata de reforzar el valor del hombre como persona, la cual en último término se defina frente al Solo absoluto, retomando una expresión de Plotino (p. 102). Finalmente, después de un fino análisis entre cuerpo, alma, espíritu subjetivo, espíritu objetivo, espíritu objetivado, espíritu absoluto y espíritu personal, señala la necesaria culminación del espíritu en los dos tipos posibles: Espíritu absoluto, impersonal, a lo Hegel; y Espíritu Santo, de carácter personal, según la concepción cristiana. La interpretación del hombre sigue siendo para García Bacca, la misma, la de un espíritu siempre abierto a la Infinitud, la de un espíritu individual y finito, que "está desbordándose de su propia individualidad hacia un universo absolutamente infinito y abierto. Somos, pues, termina el autor, una finitud que está moviéndose, viviendo y siendo en una infinidad" (p. 139).

Esta impresión de apertura total la refleja también el autor en las exposiciones, ceñidas y precisas dentro de los moldes de una conferencia, sobre Scheler, Heidegger y Sartre. El hombre contemporáneo, por oposición al hombre clásico, cuya esencia se consideraba hecha, viene a resumirse en la contingencia, en la facticidad, en la problematicidad pura. Sintetizando el espíritu del existencialismo y con resonancias de Ortega y Gasset, repetirá García Bacca que toda la antropología moderna, como en última afirmación, culmina en la de que el hombre es el único ser que hace de su propia realidad problema (p. 192). A Gabriel Marcel le toma también la acentuación del misterio ontológico, por el cual "el hombre, la conciencia humana, con la cual somos hombres conscientemente, no es más que una aventura del ser. Aventura transitoria, puramente casual, porque sí, absolutamente inexplicable" (p. 192). Finalmente, toda la antropología moderna se reduce, según García Bacca, a esta afirmación: "El hombre es un ser y el único ser que es, para sí mismo y en sí mismo, problema, que sabe trocar esencia en problema, existir en aventura" (p. 193).

Hemos tratado de dar objetivamente, en lo posible, un reflejo de la exposición de García Bacca sobre la antropología contemporánea. No es difícil adivinar que aquí se transparenta la concepción personal del autor. Tiene, sin duda, esta concepción en sí misma el carácter de una aventura, de un ensayo por llevar hasta el extremo las posibilidades del hombre, dejándolas mostrarse en todas sus proyecciones y libertad. Se apunta con frecuencia una orientación hacia el Infinito, pero se trata de una Infinitud que ha de ser alcanzada por el hombre, si nos atenemos a la carrera desbocada que ha emprendido en la transformación del mundo y de sí mismo, sin reconocer barreras hechas. Con frecuencia maneja el autor el estilo de la pregunta, dejando más que una afirmación, un problema, una cuestión. Sin

embargo, uno se pregunta, a su vez, si se puede tomar al pie de la letra la proyección hacia cambios sustanciales en la esencia del hombre, si el hombre puede en serio proyectar hacia el futuro una transformación total en su cuerpo y en su espíritu (p. 42, 44), si se podrá cambiar a la humanidad en tipo, género y espacio mentales en todos los órdenes (p. 61), etc. etc.. Más bien uno se interroga si en medio de las posibilidades, nunca cerradas, de diversas maneras del ser del hombre, no habrá siempre algún denominador común, un tipo o género o especie definido, sobre el cual se muevan todos los cambios y el cual precisamente sea la posibilidad misma de dichos cambios dentro de límites que el hombre como hombre no podrá romper. Porque, a no ser que se trate de cambios como los que hasta ahora hemos conocido entre el mundo antiguo, medieval y moderno, que siguen teniendo un común denominador perfectamente definido (y en cambios de este tipo estamos de acuerdo con el autor), nos parece que la misma estructura óptica del hombre tiene sus propios límites, que no se ve cómo se pueden franquear. A veces el mismo autor los indica. Cuando habla por ejemplo del encuentro de los dos complejos filosóficos en la esencia del hombre, el de inferioridad por lo impotente que se siente en algunos aspectos frente al mundo, y el de superioridad por las conquistas que va realizando. Uno y otro son perjudiciales y exagerados. "Dando por consecuencia general una especie de temperamento o humor ciclotímico u oscilante, cual péndulo entre superioridad e inferioridad, oscilación característica de nuestra época. Ciclotimia ontológica; temple dual existencial" (p. 66). Nosotros creemos que aquí apunta el autor a una realidad que el hombre, mientras sea hombre, no podrá superar. Y no es característica de nuestra época, si no de las más antiguas, de las medias y de las modernas, y lo tendrán también las futuras, mientras exista la humanidad. Pero no por tener una cierta esencia dejará sin embargo el hombre de ser problema y aventura, y de ser animal metafísico, aunque sea animal racional y aunque lo sea a imagen y semejanza de Dios, pues a nosotros nos parece que precisamente está aquí el comienzo de la gran aventura; al hombre se le da no todo hecho, sino la posibilidad de realizar un programa y un ideal, en un ambiente de pleno riesgo y plena responsabilidad. La aventura y la metafísica son esenciales al hombre, porque se encuentra embarcado, por otro, en el ser.

La obra abunda en sutiles e interesantes descripciones o análisis metafísicos, como, por ejemplo, los que preparan la descripción de la persona en el Capítulo V, y la distinción entre ente y ser, para todo lo cual el autor utiliza sus excelentes conocimientos de la filosofía clásica y de la contemporánea. La obra, en todo caso, refleja, sin estridencias ciertamente y con la moderación conceptual característica del autor, la actitud predominante en la antropología contemporánea.

I. Quiles, S. I.

PETER HENRICI, *Hegel und Blondel*. (208 págs.). Berchmanskolleg Verlag, Pullach, 1958.

La intención del autor está claramente expresada en las primeras páginas de su obra. Al abordar el problema de las relaciones de la filosofía con la teología,

su intención no es apologética —en defensa de la respuesta escolástica, que subordina la filosofía a la teología— ni estrictamente especulativa —sistemática y exhaustiva—, sino histórica: ejemplarizar la cuestión discutida en dos personajes concretos que sean tales que de ellos se pueda sacar una conclusión que los trascienda (p. 4). Por una parte, ha escogido a Hegel; y de éste, la *Fenomenología del espíritu* (a la que considera como la cumbre de su *Enciclopedia*, y la que se presta mejor para descubrir la estructura de su pensamiento). Y por la otra, ha escogido a Blondel, cuya *Acción* tiene, en la obra del pensador católico, una situación semejante a la escogida en Hegel.

La intuición concreta del autor —el paralelismo entre Hegel y Blondel, en las dos obras citadas— cuenta con cierta bibliografía (que Henrici cita, pp. 4-5); pero todavía resulta interesante seguir esa intuición, porque ese paralelismo no parece nacer de contacto histórico, ya que Blondel parece no haber leído a Hegel (p. 5, nota 5); y todavía más interesante, porque oculta una profunda divergencia, que hace de ambas obras una *discordia concors*, rica en consecuencias (p. 6).

El objetivo primario del autor sería la búsqueda de las causas de esa discordia, y su necesidad (p. 6); y luego, la estructura de las respectivas *dialécticas*, así como sus relaciones con la revelación cristiana, o sea con el misterio, el testimonio, y la historia que caracterizan al cristianismo (p. 7); y, finalmente, sus presupuestos, para ver si son filosóficos —y en qué sentido— o si ya son teológicos (p. 8). Por eso el capítulo central de esta obra sería el cuarto, *Zweierlei Metaphysik* (pp. 164-188), al que se orientan los precedentes (como se nota por las continuas referencias a los mismos); mientras el cap. V, como lo dice el título *Methodologische Korollar*, es una especie de apéndice, al que siguen —como complementos de doctrina— los *excursus* que tratan de sendos aspectos de la obra de Hegel y Blondel: la estructura de la dialéctica hegeliana, según la crítica moderna; el elemento dinámico en la dialéctica blondeliana, la necesidad de lo sobrenatural según Blondel; y el fundamento bíblico-teológico de la dialéctica hegeliana.

La conclusión de Henrici, acerca de la apertura del sistema hegeliano y blondeliano para con la revelación como tal, (misterio, testimonio e historia) es negativa en cuanto al primero (pp. 166-168, 172-173, 176-178), y positiva en cuanto al segundo (pp. 169-171, 173-174, 178-179).

Un índice de autores (la bibliografía, clasificada en obras y estudios, está al principio), y otro de términos técnicos en ambos autores estudiados, facilitan la consulta de esta obra.

* * *

La obra descansa sobre una intuición metódica, expresada en el prefacio: la filosofía es una reflexión sobre la realidad de los hechos, entre los cuales hay uno —el de la revelación— que es el prototipo de realidad; de modo que el juicio histórico de un sistema filosófico se puede y debe hacer según la cabida que en él tenga ese hecho *sine qua non*. No se trata de comparar —como lo hacen otros historiadores— el contenido filosófico de un sistema con el contenido revelado, sino que se trata de juzgar su apertura al hecho sin más de una revelación. En la primera forma,

el historiador —cristiano— de la filosofía, tendría que conocer la teología —cristiana— para poder hacer ese juicio (además de conocer lo que es propio de su oficio, que es el sistema filosófico ajeno); mientras que en la segunda forma indicada —propiciada por Henrici—, le basta conocer la estructura general de cualquier posible revelación —y la estructura del sistema enjuiciado—, cosas ambas que no exceden los límites de su competencia propiamente histórica.

Pero, además, respecto del mismo sistema filosófico enjuiciado, este segundo método de crítica histórica conduce a resultados más definitivos: el historiador se limita a investigar lo que un sistema puede dar de sí, en absoluto —o lo que no puede dar, en ningún caso— trascendiendo sus realizaciones concretas, que son siempre difíciles de precisar de una manera definitiva.

Y, añadiríamos todavía, este segundo método tiene, respecto de la misma filosofía perenne, la ventaja de permitirle integrar, sin desintegrarse nunca a sí misma, los aportes de sistemas magistrales nacidos aparentemente fuera de ella —por reacciones extremas contra una situación demasiado concreta de dicha filosofía perenne—, pero que pueden desembocar —directa o indirectamente, a través de otras reacciones posteriores— en la misma filosofía perenne, engrosando su caudal histórico.

Tal fué —diríamos nosotros— el método histórico de los grandes escolásticos, sobre todo los del siglo XIII, que buscaban siempre la *intentio auctoris*: lo que querían —o podían querer— decir los filósofos anteriores, y no meramente lo que decían. Como por ejemplo Santo Tomás, cuando dice de Anaxágoras que su opinión es verdadera en lo que no dijo, y falsa en lo que dijo; de modo que, si se busca lo que quiso decir —es decir, a lo que tendía su pensamiento, aunque no llegara a decirlo—, su dicho parecerá más admirable y sutil que el de los filósofos que lo precedieron (cfr. *In Met., lect. 12*, nn. 194-196). O, para decirlo con palabras de Henrici, los grandes escolásticos siempre buscaron, sobre todo en el adversario, no tanto el mero contenido verbal del autor, cuando las líneas de fuerzas que estructuraban su pensamiento.

Es verdad que, aún aplicando este método, Henrici ha llegado a un resultado negativo respecto de la filosofía de Hegel, en su relación con el cristianismo (véanse, sin embargo, los últimos matices a este juicio negativo, p. 188). Pero será siempre un método abierto a otros juicios más benignos, como, —para citar un ejemplo, que Henrici no tiene en cuenta— lo anuncia de continuo Fessard, respecto de Hegel y su concepción de la historia (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 546).

M. A. Fiorito, S. I.

ARON GURWITSCH, *Théorie du champ de la conscience*. (347 págs.). Desclée, Bruges, 1957.

No se trata de un estudio sobre la fenomenología, ni de psicología fenomenológica (que supondría aún la *actitud natural*, cfr. p. 319), sino de una *teoría fenomenológica* del campo de la conciencia. *Análisis descriptivo* por tanto, según el método de Husserl, que partiendo de los *datos de la psicología moderna* (no siempre tenidos

suficientemente en cuenta, según R. Francès, *Journal de Psych.*, 55 (1958), p. 228), desemboca en una "teoría estrictamente *formal* de la organización" de la conciencia, determinando las estructuras invariables de la misma. Análisis enfocado ante todo a la descripción del "fenómeno de contexto".

Las dos primeras partes están escritas en una perspectiva psicológica: en ellas se estudian los problemas generales de la organización de la conciencia, establecida como elemento *autóctono* de la experiencia, y la psicología de la forma. En la tercera se hace el puente entre las perspectivas psicológica y fenomenológica, subrayándose el sentido de la reducción fenomenológica. Es de gran interés la interpretación husserliana del abandono de la "hipótesis de constancia" por la *Gestalttheorie*, y el cotejo entre la noción jamesiana de *object* de pensamiento (opuesta a *topic*), y la de *noema*: tanto las intuiciones de James como las de la teoría de la forma alcanzan su plena inteligibilidad en la *actitud fenomenológica, transcendental*.

La cuarta y quinta partes son los verdaderos aportes fenomenológicos. La primera desarrolla una fenomenología de la *percepción* (comparable a la de Merleau-Ponty), la otra analiza el *campo temático*, su estructura y sus relaciones con el *tema* y el *margen* (los tres dominios de la conciencia). Para dar cuenta del fenómeno de contexto, el autor hace uso de la noción de *relevance* (término inglés que encuentra intraducible), siendo el tema el centro de referencia de esa *relevance*. La unidad de los tres dominios de la conciencia se debería *exclusivamente* a la continuidad temporal de la corriente de la conciencia.

A partir del concepto de contexto, considera en la sexta parte el fenómeno de los *órdenes de existencia* (en sentido husserliano, de horizonte de la conciencia), interpretando fenomenológicamente las "finites provinces of meaning" de Schutz. *Existencia* significaría esencialmente "existencia al interior de un sistema o de un orden unificado por relación a principios específicos de *relevance*", y poseería con respecto a esos órdenes, una unidad de significación *analógica*.

En la conclusión el autor espiga las aserciones de las últimas partes enfocándolas a la consideración de la *conciencia marginal* (es decir, que posee una copresencia con el *tema*, pero no una relación de *relevance* como el *campo temático*), y en ella encuentra *invariablemente* tres *órdenes de existencia*: la *corriente de conciencia* (o tiempo fenomenal), nuestra *existencia corporal* y el *mundo perceptivo*.

¿Llegamos así a la afirmación de verdades que ya nos eran conocidas? (cfr. la nota crítica aparecida en *Rev. Mét. Mor.*, 63 (1958), p. 499). Pero el valor está en la elucidación, y en el caer en la cuenta de lo vivido, debido al método fenomenológico.

Esperamos el estudio que el autor nos promete acerca de los tres órdenes de existencia que estructuran invariablemente la conciencia marginal, ya que —según su afirmación— de allí debe partir la fenomenología para dar cuenta de la *actitud natural*. Trabajo que, como el presente, no dejará de interesar a fenomenólogos, psicólogos y filósofos, aunque no comulguen totalmente con las posiciones del autor.

Juan Carlos Scannone, S. I.

ALBERT AUER UND BEDA THUM, *Weltbild und Metaphysik*. (143 págs.). Pustet, München, 1958.

HANS E. HENGSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit*. (168 págs.). Pustet, München, 1958.

Estos libros forman una nueva colección, titulada *Bücherei der Salzburger Hochschulwochen*.

Respecto del primero de los libros mencionados, el mismo editor nos advierte que sus dos autores son distintos en su método y en su problemática: el uno, más concreto e histórico, y el otro, más especulativo y abstracto.

El primero de los dos autores, A. Auer, se ocupa de la concepción del mundo corriente entre los filósofos (alemanes) y la clasifica en diversos tipos; y luego nos hace ver la necesidad de buscar un fundamento último —metafísico— al mundo que es objeto de todas esas filosofías.

El segundo autor, Beda Thum, más profundo, partiendo de una concepción corriente que la ciencia moderna se hace del mundo, trata de demostrar la necesidad de una metafísica —o cosmología— del mismo mundo, abierta a otro mundo —el divino— que es el último fundamento del primero. Como se ve, Beda Thum intenta aquí una superación de la ciencia, que la haga desembocar en una metafísica. Podríamos aquí recordar el trabajo, igualmente profundo, del mismo autor sobre la relatividad, y la concepción científica y metafísica del tiempo (*Sapientia Aquinatis*, IV Congr. Thomist. Intern., Roma, 1955-1956, pp. 181-190).

* * *

Pero pasemos ya al otro libro, que es más importante: un estudio singular, en un punto de la doctrina tradicional —la creación— que forma parte de un esfuerzo total del autor, en orden a enriquecer la escolástica —en especial, la de Santo Tomás— con lo mejor del pensamiento moderno, —en particular, el fenomenológico—: diríamos que Hengstenberg, apoyado en los mejores filósofos de hoy, está haciendo con Santo Tomás lo que éste —usando a Aristóteles— hizo con San Agustín: llegar a las mismas conclusiones —las tradicionales— por otros caminos más actuales.

Para entender plenamente este esfuerzo, hay que tener en cuenta las otras obras del mismo autor (como él se lo advierte a un crítico a propósito de su categoría peculiar de la *constitución*: cfr. notas 11, 15, 68, etc.). Citemos dos de ellas: *Philosophische Anthropologie* (Kohlhammer, Stuttgart, 1957), porque en ésta nos resume su concepción antropológica fundamental (cfr. *Stim. der Z.*, 161 (1957-1958), pp. 236-237); y *Der Leib un die letzten Dinge* (Pustet, Regensburg, 1955), porque aquí expone su teoría peculiar sobre la unión del alma y el cuerpo en el hombre.

Además, hay que saber que el esfuerzo del autor se orienta hacia una *sabiduría*, que no es una mera filosofía (deseo del saber), ni algo distinto (*tertium quid*) de la filosofía y de la teología, sino su nueva unidad (p. 121): toda ella filosofía, y toda ella teología; o también una filosofía iluminada por la teología, y una teología expresada filosóficamente. Por tanto, todo su pensamiento no puede encontrarse en este libro que comentamos, que es meramente filosófico (si exceptuamos un

único y breve capítulo final sobre las relaciones de la filosofía con la teología, y las ocasionales referencias a ciertos temas propios de la revelación).

El punto de vista del autor es más humano (personalista) y menos mundano (físico) que el de la escolástica medioeval; y nos recuerda el esfuerzo de A. BRUNNER, en *Stufenbau der Welt* (Herder, Freiburg, 1950, cfr. *Ciencia y Fe*, XII-48 (1956), pp. 85-87). En la escala de seres reales, cuyo comienzo está en el límite máximo del no ser que es (la contingencia en cuanto tal), y cuya cumbre trascendente es Dios, Hengstenberg —como el citado Brunner— comienza —diríamos— en la mitad de la escala, o sea en el hombre; y en éste, en la experiencia de la creación artística, típica del hombre, y analogado principal de la creación divina (pp. 18, 48 ss., etc.; véase el índice de materias, en la palabra *Schöpfung*). Tema actual éste de la creación artística, como lo demostró el *IXe. Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, en el primero de sus temas, *L'activité artistique* (*Etud. Phil.*, (1957), n. 3, pp. 5-135). Y tema que otros tomistas han abordado últimamente: por ejemplo De Finance, *Remarques sur l'emploi des mots créer et création*, *Rev. Phil.*, 12 (1957), pp. 69-72; y sobre todo, *Amour, volonté, causalité*, *Giorn. di Met.*, 13 (1958), pp. 1-22, donde De Finance propone un enfoque antropológico de la causalidad, semejante al de Hengstenberg. Así como otros autores, no tomistas, de un punto de vista más psicológico y menos metafísico, como la escuela de Ascona (Suiza), particularmente en *Eranos-Jahrbuch*, 1956, *Der Mensch und das Schöpferische* (Rhein Verlag, Zurich).

El método del autor que comentamos es el fenomenológico: por tanto, la categoría que más usa es la de la *relación*: comienza por definir la creatura por su *relación de origen* respecto del creador; y, luego, estudia la misma relación de causalidad de *fundamentación* (que considera insuficiente) para terminar en la relación de *comunicación*, como la más adecuada. Véase, a este respecto, lo que dice Geiger en el prólogo, sobre el abandono de la categoría meramente causal, pp. XI-XII; y sobre el mismo tema de la causalidad en Santo Tomás; véase B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas* (Desclée, Bruges, 1958, pp. 202, 207-209, 211, 213-214, *passim*).

En realidad, nos parece que la fenomenología es un método auténtico; pero que supone, no tanto lógica cuanto humanamente, que el mismo que la use —si no quiere errar o divagar— haya hecho antes la metafísica. Nuestro autor intenta una superación —que no sea una negación— de la escolástica y su metafísica, por medio del pensamiento moderno —en especial, por la fenomenología—, y tiene derecho a intentarlo; pero, en realidad, si la supera, es porque se apoya en ella. Como decía un medioeval, Bernardo de Chartres, “vemos... más cosas que los antiguos, y cosas más lejanas, no por el mayor alcance de nuestra vista, ni por la elevación de nuestra propia talla, sino porque ellos nos elevan al subirmos nosotros sobre sus hombros, y nos colocan aún más alto que su gigantesca altura” (cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 154, p. 402). Hoy en día, podemos hacer una fenomenología de la *interioridad*, porque otros —que son nuestros maestros— han hecho ya la metafísica de la *exterioridad*. Y nuestro lenguaje fenomenológico es más humano (personal) porque ha sido depurado de su mundanidad (física) por un previo y acertado uso metafísico.

El acierto de Hengstenberg en este libro, como el de otros contemporáneos, es el haber sabido construir sobre el pasado, sin destruirlo: su esfuerzo actual es un nuevo ejemplo de *filosofía perenne* (cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958), pp. 311-314), que tanto se podría llamar un aporte de la fenomenología a la filosofía cristiana (cfr. el prólogo de Geiger, p. X), como también a la inversa, como lo hace el mismo Hengstenberg en su artículo titulado *Aportación cristiana a la fenomenología*, *Orbis Catholicus*, 2 (1958), pp. 480-511.

El libro, además del exacto prólogo de Geiger (pp. 11-13, traducido a continuación del francés al alemán), tiene una breve *introducción* del mismo autor: prólogo e *introducción* sitúan muy bien el pensamiento del autor. El *capítulo primero* hace la fenomenología de la creación humana. El *capítulo segundo* pasa, por analogía, a la creación divina. Y el *capítulo tercero*, abre la puerta a los datos revelados. Cierra el libro un doble *índice* alfabético: uno de autores citados, y otros de materias (este último índice es muy útil, porque son muy acertados los términos técnicos escogidos).

Las notas al texto han sido puestas, según la costumbre alemana, al fin del libro. Lo lamentamos, porque la lectura de un autor como Hengstenberg, cuyo pensamiento no se agota en ninguna frase, necesitaría tenerlas más cerca del libro, en el mismo texto.

M. A. Fiorito, S. I.

ANDREAS SNOECK, *Beichte und Psychoanalyse, mit einem Anhang von J. M. Hollenbach Schuld und Neurose.* (168 págs.). Knecht, Frankfurt, 1958.

He aquí una obra que da a conocer en concreto cómo puede la teología aprovechar los verdaderos resultados del psicoanálisis para la vida sacramental. Esto es posible si la teología y la psicología mantienen sus límites y usan sus propias leyes y métodos. La objetividad —en el psicoanálisis, resultado del buen manejo del método analítico— tiene que guardar la distancia conveniente, rechazando todo intento para mezclar las tareas propias del psicoanálisis y la de la teología; así en las elaboraciones científicas, teóricas, como en la vida práctica. Solamente por este camino podrán ayudarse mutuamente. La realización de esta actitud caracteriza la obra de Snoch en el caso tan fácil de la relación entre confesión y psicoanálisis. En la vida práctica, se cruzan las actividades del psicólogo y del sacerdote. Las tareas de ambos son bien diferentes: la del sacerdote es de orden sobrenatural, la del psicólogo de orden meramente humano. El resultado de la obra del autor es especialmente la determinación exacta, teórica y prácticamente, de las dos tareas.

El autor soluciona el problema en seis capítulos: 1. Trata la confesión sacramental. Sus descripciones psicológicas, en la presentación de la teología de la confesión, son muy claras. La conclusión de esta parte es la siguiente: la confesión no solamente es un medio de la salud sobrenatural, sino también, desde el punto de vista natural, un medio para la salud del alma humana, y para su psiquismo. 2. Trata del diálogo psicoanalítico. 3. Después de mostrar algunas identidades aparentes, explica este capítulo, con una claridad brillante, las distinciones fundamentales. Los

capítulos 3 y 4 tratan de las tareas propias del sacerdote y del médico, sus características y la posibilidad de cooperación. En las últimas páginas, señala el autor el problema del escrúpulo. En el final del libro encontramos un artículo de Hollenbach, tratando el problema del pecado y de la neurosis. La bibliografía es una ayuda para un estudio de las cuestiones particulares suscitadas en la obra.

* * *

En el trato del aspecto teológico de la confesión sacramental, menciona propiedades teóricas y prácticas actuales: por ejemplo el carácter comunitario de la penitencia, y el social de la absolución. Dejando estos datos, voy a limitarme a mencionar las distinciones entre la confesión y el psicoanálisis.

1. El psicoanálisis es una forma determinada de la psicoterapia, una manera de tratar enfermedades anímicas. La confesión es un sacramento, una manera de *perdonar* los pecados de la persona por una señal externa, cúllica, que resulta de la obra redentora de Cristo. La confesión trata de actos humanos, y mira la responsabilidad. El psicoanálisis no trata, en este sentido, del pecado. El psicoanálisis es una *autocuración humana*, un conato para alcanzar la salud en la enfermedad, y para evitar perturbaciones anímicas. Aquí la consideración de los actos queda fuera del carácter malo y bueno de los mismos (p. 72).

2. El sujeto del psicoanálisis es el *enfermo*, quien busca la salud; el sujeto de la confesión es el *pecador*, quien busca el perdón de sus pecados cometidos libremente. El sujeto del tratamiento psicoanalítico no es toda la persona sino la *psijé*. "El sujeto del psicoanálisis es la personalidad, pero no en su núcleo espiritual, sino en su plano psíquico" (p. 74).

3. Otra distinción: la persona del sacerdote (que perdona en el nombre de Dios) es distinta a la del médico (que ayuda como hombre). Al médico pertenece en este caso la enfermedad y la *salud*; al sacerdote, el pecado y la *gracia*.

4. Hay una gran *distinción estructural*, según la diferente relación médico-enfermo y sacerdote-penitente. La diferencia entre estas dos relaciones reside en la manera del encuentro (atmósfera de confianza) entre las dos personas. En la confesión, se encuentran en el plano *religioso*, interviniendo la propiedad de la persona: es el encuentro entre el pecador y Cristo; su característica es la misericordia, la confianza y el perdón. En el diálogo psicoanalítico, se encuentran dos hombres, dos personas; y allí se manifiesta más bien el *Ello* que el *Yo* del enfermo.

El autor trata con mucha claridad las conclusiones *prácticas* de la elaboración teórica de la relación confesión-psicoanálisis. Sacerdote y médico tienen sus propias tareas, pero también es precisa la cooperación entre ellos. El médico no puede hacer el trabajo del sacerdote, aunque en ciertos casos puede preparar el camino hacia la dirección espiritual del enfermo. El sacerdote tiene que reconocer la enfermedad psíquica, y distinguirla de problemas religiosos; y, a veces, aconsejar al enfermo aprovechar la ayuda de la terapia psicoanalítica.

El autor toca algunos problemas psicológicos como la culpabilidad, la angustia, el escrúpulo. En este caso la teología pastoral no puede prescindir de los datos y resultados del psicoanálisis.

J. Kovacs, S. I.

H. BLESS, *Pastoral psiquiátrica*. (445 págs.). Razón y Fe, Madrid, 1957.

Una obra esquemática, completa y concisa, es la *Pastoral psiquiátrica* de Bless, que nos presenta hoy la colección *Psicología-Medicina-Pastoral*. No es ciertamente un tratado exhaustivo sobre el tema, pero sí un *manual* completo de sumo provecho para todo sacerdote. Se ha de tomar la presente obra como una ayuda al sacerdote en su labor de guiar las almas por el camino de la salvación. El sacerdote-confesor, guía de almas, no tiene como única obligación de su ministerio absolver los pecados de su penitente. En el sentido más estricto de la palabra, es un *médico* que ha de dar a su enfermo —el penitente— remedio adecuado para la curación de su mal. Los pecados, las imperfecciones, tienen a veces su raíz y causa en una enfermedad de índole físico-psicológica. Hasta ella ha de llegar el sacerdote para cumplir con su misión. Es cierto, como dice Donat, que “se da por descontado que el sacerdote no ha de proponerse la curación de las enfermedades nerviosas y de ninguna otra enfermedad, pero debe estar en condiciones de apreciar sus repercusiones sobre la vida religiosa, y de conocer la manera cómo podrá intervenir útilmente en este terreno. En casos de naturaleza complicada, el sacerdote aporta una ayuda preciosa al médico. Una inteligencia juiciosa que permita trabajar en su propio dominio, no podrá menos de dar los mejores resultados”. También es cierto que la curación de las almas es un trabajo del orden sobrenatural donde juega un papel preponderante la *gracia*. No son los medios naturales los que han de dar la eficacia a esta labor, sino el mismo Dios. La preparación natural es un medio importantísimo para la actuación de la misma gracia, pero no absolutamente necesario.

El método pastoral que pone de relieve el autor se puede reducir a tres puntos: 1, resonancias psicológicas del sacerdote en el enfermo; 2, investigación de las causas de las manifestaciones defectuosas; 3, la acción conjunta del sacerdote con el médico, que es sumamente eficaz según lo demuestra la misma práctica.

1. Para hacer bien a las almas, sobre todo a enfermos nerviosos, ante todo hay que ganarse su confianza. La persona que se acerca por primera vez al sacerdote para solucionar sus problemas, llega impresionada, no sólo por la preocupación de su problema, sino también por la acogida que tendrá.

Si el enfermo no tiene confianza en el sacerdote, no admitirá su dirección. Esto es cosa fácil en algunos, pero en otros habrá que vencer resistencias. Si el sacerdote recibe sus confidencias con afabilidad, como si fuese suyo el problema, con preocupación real de quien quiere llevar un alma a Dios, despertará en el confidente profunda y sincera confianza. Esta confianza del dirigido permitirá recibir las directivas del sacerdote a su tiempo como normas de pleno valor. Lo cual no significa condescender con las arbitrariedades del paciente. Solamente dar la impresión real de ser comprendido y con prudencia ir eliminando aquellos elementos que no pertenecen a la substancia de la enfermedad para aplicar oportunamente los remedios más eficaces.

2. Ubicar la causa de los males es quizá una tarea difícil para el sacerdote; de aquí la tentación de dar una solución al problema, correspondiente a la primera im-

presión externa. Como es lógico, fácilmente no se encuentra en contacto con la causa originaria, sino solamente con un efecto último, o aún con una apariencia del verdadero problema. El sacerdote no ha de dar tanta importancia a hechos aislados, aunque éstos sean pecados. El pecado es el efecto de una causa que puede ser varia. En algunas personas, una actitud errónea, en otras una circunstancia particular, en no pocos una enfermedad de índole psíquica. Aquí es donde ha de aplicar el remedio, donde ha de poner toda su atención y enérgica acción para obtener un éxito total, y hacer desaparecer el pecado.

3. En más de una oportunidad, el sacerdote y el médico han de trabajar conjuntamente por la doble acción que se ha de realizar en el enfermo: la curación de la enfermedad psíquica y la orientación en el camino de la gracia. Naturaleza y gracia unidas en la misma finalidad de conducir al hombre a la salvación y perfección propia. Pero como muy bien anota el autor la santidad del individuo puede encontrarse dentro de la misma enfermedad, puede ser que Dios pida a un alma la santidad por ese camino.

Ante el enfermo que tiene desviaciones exageradas en sus expresiones de piedad, o demasiados actos de rezos, o suma indiferencia, aconseja el autor llevarlos con paciencia a un justo medio de equilibrio procurando al que reza demasiado, hacerle ver la importancia del trabajo y al indiferente, quitándole la causa de su indiferencia. Queremos añadir algo más a lo indicado por el autor: acostumbrar al enfermo a orar. No a expresiones meramente vocales sino a sentir la presencia de Dios en todas las cosas. Para el inclinado a demasiados rezos servirá para buscar ese equilibrio en las cosas que lo rodean como expresiones de Dios. Para el indiferente para adquirir el verdadero sentido de lo humano en su relación con Dios. Para ambos servirá de resorte para expresar la causa motiva de su exageración indebida y para encontrar en la misma práctica la solución a su dificultad.

Un defecto que se nota en la lectura de la presente obra es cierta falta de claridad debida a la demasiada esquematización de las expresiones. El sujeto no versado en muchos aspectos no llega a formarse una idea exacta de lo que desea decir. Mucho aclaran los ejemplos, pero a éstos les falta la aclaración pastoral. Se presenta el ejemplo como algo estático y el lector espera una orientación en la solución del caso presentado.

Muy útil creo es presentar a los lectores el índice de capítulos de la presente obra: Introducción: La psiquiatría Pastoral; 10 capítulos que tratan respectivamente: Psicopatología y Psicología; Etiología; Responsabilidad Moral; Sintomatología; Las diferentes formas Psicopatológicas; El escrupulo; Psicopatología Sexual; Psicoterapia; Los cuidados religiosos que hay que prestar a los enfermos nerviosos y psicópatas; La higiene mental. Remata el libro una provechosa bibliografía y un índice sistemático muy detallado.

A la bibliografía del autor, quisiéramos añadir el libro *Psychologie et Pastorale* (Nauwelaerts, Louvain), con temas de interés —y de carácter introductorio— para el sacerdote que tiene cura de almas.

H. Salvo, S. I.

ERWIN RINGEL, WENZEL VAN LUN, *La Psicología Profunda ayuda al sacerdote*. (178 págs.). Fax, Madrid, 1957.

Puesta al día por los autores, la edición española de *Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger*, Wien, 1953, integra la colección *Psicología, Medicina-Pastoral*, e intenta una introducción, para el sacerdote, a la Psicología Profunda.

Los autores, el uno médico, teólogo el otro, fundados ambos en una experiencia de colaboración y mutua complementación en casos complicados e ingratos de la vida pastoral, insisten a través de un estilo sencillo y claro en la necesidad, por parte del pastor de almas, de conocer la psicología profunda. Pasan luego a trazar las actitudes que deberán asumir ante ella médico y sacerdote, para terminar puntualizando los distintos papeles a desempeñar por uno y otro, frente a las almas. Tarea esta última, difícil por cierto, en un campo en que abundan las divergencias y prejuicios, y en el cual sólo en la década actual ha comenzado a notarse un progresista entusiasmo por parte de los especialistas católicos.

Es evidente la necesidad que tiene el sacerdote de profundizar los cimientos y aspectos psicológicos de su actividad pastoral, a fin de llegar cada vez más a una mayor comprensión de la persona humana. La psicología profunda o dinámica, constituye para esto un medio eficaz. Para su estudio, es necesario introducir a través de pocas ideas que eluciden y distinguen con claridad los puntos de partida, a la vez que guíen al principiante a mayores profundidades por medio de una bibliografía adecuada y selecta. El trabajo que nos ocupa, al querer ser de introducción y sin tener valor de estudio científico, necesitaría llenar ambas condiciones. Creemos que sólo lo consigue parcialmente.

Además sólo en parte aceptamos el que únicamente el sacerdote formado en psicología de profundidad pueda colaborar con el médico, y que el no formado deba seguir con todo rigor las prescripciones del médico, siendo su tarea principal la de infundir ánimo al paciente y advertirle el *deber* que tiene de aceptar el tratamiento, como *único medio* para sanar las raíces hondas del pecado. No alcanza a verse con nitidez cuál es el papel que desempeña el pastor formado, y ciertamente no creemos que el paciente tenga como *deber* y *único medio*... la aceptación del tratamiento. Más bien creemos, por ejemplo con Willwoll, en la necesidad de que el pastor de almas, además de la teoría tenga una sabia discreción en su manejo espiritual; ya que, en último término, prevalece el *discernimiento*, en lo que a *uso* de medios se refiere.

Creemos finalmente, que ya se va cubriendo aquella *laguna* de la que nos habla el Prof. Nidermeyer en su prefacio a la edición alemana en 1952. Desde entonces varios autores se han ocupado de la materia, entre ellos, Nuttin, Demal, Gratton, Gemelli, Willwoll, Caruso, etc. En ellos podrá ampliar el interesado, con solidez, sus conocimientos acerca de este sector fundamental de la Pastoral Católica.

Mariano Castex, S. I.

IGOR A. CARUSO, *Análisis psíquico y síntesis existencial*. (272 págs.). Herder, Barcelona - Buenos Aires, 1958.

Es innegable que los avances de la psicología moderna se han realizado en su mayor parte en una íntima relación con concepciones del hombre y de la vida opuestas a la católica. Con todo, desde hace varios años especialistas católicos han abordado la tarea de ponerse en el mismo plano científico para tratar de corregir las desviaciones teóricas que violan auténticas conquistas en el conocimiento del hombre.

Un primer intento, el de DALBIEZ en su obra *La méthode psychanalytique et la doctrine de Freud* (Desclée, París, 2ª ed., 1949) estuvo polarizado por un evidente esfuerzo de reacción frente a la unilateral visión freudiana formulada en términos cientistas. Su distinción *método-doctrina* no pareció suficiente a muchos investigadores con inquietudes espiritualistas, quienes se lanzaron a buscar en modificaciones profundas del mismo método soluciones más satisfactorias de acuerdo a una más amplia cosmovisión. Pretenden encontrar en la raíz de la neurosis una desintegración del dinamismo espiritual, una apostasía de la jerarquía de valores. El Psicoanálisis tendría, según ellos, una misión reintegradora en ese mismo plano espiritual. Y no faltan quienes, con el francés Dr. Nodet (cfr. *Psychanalyse et foi chrétienne*, L. BEIRNAERT, Etudes, 288 (1956), pp. 219-230), teniendo por poco científicos estos esfuerzos integradores, quieren mantenerse fieles al método freudiano. Procuran éstos descubrir implicaciones morales en el mismo análisis psíquico por medio de una reflexión sobre la misma experiencia, y tratan de enfrentar al paciente con normas éticas no establecidas a priori sino halladas empíricamente por el psicoanalista.

En la patria de Freud ha habido varios intentos por el camino de una modificación intrínseca del método y de sus presupuestos. WILFRIED DAIM en su obra *Umwertung der Psychoanalyse* (Herold, Wien, 1951), atribuye el conflicto neurótico a la elección inconsciente de una creatura promovida al rango de *ídolo*, con lo cual se desvía la tendencia natural del alma hacia el Absoluto; el papel del psicoanálisis sería apaciguar el alma restableciéndola en su orientación natural.

No está de más destacar aquí, a modo de paréntesis, la discusión suscitada en torno de este autor. Defendido por el abate Combes en una conferencia dada en Bruselas el 23 de noviembre de 1954, Pierre Hermand O. P. en cambio atribuye a la concepción de Daim una confusión entre lo natural y lo sobrenatural, en el artículo *Psychanalyse et spiritualité* 56 (Rev. Thom, (1956), pp. 139-149). Con ocasión de la traducción francesa de la obra, bajo el título *Transvaluation de la psychanalyse* (Michel, París, 1956), el debate se reanudó, esta vez apasionadamente. Siempre en su defensa André Combes publicó un nuevo artículo, *Wilfried Daim et sa "Transvaluation de la psychanalyse"* (Pens. Cath., 48 (1957), pp. 7-25) donde juzga a la obra como capital en la evolución del psicoanálisis; dedica un apéndice del artículo para responder a las objeciones de los diversos adversarios.

Con ocasión de una recensión de L. BEIRNAERT, intitulada *Psychothérapie d'agression et question religieuse* (Etudes, 292 (1957), pp. 67-72), que pone reservas desde el punto de vista teológico y espiritual y critica la absorción del paciente por parte del terapeuta, se suscitó una respuesta de Daim bajo el título *Psychothérapie et problème de Dieu* (Etudes, 294 (1957), pp. 84-94), al final de la cual Beirnaert agrega nuevas puntualizaciones.

Un artículo del Dr. Nodet, *A propos du livre du Dr. Daim* (Vie Spirit., Suppl. (1957), pp. 94-107), saliendo por los fueros freudianos rechaza la validez de esta pretendida síntesis religioso-psicoanalítica, lo cual motiva una nueva réplica del autor (*Réponse a Nodet*, Pens. Cath. (1957), pp. 51-61). El Ami du Clergé (6-12-1956, pp. 745-746), que no tercia en la disputa, juzga aceptable esta superación de las perspectivas del psicoanálisis. Y CRISTIANI, bajo el título *Psychanalyse et morale catholique*, la presenta a los lectores de Ecclesia (nº 97, avril 1957, pp. 37-42) con la más calurosa simpatía, tal vez traspasando los límites científicos.

Otro de los intentos de superación del psicoanálisis por la vía de una transformación intrínseca del mismo es el realizado por el Dr. V. E. FRANKL, también vienés, en sus obras *Der Unbewusste Gott* (Wien, Amandus, 1949) y *Der Unbedingte Mensch* (Deuticke, Wien, 1949). Colocado asimismo en la vía espiritualista, pretende superar el freudismo con una mezcla de filosofía existencial de tipo jasperiano y técnica neuropsiquiátrica (p. 98). Su *logoterapia* es una "psicoterapia desde el espíritu y para el espíritu" (p. 137). El *Dios inconciente* ocupa en su sistema el papel del *idolo* de Daim (p. 83).

* * *

Puesto así el *status quaestionis*, que puede resultar útil al lector no iniciado, presentamos al autor que comentamos, Igor A. Caruso, prestigiado por su seria actividad científica como director del Círculo Vienés de Psicología Profunda, cuyos estatutos se presentan en un apéndice de la presente edición española (p. 255).

El autor se propone hacer "un estudio crítico de los presupuestos teóricos de la Psicología Profunda actual, así como de varias de sus consecuencias prácticas" (del prólogo a la edición alemana). Y no queriendo limitarse a una tarea negativa, quiere abrir brechas con aportes constructivos nacidos de reflexiones realizadas sobre la práctica de la actividad psicoanalítica (cfr. 3ª parte).

Matizando la exposición con abundante casuística, y en tren de someter a crítica la sistemática *ortodoxa* de la Psicología Profunda, presenta en los primeros capítulos la problemática neurótica: el aspecto negativo de la neurosis (pp. 55 ss.), *falsa síntesis de la existencia*, representado por lo que da en llamar *herejía vital*; y el aspecto positivo de la misma (pp. 87 ss.), un *presentimiento de lo absoluto*, verdadero intento de establecer una *ortodoxia vital*; es decir, la debida relación con la escala de valores desquiciada por el conflicto. Para Caruso "el ideal de la solución psicoterápica sería aquél que hiciera de lo positivo de la neurosis la piedra fundamental para la curación". De lo cual infiere que, si la

neurosis es un entrar en cuentas con lo absoluto, la psicoterapia tiene que serlo también (p. 121); se trata, no sólo de encontrar el conflicto íntimo, sino de ponerse en el camino *redentor* que conduce, *por el tú, hacia el Tú*.

Pone en evidencia más adelante la insuficiencia de la psicoterapia biológica clásica que, reduciendo al hombre a puro determinismo, lo rebaja y aniquila (pp. 126 ss.). Frente a tal posición juzga la reacción existencialista de post-guerra —que incorpora el espíritu al programa psicológico— como una exageración opuesta (pp. 133 ss.), pues al exaltar la libertad humana coloca al hombre como criterio de la trascendencia. Colocado entre estas dos *medias verdades*, y sin dejar de aprovechar aportes menos equilibrados, I. Caruso habla de una psicoterapia personalística (pp. 143 ss.) que, sin descuidar el aspecto analítico causal tendiente a descubrir fijaciones y hacer exteriorizar afectos reprimidos, tiene también muy en cuenta el aspecto sintético que busca una responsabilización progresiva del hombre en busca de la ortodoxia vital, al mismo tiempo que procura relativizar los valores falsamente absolutizados. Ambos, armonizados, conducen a una transformación ética de la persona.

Al tratar sobre el aspecto técnico de la psicoterapia (cfr. 3ª parte), el autor no presenta —y así se lo propone— una descripción sistemática acabada, sino razona la necesidad y posibilidad del punto de vista personalístico-universal en la Psicología Profunda. Sale al paso de los problemas que éste trae aparejados, especialmente el de la posibilidad de *neutralidad* del terapeuta (pp. 159 ss.), que en su lucha por ayudar a alcanzar la *ortodoxia vital* debe a la vez respetar la libertad del paciente.

La presente edición española incorpora al fin del libro una abundante *bibliografía* sobre el tema y, muy oportunamente, inserta también el discurso de S. S. Pío XII al congreso de Psicoterapia y Psicología clínica (13 de abril de 1953), que pone luz sobre aspectos no tratados explícitamente en el libro.

Es evidente que Caruso no viene a decirnos la palabra definitiva acerca del problema de conciliación o de síntesis entre el Psicoanálisis y la Religión, aún cuando su exposición sea en muchos aspectos considerada como la que con mayor energía y profundidad abre perspectivas católicas en el plano de la Psicología Profunda, según cree el P. Pedro Meseguer.

El mismo Caruso estima que estamos aún muy lejos de una psicoterapia universal, pero que "hemos de hacer cuanto esté en nuestra mano para buscar caminos por donde se pueda llegar a su realización". Lo cual lo mueve a aprovechar con cautela, pero también con profundo agradecimiento, todo lo bueno que se encuentra "aún en los supersticiosos sistemas de los viejos maestros" (cfr. Del mismo autor. *Influences positives de la psychanalyse sur la vie religieuse*. La vie spirit., Suppl. nº 44 (1958), pp. 5-20).

A. L. Aguirre, S. J.

K. Löwith, *Nietzsche, Auswahl und Einleitung*. (250 págs.). Fischer, Frankfurt, 1956.
—*Meaning in History*. (257 págs.). Univ. of Chicago Press (cuarta edic.). Chicago, 1957.

La actualidad filosófica que Heidegger confirió a Nietzsche, al afirmarlo como el último gran metafísico del occidente (cfr. Arch. de Phil., 21 (1958), pp. 282 ss.) es sin duda el origen del interés que uno de sus discípulos más personales, K. Löwith, ha puesto en el estudio del mismo: estudio a fondo, que lo ha llevado a una interpretación distinta a la de otros especialistas como Simmel, Bertram, Klages y Jaspers (cfr. Wort u. Wahrh., 12 (1957), pp. 151-152). Su interpretación pone el centro del sistema de Nietzsche —porque también éste, como todo gran filósofo, tiene sistema— en la idea del eterno retorno de lo mismo, como interpretación circular —de origen pagano— opuesta a la interpretación cristiana lineal de la historia. Y éste sería el segundo tema preferido de Löwith —complementario, pero no distinto del tema de Nietzsche—: el de la *interpretación universal* de la historia; con la peculiaridad de que a ésta interpretación se añade la afirmación de que el interés actual por la historia —y no directamente el olvido del ser, como diría su maestro Heidegger— es el error de base de todo el pensamiento filosófico moderno (cfr. Arch. de Phil., 21 (1958), pp. 285-286).

A ambas ideas originales —sistematización de Nietzsche por una parte, y rechazo de la historia por la otra— corresponde una serie de publicaciones de nuestro autor, de las que mencionaremos las principales: *Meaning in History*, que estamos comentando (trad. alemana, *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953; y traducción castellana, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956), obra que junto con diversos artículos sueltos (como *The theological implication of the Philosophy of History*, Actas del Cong. Intern. de Mendoza-Argentina, vol. III, pp. 1700-1705; con trad. castellana, ibidem, pp. 1700-1705-1709), configura su actitud ante la historia y sus interpretaciones; y, acerca de Nietzsche, *Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Kohlhammer, Stuttgart, 1956), y *Vom Hegel bis Nietzsche* (Kohlhammer, Stuttgart, 1950, trad. italiana, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1949), que contienen lo fundamental de su interpretación de Nietzsche.

* * *

Meaning in History es, por de pronto, una exposición de diversas filosofías de la historia: exposición regresiva, como dicen los críticos, porque parte de las filosofías actuales de la historia (Burckhart, Marx), y retrocede luego a los historiadores antiguos (Herodoto, Tucídides, Polibio), pasando por Hegel, Proudhon, Lutero, Agustín, Orosio y la misma Biblia (cfr. Rev. Aug., 1 (1955), Bull. Aug., nº 147, pp. 282-284; sobre todo, J. DANIELOU, *Philosophie ou Théologie de l'histoire*, Dieu Vivant, 19 (1951), pp. 133-136).

En resumen, según Löwith se daría una doble serie de datos en la historia: los unos —empíricos— en los mismos hechos, y los otros —revelados— en sus interpretaciones. El cristianismo, al oponerse al paganismo, ha intentado hacer coincidir ambos datos. Y la filosofía, a partir de Voltaire, ha tratado de sustituir los datos revelados por otros puramente humanos, filosóficos; pero de modo que, al hacer

esta sustitución, la filosofía de la historia ha partido del mismo *apriori* que tenía la teología —cristiana— de la historia. Peor aún, la filosofía es más apriorística que la teología, porque ésta al menos tenía derecho a creer en Dios; mientras que la filosofía, la que niega a Dios, ha perdido todo derecho a creer en algo.

Löwith discute luego el derecho que pueda tener la fe —que se basa en una palabra divina— para interpretar los hechos humanos. Aquí cabría tal vez observar que el punto de partida de esta discusión no es, en Löwith, suficientemente claro. Se suele distinguir entre historia —que narra hechos— y teología o filosofía, que los interpreta; pero habría todavía que distinguir, en esta misma interpretación, la *pura interpretación a posteriori* y el *apriori de toda interpretación*. O sea, no habría que confundir *interpretaciones concretas* de los hechos con sus *principios universales*: éstos serían el objeto único de la filosofía o de la teología de la historia; mientras que las interpretaciones concretas serían posibilidades diversas de los pensadores, teólogos (como Santo Tomás), filósofos (como Hegel), o historiadores (como Toynbee o Butterfield, cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 101-107).

Löwith separa demasiado la *historia profana* —constatada e interpretada por los hombres— de la *historia sacra* —revelada e interpretada por Dios—, porque no eleva su mirada a los *principios*, que son el *apriori de las relaciones* de los hombres entre sí, y también con Dios.

Nos hemos detenido un poco en el Löwith historiador de la filosofía de la historia, porque así explicaríamos la actitud que, como pensador, toma a continuación frente a la misma historia: ésta, al ser tomada como objeto de la filosofía, habría sido el origen de las desviaciones de la filosofía moderna; y, desde Hegel a Nietzsche, la laicización de la teología de la historia —y no el olvido del ser, como diría nuestro Heidegger— sería el pecado capital de la filosofía occidental.

* * *

La última publicación que hemos recibido de Löwith, es una selección de las obras de Nietzsche. Su introducción es un resumen, breve y claro, de sus estudios anteriores sobre el mismo (trad. franc., Rev. Met. Mor., 61 (1956), pp. 328-345). La última nota de esta introducción (p. 25) nos dice que no seleccionará nada de Zaratusta, porque esta obra sólo se entiende leyéndola por entero. Pero además —como lo insinúa en el texto— puede ser que tenga otra razón: la misma de Nietzsche cuando decía que esta obra era “para todos y para ninguno” (p. 12). Tal vez ha frenado a Löwith la responsabilidad de quien edita una obra ajena, semejante a la responsabilidad de su autor, de la que también nos habla en la introducción con estas sensatas palabras: “la responsabilidad de un pensamiento tiene dos caras: el autor es directamente responsable, respecto de sí mismo, de lo que en su escrito ha querido comunicar; pero además es responsable, respecto de los otros, de las repercusiones que podrían tener sus pretensiones” (pp. 11-12).

El punto álgido de la vida intelectual de Nietzsche, nos sigue diciendo Löwith, fué cuando, después de haber dado el paso del *tú debes* al *yo quiero*, no supo dar el paso ulterior al *yo soy*; o sea, —diríamos— el paso a la inocencia primitiva del mundo. En ese momento, su pensamiento, quebrado, degeneró en locura, porque

siendo un hombre cristiano, y queriendo dejar de ser cristiano, lo que consiguió sólo fué dejar de ser hombre (pp. 21-22).

Es de notar el juicio que toda la obra de Nietzsche mereció a los ojos de su mejor amigo, Overbeck, y que Löwith repite: "sus obras, a pesar de que parecieran dar respuestas definitivas, dejaban a cada uno la libertad de abordar el problema y, por tanto, dejaban las cosas como estaban" (p. 225).

La selección que comentamos termina con una *cronología* de Nietzsche, con lo esencial de su vida. Y una doble referencia bibliográfica: ediciones de sus obras, y estudios clásicos sobre el mismo autor.

M. A. Fiorito, S. I.

ARISTOTE ET S. THOMAS D'AQUIN. Journées d'études internationales (258 págs.). - Nauwelaerts, Louvain, 1957.

A dos años de la publicación de una serie de estudios sobre Aristóteles, ofrecida a Mons. Mansion (*Autor d'Aristote*, Louvain, 1955), la Universidad de Lovaina nos ofrece las relaciones presentadas en las jornadas de estudios sobre Aristóteles y Sto. Tomás, tenidas bajo los auspicios de la Cátedra Cardenal Mercier. Otro testimonio de la actualidad y el interés de los estudios aristotélicos, que se evidencia también en otros centros universitarios europeos (v. g. cfr.: *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano, Vita e Pensiero, 1957, debida a un grupo de estudiosos de la Univ. del Sdo. Corazón; y el *Symposion aristotelicum* tenido en Oxford del 9 al 17 de agosto 1957: cfr. el comentario de S. MANSION en *Rev. Phil.* de Louvain, 55 (1957), pp. 521-525).

Los primeros trabajos puntualizan nuestro conocimiento actual del Estagirita, mientras que los restantes tratan de su influjo en la metafísica, psicología y moral de Sto. Tomás.

P. MORAUX abre la serie con una bien documentada visión del estado actual de la cuestión acerca de la *evolución de Aristóteles*. Sigue siendo Jaeger el que abre el sendero, pero en muchas de sus afirmaciones debe ser matizado por los estudios posteriores. (Cfr. A. MANSION, *Travaux d'ensemble sur Aristote*, *Rev. Phil.* Louvain, 57 (1959), p. 57). La actualidad de Jaeger la prueba además su nueva edición apenas retocada (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Zweite verand. Aufl., Weidmann, Berlín, 1955). Pero el Jaeger aún viviente es el de las intuiciones fundamentales. Moraux señala sobre todo dos puntos que deben ser retocados en su tesis: a) la distinción neta entre el período platonizante y el personal de Aristóteles, ya que éste *nunca habría dejado de ser platónico* en cuanto su filosofía procede directamente de la de Platón, y *nunca lo habría sido* por sus posiciones iniciales, ya claramente personales (sobre la fidelidad de Aristóteles a Platón cfr. también el tema de S. Mansion, p. 47, el comentario de la misma al *Symposion* de Oxford, y diversos trabajos reseñados por J. DUBOIS en *Rev. Sc. Phil. Théol.* 40 (1956), pp. 278 ss.); b) la distinción preconizada por Jaeger entre una fase especulativa y una empírica en Aristóteles (ya matizada por el mismo Jaeger en carta a C. J. de Vogel).

El trabajo de Moraux nos resume los conclusiones que pueden considerarse ya admitidas acerca del *Corpus Aristotelicum*, como de problemas particulares de la evolución aristotélica en metafísica, psicología y moral, apartándose de todos los extremismos y las afirmaciones demasiado ingenuas. Sin embargo sus afirmaciones sobre Gohlke y Zürcher podrían matizarse teniendo en cuenta lo que las respectivas problemáticas nos pueden aportar como complementación (cfr. las críticas de DUBOIS sobre el primero, en *Rev. Sc. Phil. Théol.*, vol. cit., p. 278; y de E. J. SCHÄCHER, en *Salzburger Jahr. f. Phil. u. Theol.*, 1 (1957), pp. 237-238).

Como *idea-fuerza* del trabajo, sobre todo en sus páginas referentes a la moral, se desprende que el *método genético* no basta: es imprescindible, pero debe ser completamentado por la *reflexión filosófica*; sólo así se podrán resolver muchos problemas, especialmente el de las Éticas. (Es interesante cotejar el pensamiento de Moraux con el de P. TRUDE, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts und Staatsphilosophie*, Berlín, De Gruyter, 1955; y el de R. A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, París, PUF, 1958).

El estudio de S. MANSION sobre *Les positions maitresses de la philosophie d'Aristote*, confirma en varios puntos las afirmaciones de Moraux, así en lo ya expresado sobre el platonismo de Aristóteles, en cuya concepción platonizante de la sustancia ve el origen de su noción imperfecta de Dios, como en los límites puestos al método genético, tratando de solventar las antinomias éticas filosóficamente, sin un fácil recurso a la evolución. La autora, preparando las jornadas siguientes, nos muestra aquello que aún queda imperfecto en Aristóteles en el terreno de la metafísica, psicología y ética, y que posteriormente será completado por Sto. Tomás. Señala como la característica central de Aristóteles el *intelectualismo* (de sentido tan platónico), conciliado con el realismo: aún en esto prepara la filosofía intelectualista del Santo Doctor.

La segunda serie de relaciones la abre D. CALLUS con su estudio *Les sources de saint Thomas. Etat de la question*, enfocado sobre todo a las fuentes aristotélicas. El autor señala la enorme importancia de los comentarios de Sto. Tomás al Estagirita, que todavía no han recibido la atención que se merecen de los estudiosos, y recalca la característica de Sto. Tomás comentador, su indagación de la *intentio Aristotelis*, su respeto por la *verba aristotelica* estudiada a la luz de sus *principios* (opuestamente G. DUOIN, llevado por su método, subraya la libertad de Sto. Tomás en *S. Thomas commentateur d'Aristote. Etude sur le commentaire thomiste du livre des Metaphysiques d'Aristote*, *Arch. de Phil.*, 20 (1957), pp. 78-117; 240-271; 392-445).

Como lo expresa el subtítulo, el autor nos presenta el *estado de la cuestión* en forma completa y sabiamente erudita. Señala además aquellos datos que pueden darse ya por adquiridos: la preferencia de Sto. Tomás por los comentarios griegos y traducciones directas, el uso de diversas traducciones, la cronología de casi todos los comentarios, el uso en cada comentario de una o dos fuentes principales, etc. Las observaciones, tomadas de Mons. Mansion sobre el gran uso del *Themistius* para el comentario de *De Anima* hacen ver la importancia de la reciente publicación crítica de G. VERBEKE: *Themistius. Commentaire sur le traité de l'Ame d'Aristote*.

Traduction de G. de Moerbeke. Ed. critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'oeuvre de S. Thomas, Publ. Univ. de Louvain, 1957.

De gran interés son los caminos abiertos que el autor señala a los estudiosos, tanto en lo referente a ediciones críticas de los comentarios y de las fuentes, como al influjo ejercido en Sto. Tomás por los maestros en artes de su tiempo, la identificación de los *quidam* anónimos y aún la profundización a través de las fuentes literales, de las mismas fuentes doctrinales, a fin de llegar a una comprensión más cabal del papel que juega el aristotelismo en la síntesis tomista.

Otro tema de gran valor actual es el tratado por L. B. GEIGER sobre *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, en especial en lo referente a la concepción de la metafísica. Testimonio de esto es la preocupación ontológica actual que se denota en libros como el de W. MARX: *The meaning of Aristotle's "Ontology"*, La Haye, M. Nijhoff, 1954, que estudia al *ser en cuanto ser* aristotélico en una perspectiva heideggeriana, así como en las referencias de Moraux a las distintas opiniones sobre el tema (cfr. relación cit., pp. 22; 26-29), y aún en trabajos histórico-críticos como el de A. MANSION: *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, Rev. Phil. de Louvain, 56 (1958), pp. 165-221, sobre el libro K de la Metafísica. Según Geiger el *ser en cuanto ser* aristotélico sería *l'étant en tant qu'étant*. La originalidad genial de Sto. Tomás estaría en la tesis del *actus essendi*, la aprehensión pura del *ser como tal* y de las *propiedades trascendentales* del ser.

Completan el estudio de las relaciones del pensamiento tomista con el aristotélico, el trabajo de E. VON IVANKA: *Aristotelische und tomistische Seelenlehre*, que complementa su anterior estudio en *Autour d'Aristote*, pp. 245-254 y el de A. THIRY: *Saint Thomas et la morale d'Aristote*, quien subraya la originalidad de la moral tomista, a pesar de la profunda afinidad que posee con la aristotélica, y el gran influjo que de ésta ha sufrido.

Juan Carlos Scannone, S. I.

JEAN-PIERRE BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. (247 págs.). Beauchesne, París, 1958.

En este ensayo, Bagot nos presenta la evolución del pensamiento de G. Marcel, y la síntesis final que ha realizado o tiende a realizar este filósofo. Porque hay diferentes maneras, advierte Bagot (p. 10), de abordar la obra de un autor particular. Una, por ejemplo, sería la de estudiar los resultados de la búsqueda de un filósofo, y sistematizar su doctrina. Otra, haciendo un análisis histórico-crítico, ver la génesis, problemas y soluciones progresivas que elaboró, y el resultado final de sus investigaciones.

El primer método, es el que ha usado, a propósito de G. Marcel, P. PRINI, G. *Marcel et la méthodologie de l'invérifiable* (Desclée de Brouwer, París (1953) en que nos da una visión de conjunto de la ideología de Marcel, recalando la presencia de tres temas favoritos que se desarrollan progresivamente (Cfr. RSPT (1954) p. 73). En esta misma línea está la obra de R. TROISFONTAINES: *De l'Existence à l'Etre*. (Nauwelaerts, Louvain, (1953) que es una exposición exhaustiva de todos los temas

desarrollados por Marcel hasta el momento de publicarse la obra; no escapa sin embargo a ciertos reparos que nota el mismo Bagot (p. 10). (Cfr. NRTh (1954) 71-74).

Otro tipo de trabajo, no mencionado por Bagot pero que merece recordarse, es el estudio comparativo de dos autores de una misma escuela o tendencia. Es lo que intentó P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe*, (Ed. du temps présent, París, (1948), presentando una visión clara de la ruta que llevó a estos autores a la afirmación de lo trascendente.

Bagot se sitúa en un estudio histórico-crítico de G. Marcel. Este método, dice, tiene la ventaja de obligarse a revivir los titubeos, los impactos, el proceso del pensamiento del autor; y es medio aptísimo para provocar en nosotros la reflexión personal, que es lo que pretendemos al ponernos en contacto con los grandes maestros. Pero Bagot no hace sólo análisis; a través de sus reflexiones, aventura, en base al tema tratado, ideas y opiniones propias, tratando, como buen discípulo aprovechado, de hacer progresar —ya en vida de Marcel— el pensamiento del maestro.

* * *

Saisir l'infini, est-ce connaître, est-ce aimer? (p.8). Con este interrogante solemne y acertado, abre Bagot toda una temática, muy nueva y muy vieja (él mismo lo reconoce), y que tratará de profundizar a través de la crítica de Marcel.

Buscar el *primado del conocimiento o del amor en el hombre* es escrudiñar los más difíciles y recónditos misterios de la metafísica, porque es descubrir *la misma naturaleza ontológica de ese dinamismo humano* que nos impulsa hacia lo trascendente. El problema es arduo: prueba de ello las frecuentes desviaciones con que topamos en la historia del pensamiento, y nos lo confirma la reciente inclusión en el Índice de cuatro obras de M. H. Duméry; (cfr. NRTh, T 80 (1958) pp. 806-839; y RPhL, 56 (1958) pp. 361-428); y Bagot siente la urgencia de un estudio completo que sintetice las relaciones entre conocer y amar. Aquí late, nos advierte en la introducción (p. 8), todo el problema y disputa que implícita o explícitamente pervive en toda la historia de la filosofía sobre el intelectualismo y el anti-intelectualismo. Bagot lo tratará concretamente en Marcel, pero hace notar, de entrada, la perennidad y la actualidad candente del tema. Y tiene razón: bastaría recorrer esquemáticamente las doctrinas dominantes en las historias del pensamiento para convencernos de ello. Notemos algunos casos.

Santo Tomás, en este punto, ha sido objeto de las más diversas y contradictorias interpretaciones. Podemos reducirlas, con Rousselot, en *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París, (1924), a dos: una, que defiende la primacía de la inteligencia; y otra, que proclama la preeminencia del amor; y no faltan quienes propongan una solución media, identificando conocimiento y amor, como J. Maréchal (Cfr. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cah. I, 3ª ed., Bruxelles, 1944 pp. 259 ss.).

El problema del amor y sus relaciones con la inteligencia en los escolásticos de la Edad Media, ha sido estudiado por el mismo Rousselot, *Pour l'Histoire du problème de l'Amour au Moyen Age* (París, 1933): interesa sobre todo el apéndice II.

Entre los modernos, sigue debatiéndose el mismo problema unas veces en Teología natural, otras en Ética. Así, Jacques Delesalle en *Cet étrange secret: Poésie et Philosophie à la recherche de Dieu* (Desclée, Bruges, 1957), adopta una actitud plena-

mente voluntarista (no precisamente anti-intelectualista) en el tema concreto de la existencia de Dios y su conocimiento por parte del hombre (cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958) pp. 314-317). Más intelectualista, en cambio, Bernard Welte en: *La foi philosophique chez Jaspers et Saint Thomas d'Aquin*, Desclées Bruges, 1958, cfr. Ciencia y Fe XIV (1958) pp. 311-314).

En el campo de la Filosofía Moral, Max Scheler en *El formalismo en la Ética y la Ética de los valores* (Madrid, 1943), busca el fundamento constitutivo originario de la moral en la línea del sentir emocional. Véase, a propósito de este libro M. A. FIORITO *Kant-Scheler y la Ética del futuro*, Ciencia y Fe, XIII (1957) pp. 163-172). En el mismo plano ético W. Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens* (Herder Freiburg, 1954), aprovechando los aportes de la moderna psicología, hace lo que se ha llamado una *Psicología moral*; pues bien, dentro de este método positivo, Heinen se muestra afecto al voluntarismo, dando el primado al amor al afirmar que todas las desviaciones de tipo moral tienen su origen en formas defectuosas del amor (Cfr. Ciencias y Fe, XIII (1957) pp. 229-234). En cambio la obra de R. A. Gauthier *La moral d'Aristote* (París, 1958) pertenece a otra corriente más bien intelectualista. Según su interpretación de Aristóteles, el valor de un acto humano dependería de lo que *piensa la razón* acerca de tal acto. En este sentido la moral aristotélica sería una moral de la intención, en oposición a otro tipo de moral de sentimiento, voluntad, o de la situación (cfr. RPhL, (1958) pp. 512-517).

* * *

Volvamos a la obra de Bagot. En una introducción histórica, preparando el tema que va a desarrollar, estudia las relaciones entre conocer y amar en las doctrinas idealistas y racionalistas. Sigue luego el cuerpo de la obra que divide en tres fases: en una primera etapa, que llama *Phase anti-intellectualiste de l'oeuvre de G. Marcel: L'Amour négation de tout savoir*, aparece el joven pensador francés luchando por desprenderse de las categorías idealistas heredadas, llegando, en esta lucha, a menospreciar el valor de la razón que se niega a sí misma, para dejar pasar a la fe que sobrepasa y trasciende el nivel de todo juicio racional; fe dinámica que culmina en el amor y no es más que la relación de *nuestra libertad a otra libertad*.

En la segunda etapa, notamos una transformación de método y problemática: se trata de una mayor reflexión sobre nuestra relación con el mundo, los seres y su existencia concreta. De este modo, su idealismo deja paso a una concepción más realista, todavía no explícita, pero latente en las descripciones fenomenológicas. La conversión le acerca a la Filosofía tomista; sin embargo su amor a lo concreto le hace temer la reducción de la realidad a las fórmulas abstractas escolásticas, y orienta su estudio hacia otra forma de acercamiento al ser, hacia una *ontología concreta*. Una ontología que se forma a partir del análisis de las formas o modos cómo los diferentes seres se nos revelan; una ontología de los valores (en realidad se trata de una metafísica) fundada en la fenomenología, o mejor, en la hiperfenomenología de la experiencia vivida, y que desemboca en el *Valor Absoluto*.

Entramos en plena tercera etapa. Aquí la reflexión, como método propugnado por Marcel, halla amplia acogida en Bagot. Véase también el estudio de A. J.

NICHOLL, *Il metodo della Filosofia secondo G. Marcel*, Angelicum, 34 (1954) pp. 121-158.

Es dentro de esta metafísica-ontológica donde Bagot pretende vislumbrar la síntesis (la *reconciliación*) del conocimiento y del amor, hacia la cual ve tender los pasos de Marcel. De este modo, intelectuales y voluntaristas tendrían una solución a su problema en la participación o compenetración total del verdadero amor y del auténtico conocimiento. Concluye Bagot con la imposibilidad de disociarlos: "il est impossible de jamais dissocier connaissance et amour: ce sont là les deux aspects inséparables d'une seule activité concrète, et ils s'interpénètrent totalement. Cette interpénétration établit le caractère dangeureux de l'erreur volontariste; mais en même temps elle rend manifeste l'illégitimité de l'intellectualisme, tel qu'il fut compris par trop de penseurs" (p. 230).

Esta es la opinión de Bagot. Otros autores han trabajado en esta misma línea y con la misma inquietud, y todos coinciden en admitir la dualidad formal externa de su único dinamismo fundamental humano. Donde comienzan empero las divergencias es al tratar de describir o explicar la estructura de esa participación o interacción. Marcel no ha dicho todavía la última palabra. Entre los otros, podemos citar a Jacques Delesalle, *Liberté et Valeur* (Louvain, 1950), quien propone la *libertad* como unidad o punto de unificación de todo el hombre (Cfr. NRT, 73 (1951) pp. 540-541). Lo mismo habría que decir de Jean de Dieu de Champsecret, en la introducción que hace al *Itinéraire de l'âme en elle-même*, de S. Buenaventura (Blois, 1956), donde propone, como segunda tesis fundamental del Santo Doctor, la *libertad*, entendida como relación ontológica entre el conocimiento y el amor, y como acto pleno de todo el hombre (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957) pp. 373-375). De Finance prefiere ver la expresión de la unidad dinámica humana en la acción o en la actividad libre. Puede verse, a este respecto, *Amour, Volonté, Causalité* (GM, 43 (1958) pp. 122); y *La Motion du Bien*, (Greg. 39 (1958) pp. 5-42). En esta misma línea, A. Gehlen, en *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Bonn, 1950) quien trata de sacar una síntesis o una concepción unificada de todos los aspectos del ser y de la vida del hombre a partir de la noción de acción (cfr. RSPT, 38 (1954) p. 282).

* * *

El interrogante abierto por Bagot, "Saisir l'infini, est-ce connaître, est-ce aimer?", y profundizado a lo largo de su ensayo, queda todavía sin cerrar porque ninguna de las soluciones aportadas, incluyendo la de Marcel, es plenamente satisfactoria. No quiere decir esto que no se haya avanzado; de hecho, los numerosos trabajos realizados son un elemento indispensable para la solución final. "La antropología filosófica del futuro, dice W. Brüning, hablando de estos trabajos, tendrá como una de sus tareas esenciales la síntesis de estos elementos en una imagen unitaria de todo el hombre" [W. BRÜNING, *Los rasgos fundamentales de la Antropología filosófica actual*. Univer. de Córdoba (Argentina) (1957)]. Es así cómo avanza la ciencia y la filosofía. La obra de Bagot es uno de esos aportes que contribuirán efectivamente a la solución del problema planteado. Las pequeñas deficiencias, como la falta de claridad de algunas afirmaciones de las dos primeras partes, y la sin-razón de la segunda fase,

se ven compensadas por el acierto y aplomo de la parte última, y el juicio que nos da de la posible integración de la filosofía moderna en la tomista [cfr. J. Jagu, RSR, (1958) pp. 316-317].

B. Vanrell, S. I.

HILDA GRAEF, *Der sieben-farbige Bogen*. (509 págs.). Knecht, Frankfurt, 1958.

H. Graef nos ofrece una exposición equilibrada de la interiorización y profundización de la vida cristiana —trato con Dios— que, en los hombres de excepción cuyos pasos sigue, ha llegado al grado estrictamente *místico*; pero que, en el lector común al que se dirige, puede llegar a ser lo suficientemente intensa, como para que se pueda hablar de *contemplación* (¿adquirida?), mística o no, pero *propia del cristiano* (p. 9).

La tesis del libro —si es que la tiene— sería que la mística cristiana no tiene nada de esotérico, sino que forma parte de la vida ordinaria y se somete a sus leyes (prólogo, y pp. 140-141, donde trata de las místicas no cristianas). Y por eso —y esta consecuencia la comienzan a sacar otros observadores, cfr. S. H. SIEDL, *Mystik in Seelenführung und Predigt*, Seelsorg, 29 (1959), pp. 179-182— el tema de la mística es de actualidad, hoy más que nunca, cuando se nota una fuga de cristianos hacia las religiones no cristianas, tal vez porque no encuentran en cierto cristianismo rutinario la satisfacción de tendencias muy humanas (pp. 140-141).

No es un estudio exhaustivo de las fuentes —aunque se las usa a fondo— porque la autora pretende hacer solamente un memorandum de ciertos aspectos de la mística que se les escapan a los especialistas y, con más razón, al común de los lectores. Por ejemplo, la *parresia* o familiaridad en el trato con Dios (enseguida hablaremos de esto), la presencia de la iglesia (pp. 35-36, 99-100, 166, etc.), los sacramentos (pp. 161 ss.), la vida moral ordinaria (pp. 94-95, 159-160, 169-170). Como se ve, cosas sencillas, pero importantes en la vida del cristiano ordinario, como lo fueron —aunque no se suela decir— en la vida de los grandes místicos.

Lo notable de esta obra es el estilo reposado, equilibrado, casi meramente descriptivo: véase, por ejemplo, la presentación rápida de los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio (pp. 452-467, aunque tal vez, por la sencillez de la descripción, y la trascripción sin más del lenguaje psicológico del mismo S. Ignacio, no cualquiera entienda la profundidad que aquí descubre la autora).

Otra cosa notable en el libro es la *continuidad* de los personajes presentados, que hace muy atrayente su lectura. Por ejemplo, la sucesión de místicos modernos, desde S. Ignacio a Santa Teresa de Lisieux, pasando por S. Alonso Rodríguez y por Causade (es notable el lugar que, acertadamente, Graef atribuye a la espiritualidad de la Compañía de Jesús), es una sucesión de concepciones místicas, personales pero sin solución de continuidad, centradas todas en un aspecto común: la grandeza de alma que se necesita para hacernos niños como se debe (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44, acerca de la frase, aplicada a San Ignacio, "*non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*").

El plan del libro manifiesta la misma continuidad —atiéndase a la metáfora del título—: su centro es la Luz, que es Cristo, y sus inmediatos reflejos, Pablo y Juan, rodeados (como preparación y como continuación) de los demás místicos, que son como los colores diversos del arco iris, efecto del Sol que es Cristo. La autora saca todas las consecuencias a la concepción del hombre como imagen de Dios: imagen personal en Cristo, y participada —por gracia— a los hombres.

La idea más notable del libro es la ya mencionada *parresia*: término clásico, que Graef aplica a la vida de oración de Abraham (p. 18), de Moisés (p. 27), de Jeremías (pp. 54-55), del Salmista (pp. 67-68), de Orígenes (p. 197), de Gregorio de Niza (pp. 205-206), etc.

En el sentido de *familiaridad* con Dios, otros autores la habían encontrado en la concepción ignaciana de la oración, y, por tanto de la vida apostólica, con su consecuencia necesaria de la *magnanimidad* en la acción (cfr., sobre la oración ignaciana, R. de MAUMIGNY, *La práctica de la oración mental*, Fax, Madrid, pp. 225-228). Y, en toda la tradición de la Iglesia, tanto testamentaria como patrística, el tema de la *parresia* es de especialistas (cfr. SCHLIER, *Theol. Wörterb.*, *parresia*; especialmente K. HOLL, en la obra aquí citada). Pero Graef la pone al alcance de su lector de una manera muy sencilla, pero segura (pp. 205-206, donde sigue a Schlier —sin citar, por supuesto, porque no pretende hacer obra de especialista—).

Como se ve, pues, la obra de Graef es digna de ser leída. Dirigida a laicos (p. 9), será útil a los sacerdotes y, sobre todo, a los directores espirituales.

M. A. Fiorito, S. I.

OTTO SEMMELROTH, *Gott und Mensch in Begegnung*. (362 págs.). Knecht, Frankfurt, 1958.

MICHAEL SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*. (371 págs.). Ettl, München, 1958.

HERMAN SCHELL, *Verherrlichung und Gemeinschaft, eine Auswahl*. (439 págs.). Schöningh, Paderborn, 1957.

Tres magníficos libros, que tienen de común el enfoque teológico; y el destinatario, que es el laico; así como el objetivo práctico, que es fundamentar sólidamente la vida espiritual del lector. Ponen de manifiesto un aspecto vital del cristianismo, expresado en el título de Semmelroth y de Schell: o sea, que el cristianismo es ante todo un encuentro personal del hombre con Dios, una comunidad humano-divina, cuya iniciativa —amorosa— es la de Dios. Como dice Schmaus, ser cristiano, no significa solamente, ni en primer término, afirmar una verdad y obedecer a una ley —aunque esto también le sea propio—, sino primariamente es el encuentro, fundamentado en Cristo, del Yo con el Tu, del hombre con Dios" (p. 19). Porque, como dice Semmelroth, "no solamente el hecho —de la revelación divina de verdades— implica un llamado a un encuentro con Dios, como respuesta a sus palabras, sino también el contenido de esa revelación nos habla de continuo de tal encuentro con El..." (pp. 7-8).

Estos libros nacen de una concepción más vital (y personal) de la teología, que lo compromete al mismo teólogo y, por su medio, a sus lectores y oyentes, a una vida estrictamente espiritual. Como dice Semmelroth, "si la teología —en todos sus temas— trata expresamente del encuentro de Dios con el hombre, debe por lo mismo desembocar en la oración, y ser ella misma un acto de religión (p. 8). El teólogo, como decía Schell, debe ser luz y fuerza para los demás, *Logos und Pneuma*, conocimiento y vida, predicación y meditación (p. 6). Cfr. *Stim. der Zeit*, 158 (1955-1956), pp. 228-232.

Los tres libros suponen un lector que va a tomar en serio su papel vital, personal, y no se va a limitar a recibir fríamente lo que oye —como quien oye una clase, con curiosidad, pero sin estudiosidad, en el sentido agustiniano y tomista de esta última palabra—. O sea, el lector de estos libros debe tener las condiciones del ejercitante que supone San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales* (EE., n. 2). Es lo que, casi con las mismas palabras, exigía Schell, al término de toda su *Dogmatik* (III, 2, XVIII). Y Semmelroth ofrece su libro como quien invita al lector a algo personal, que es el encuentro con Dios, tema del libro. Y Schmaus busca algo equivalente (p. 10).

* * *

El estilo de Semmelroth es más *intelectualista* que el de los otros dos —cuestión temperamental, sin duda, como se nota en su plan. La primera parte (encuentro con Dios, como *esencia* del hombre) se subdivide en dos: fundamentación del ser del hombre en la creación —natural— y en la revelación —sobrenatural—; el interlocutor —inicial— del encuentro, que es Dios; y el estorbo, que es el pecado. Siendo todavía abstracta esta primera parte, la segunda concreta más, tratando de las *posibilidades* —facilidades— concretas del encuentro, que son dos: la una, personal, que es Cristo; y la otra, comunitaria, que es la Iglesia. Pero la tercera parte concreta mucho más aún, al tratar de las *realizaciones* del encuentro, en dos etapas: aquí, en este mundo; y más allá, en el otro, el definitivo.

Es un libro escrito con una claridad meridiana, puesta de manifiesto en cada capítulo, que comienza siempre con una recapitulación de lo anterior y una introducción en lo que viene a continuación.

El *índice alfabético* de materia, bien seleccionado en sus palabras claves, permitiría elegir el tema ocasional y oportuno de lectura espiritual y aún de puntos para la oración mental. Tal vez, más que los otros, este libro —de estilo más bien intelectual— necesita del complemento de una oración personal (cfr. *Geist und Leben*, 29 (1956), p. 232).

Si tuviéramos que señalar algún tema en particular, cuya lectura nos haya interesado más, mencionaríamos todo lo que dice del *sacramento* como forma (eclesial) de encuentro con Dios.

Merece la segunda edición que ha tenido. Y esperamos su traducción a otras lenguas más accesibles para nuestros ambientes iberoamericanos.

* * *

El libro de Schmaus es fruto de una experiencia muy personal —la del fin de la última guerra, en Alemania—, pero que trasciende; y es la *transitoriedad*

(*Vergänglichkeit*, que de continuo aparece escrita) de las cosas de este mundo, a la luz de los novísimos (pp. 9-10, 40-41, 113, 269, 275, 286, 330 ss.). Hemos hablado de una trascendencia de esta experiencia, porque Schmaus desemboca claramente en un optimismo escatológico (pp. 275, 286 ss.), que evita las exageraciones de un espiritualismo, negador de la unidad del cosmos. De aquí la insistencia de Schmaus en un ordenado *amor al mundo* (pp. 279 ss.), tercer grado del *amor cristiano* (pp. 209 ss.), basado en el precepto de Dios de que el hombre trabaje el mundo (pp. 275 ss.); precepto anterior al pecado y que, por tanto, se mantiene, aunque no excluye que, de hecho, actualmente implique además un castigo (y una tentación).

En el plan de Schmaus, resalta lo más concreto —y existencial— de Dios, que es su acción y su persona. Por eso, comienza por la acción de Dios en la historia humana, que es la revelación; y su mensaje, en dos partes: el hombre, como *persona* y como *redimido*, y Dios, como *personal* —no abstractamente, como uno y único, como los clásicos tratados—, y como *trino*. Siguen las relaciones vitales del hombre con el mundo y con la Iglesia. Y luego, el fin de la historia, la escatología, la nueva tierra y el nuevo cielo.

El índice alfabético, será una buena guía en la lectura espiritual, porque permitirá escoger. Es un libro con pocas citas (fuera de referencias genéricas a Stauffer, Guardini, Adam . . .), pero se nota que se apoya en la clásica *Dogmatik* de Schmaus.

* * *

Ha sido un acierto el de publicar una selección de la *Dogmática* de Schell, ya que la obra completa había despertado, en su tiempo, ciertos reparos. El editor ha puesto una bibliografía al final, y un índice alfabético muy detallado.

Recomendamos la introducción, titulada *Mysterium missionis*, sobre la vida y obra de Schell: significa una reflexión sobre la misión de la teología.

M. A. Fiorito, S. I.

LOUIS RASOLO, *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?* (134 págs.). Univ. Greg., Romae, 1956.

En los últimos años varias voces se han levantado para acusar a algunos discípulos de Sto. Tomás de apartarnos de su metafísica del *esse*: ya lo cuestionaba Gilson acerca de la misma concepción del acto de ser (*Cajetan et l'existence*, Tijdsch. v. Phil., 15 (1953), pp. 267-286), y últimamente lo afirma Gómez Caffarena con respecto a la doctrina de la participación (acerca de Egidio Romano y los tomistas que lo siguieron: *Ser participado y Ser Subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Univ. Greg., Romae, 1958, pp. 156 y 256); y ahora Rasolo en su obra nos subraya el *esencialismo* en la concepción bañeziana del *agere*. (Sobre otra desviación del pensamiento tomista de que sería responsable Capréolo, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 230, nota 49).

La florecencia de la metafísica tomista del *esse* en la del *agere* había sido desarrollada por de Finance en su conocido *Etre et agir*. Rasolo se circunscribe al

problema del concurso, y lo trata más especulativa que históricamente, con gran vigor de pensamiento.

Su solución no es básicamente nueva, pues sigue los pasos de Belarmino, Billot, Régnon, d'Alès, aunque completándolos y corrigiéndolos. Lo más nuevo del trabajo está en su intuición fundamental del *primado del esse* llevado hasta sus consecuencias en el punto del concurso. Esa intuición ilumina el problema con una luz nueva.

Sus conclusiones se pueden resumir así: 1) la moción divina, en cuanto *trascendente*, respeta la acción de la creatura; 2) esa trascendencia aparece al concurrir con el *don del esse*, pues todas las determinaciones no son sino participaciones que no añaden ninguna perfección positiva al *esse*; 3) la determinación depende del hombre, pues es sólo una limitación del ser propuesto a su voluntad: Dios dirige y conoce su acción dándole el *esse*; 4) esta concepción es la que salvaguarda el primado del *esse* y se basa en la distinción real entre esencia y existencia. El bañezianismo, concibiendo la determinación como perfección positiva, ha existencializado la esencia construyendo una filosofía *esencialista* del *agere* (cfr. la respuesta de autores bañezianos: GILLON, *Angel.*, 35 (1958), p. 231; NICOLAS, *Rev. Thom.*, 57 (1957), pp. 378-382). Es de interés cotejar estas afirmaciones con las de C. Fabro sobre la incompreensión de Báñez del *esse* tomista (que hace extensiva a muchos de los seguidores de Sto. Tomás: cfr. *L'obscurcissement de l' "esse" dans l'école thomiste*, *Rev. Thom.*, 58 (1958), pp. 472, sobre Báñez: pp. 455 ss.).

Pero también los molinistas del concurso simultáneo no habrían reconocido suficientemente la trascendencia del *esse*: según Rasolo ésta se subraya sólo en la doctrina de la *promoción indiferente*.

Estas afirmaciones no las hace el autor con espíritu combativo sino de serena y modesta búsqueda de la verdad.

De Finance veía en la explicación bañeziana (llamada más bien *física*) la salvaguarda de la *dependencia existencial* del acto libre con respecto a Dios; y en la molinista (apelada por él *moral*), la reafirmación de la *subjetividad humana* y de la *intimidad* de la acción divina en su mismo centro (cfr. *Existence et liberté*, Vitte, París, 1955, p. 246). La promoción indiferente (al mismo tiempo promoción e indiferente), comprendida a la luz de la trascendencia del *esse* ¿no salvaguarda simultáneamente ambos aspectos? Sobre todo tengamos en cuenta que la concepción de Rasolo acerca de la *promoción* trata de librarse de todo resabio *ficista*.

Ciertamente la cuestión no está todavía resuelta, pero el libro de Rasolo es un aporte valioso para su solución. Asimismo lo será —según creemos— un estudio más profundo del pensamiento de Sto. Tomás (propugnada en sus aspectos teológicos por B. Lonergan, aún más allá de Báñez y Molina, cfr. *St. Thomas' thought on gratia operans*, *Theol. Stud.*, 3 (1942), pp. 577-578; cfr. también *Insight. A study of human understanding*. Longmans, London, 1958, p. 664), y un enfoque del problema del concurso no sólo desde la perspectiva de la causalidad eficiente, sino también de la *moción metafórica final* en la voluntad libre.

Juan Carlos Scannone, S. I.

DEVENIR ADULTE, Groupe Lyonnais d'Etudes Médicales, (249 págs.). Spes, París, 1958.

Nuevamente el Grupo Lyonés de Estudios Médicos, bajo la prestigiosa dirección de los doctores R. Biot y Claude Kohler, da a luz una publicación de la colección *Convergences*. En números anteriores este equipo integrado no sólo por médicos sino también por psicólogos, sociólogos, teólogos y moralistas nos habían hecho llegar en forma breve, clara y sencilla, y no por eso menos profunda, el fruto de la reflexión y estudio acerca de diversos problemas de interés. Tales *Médecine et Education*, *Médecine et Adolescence*, *Médecine et Mariage*, etc., los cuales se ponen al alcance de un amplio público.

Los cinco volúmenes que precedieron al actual, conducen, como lo afirma Kohler en su prólogo, al deseo de un estudio del hombre en su plenitud, esto es, en el estado adulto.

Al igual que el prologuista, en la heurística efectuada en busca de trabajos similares, nos ha llamado poderosamente la atención la ausencia de trabajos que se ocupen en conjunto del estado adulto, particularmente en estos últimos tiempos en que mucho se ha escrito, al menos en el campo espiritual, sobre temas como la Fe adulta (cfr. *Etudes* 293, 4-1958) y la Madurez espiritual; y también en el campo científico, si se atiende a la avalancha de publicaciones que se ocupan del niño, del adolescente y de la vejez.

Colaboran en esta obra, J. Folliet, profesor de sociología en las Facultades Católicas de Lyon, en un intento por definir el adulto, V. Carlhiany, y el Doctor Chauchard, cuyas numerosas publicaciones bastan para presentarlo, y el Doctor Dublineau, conocido por sus estudios sobre la biotipología humana.

La Dra. Favez-Boutonier nos presenta un interesante trabajo sobre la afectividad. Terminan la publicación, el Dr. Guyotat con un capítulo sobre los mecanismos intelectuales en el adulto, y Hourdijn y el Ab. Barbey con dos estudios sobre el adulto y su medio social, y la vida religiosa y vida adulta respectivamente.

En síntesis, un encomiable trabajo de conjunto, que bien puede invitar a estudios posteriores, muy particularmente en el terreno de lo espiritual y religioso, donde sólo el que ha dejado de ser niño vacilante, puede concurrir como hombre perfecto a la edificación del Cuerpo Místico de Cristo, para hacerlo llegar a su plenitud (Efes. 4, 12-14), debiendo recordarse aquí: que madurez o adultez espiritual *excluye* por cierto al infantilismo, caracterizado por la tríada capricho-egoísmo-imprecisión de fines, el cual impide al cristiano recibir el sólido alimento del misterio de la fe (I Cor. 3, 1-3), y al religioso penetrar el misterio de la obediencia; pero también que adultez espiritual *incluye* por cierto a la infancia espiritual, que se caracteriza por la autonomía y fecundidad espiritual con sus rasgos característicos de humildad de corazón y audaz confianza en Aquel que todo lo puede. Tal como por ejemplo en Santa Teresa del Niño Jesús. (cfr. RIMAUD, *La Conversión de Thérèse de Lisieux*, Christus, 17, 1958, pp. 129-137).

Mariano N. Castex, S. I.

ALBERTO CATURELLI, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su Filosofía de la Historia*. (221 págs.). Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1958.

Juan Donoso Cortés (1809-1852), conocido en Alemania principalmente por las obras de Westemeyer, Schmitt y Schramm; y la reciente de Jules Chaix-Ruy (*Donoso Cortés. Théologien de l'Histoire et prophète*. Beauchesne, París, 1956) que lo divulga en Francia, es objeto de este nuevo estudio que encuentra, en la *filosofía cristiana de la historia* el meollo del pensamiento donosiano. Caturelli nos advierte que no encuentra una teología o filosofía de la historia, sino una *filosofía cristiana de la historia* en las páginas de Donoso Cortés. Una cosa es conocer los sucesos acaecidos, y otra es conocer la historia del hombre. Por eso, *la historia, considerada en general, es la narración de los acontecimientos que manifiestan los designios de Dios sobre la humanidad y su realización en el tiempo, ya por medio de su intervención directa y milagrosa, ya por medio de la libertad del hombre* (Bosquejos Históricos, II, 114).

Precedido de un *Prólogo* y una *Introducción*, el estudio de Caturelli se divide claramente en cuatro partes. La *primera*, expone la concepción donosiana de la filosofía cristiana de la historia. Son cinco capítulos bien documentados en los textos que cita. La *segunda*, estudia la influencia ejercida por Vico en Donoso Cortés. Caturelli, a este respecto, le asigna mucho menos influjo del que le da Chaix-Ruy, en la obra citada al comienzo. Más bien lo hace tributario de San Agustín, con el cual a veces lo coteja (cfr. pp. 47-49). Aunque desprovisto de formación teológica y filosófica, Donoso Cortés fué un gran lector de los maestros cristianos. Caturelli dice que *Donoso Cortés se sitúa de lleno en la tradición patristica* (p. 79). La *tercera* parte de este estudio analiza el conocido y célebre pronóstico sobre el despotismo universal, que sólo puede entenderse, al decir de Caturelli, desde la Revelación, y particularmente desde una adecuada interpretación del misterioso *katéchon* de San Pablo. La *cuarta* parte, finalmente, estudia la influencia que Donoso Cortés ejerciera en Argentina, y principalmente en el pensamiento de Félix Frías, Mamerto Esquiú, Manuel D. Pizarro y el joven José Manuel Estrada. Finalmente, en un anexo, Caturelli escribe un comentario del libro anteriormente citado de Chaix-Ruy. El libro se cierra con un *índice* de autores citados. Seguramente que estas páginas servirán para hacer conocer en nuestro medio el pensamiento de Donoso Cortés.

BERNARD LEEMING, *Principles of Sacramental Theology*. (690 págs.). Longmans, London, 1956.

Las diversas reseñas dedicadas a comentar esta obra (cfr., Ciencia y Fe 13 (1957), p. 414) subrayan unánimemente como su valor primordial un exigente estudio de las fuentes teológicas junto con la adhesión manifiesta a los principios clásicos de la síntesis tomista habitualmente visualizada con el matiz particular que le prestó la genialidad especulativa del Cardenal Billot. Como señalaba G. Mitchell, "pocos tratados de *sacramentis in genere* cubren el campo exhaustivamente... Consigue con éxito una combinación del método histórico y escolástico en teología" (The Irish Theological Quarterly 24 (1957), p. 185). Además de su densidad teológica, otro

mérito relevante de esta obra es el profundo conocimiento que el autor demuestra de las orientaciones típicas del pensamiento protestante antiguo y moderno. La exposición franca y leal, exenta de deformaciones polémicas, y su contraposición con las posiciones católicas, examinadas a la luz de las indicaciones escriturísticas y la doctrina patristica, justifican el elogio de P. M. Gy: el libro "forma parte del diálogo ecuménico... cosa poco común en obras de esta clase; las tesis sacramentarias protestantes no son evocadas únicamente con ocasión de las definiciones dogmáticas de Trento contra los Reformadores; con Leeming se entra verdaderamente en el gran debate abierto desde hace cuatrocientos siglos, y que en el libro es seguido hasta las Conferencias Ecuménicas más recientes". (cfr. RSPT, 41 (1957), p. 550). Naturalmente que los destinatarios primordiales de este *diálogo ecuménico* son los representantes del pensamiento anglicano. El autor, situado en el área de la lengua inglesa, no podía sustraerse a las largas controversias que en ella diferencia las diversas confesiones cristianas. Esta preocupación prevalente da origen a algunos de los mejores capítulos de la obra. Así es especialmente digna de consideración la larga discusión de los capítulos V y VI, dedicados al *sello sacramental*; y el capítulo XV, a propósito de la intención requerida en el ministro del sacramento.

Tal vez el acierto fundamental en la construcción teológica de Leeming radique en explicar la eficacia permanente de los sacramentos por su conexión con la Iglesia visible, Cuerpo Místico de Cristo. *El Principio XI* aparece enunciado así: "La eficacia de los sacramentos brota de la unión que ellos causan con el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia Visible, en cuanto el sacramento, uniendo al que lo recibe en una forma específica con la Iglesia, expresa la voluntad de Cristo de conferir gracia en el que no pone obstáculo". Enunciada de esta manera, la concepción de Leeming se separa tanto de la denominada *causalidad física*, como de la teoría de *causalidad meramente intencional*. Como resume P. F. Palmer, el rechazo de estos sistemas se centra para Leeming en que "en la causalidad física se pasa por alto la naturaleza simbólica de los sacramentos: en la causalidad intencional de Billot los sacramentos se reducen a puros signos y no causas del efecto sacramental". (Theological Studies, 17 (1956), p. 258). Para él, el sacramento, es eficaz porque entre el *sacramentum tantum* y la *res tantum* interviene *siempre* algo que es *res et sacramentum*. Y ese algo que Leeming denomina *realidad simbólica* (p. 251), constituye para él el elemento fundamental en la definición de sacramento (p. 274 ss.) y consiste en una forma específica de unión con la Iglesia. Así propone su propia definición: "Un sacramento es un signo permanente y efectivo de Cristo uniendo, en un modo específico, al que lo recibe con su Cuerpo Místico, y expresando por consiguiente su voluntad de dar la unión de gracia a aquellos que no colocan obstáculo... Tal concepto, es patente, explica acabadamente el efecto infalible de los sacramentos válidos, y aclara la permanente eficacia en la reviviscencia (pp. 349-350).

El supuesto esencial de esta concepción —existencia de *res et sacramentum* en cada uno de los siete signos sagrados— no encuentra dificultad en cinco de ellos (bautismo, confirmación, orden, eucaristía y matrimonio); pero es más difícil de establecer en los sacramentos medicinales (penitencia y extrema unción). Con todo, para aquellos que, a la manera de Poschmann, encuentran en la penitencia una reconciliación con la Iglesia como factor intermedio de la asecusión de la gracia (p. 361); y, en la extre-

ma unción, la incorporación de "la condición psicológica y moral" del moribundo a la muerte de Cristo —explicación de Mersch— (p. 371), la ampliación sistemática de *res et sacramentum* a estos dos sacramentos encuentra un apoyo cuanto menos probable.

Sobre la base de esta generalización de *res et sacramentum*, la eficacia sacramental es puesta en dependencia de la unión con la Iglesia en virtud de la siguiente inferencia: "La unión de Cristo con Dios, de la Iglesia con Cristo, y del cristiano con la Iglesia, deben participar de las mismas características. Ahora bien como Cristo es a la vez ser real y sacramento, y la Iglesia es a su vez ser real y sacramento, así similarmente el cristiano recibe mediante los sacramentos una participación en esa realidad-sacramento que es Cristo y es la Iglesia... Puesto que Cristo es una expresión de Dios, así la Iglesia es una expresión de Cristo; por consiguiente, los sacramentos, como parte del carácter visible y sacramental de la Iglesia expresan a la vez unidad con Cristo y causan unidad con Cristo. En ese sentido los sacramentos son una extensión de la Encarnación, puesto que participan de la visibilidad, el simbolismo y la efectividad de Cristo y de su Cuerpo, la Iglesia. Cada sacramento aplicado, o por mejor decir, hecho inherente en el que lo recibe, es una asunción dentro del organismo del Cuerpo viviente de la Iglesia, hace al que lo recibe una parte especial del organismo sobrenatural y —con tal que él no coloque obstáculos— le da gracia para llenar esa función con santidad. La realidad simbólica interiorizada en él es una participación en la sacramentalidad de la Iglesia, lo hace una parte visible del organismo de la Iglesia, y le da una participación en la vitalidad de la Iglesia, y por consiguiente también en el poder santificador de la Iglesia no reduciéndose a hacerlo personalmente santo. La unión de la Iglesia con Cristo, aunque hecha principalmente mediante la unión de gracia, sin embargo no subsiste únicamente mediante la unión de los miembros individuales por virtud de la gracia, porque la Iglesia es una con Cristo, sea cual fuere el estado espiritual actual de los miembros que la componen. Los pecadores son verdaderos miembros aunque miembros enfermos del Cuerpo Místico; y la realidad simbólica —el carácter, el *ornatus*— es la causa formal de su unión con la Iglesia, y es a la vez real y sacramental. Su realidad queda manifiesta por el hecho de que los apóstatas nunca pierden su *sacramentum*, esto es su carácter, que tiene en sí mismo el invisible aunque permanente poder de causar gracia tan pronto como el *obex* es removido, y que es visible en la medida que es legalmente demostrado" (pp. 351-352).

Esta concepción es de una extraordinaria fecundidad en teología sacramental, no sólo por el inteligible camino que abre para una mejor comprensión de la causalidad sacramental, sino también por la armónica integración de los siete signos en el centro viviente de síntesis cristiana: la Iglesia.

Solamente sería de desear una más exigente reflexión sobre la conexión —felizmente sugerida— entre Verbo Encarnado, Iglesia, Cuerpo Místico y gesto sacramental. En este aspecto, otro libro reciente de un autor también de lengua inglesa Guillermo Van Roo, puede aportar muy útiles complementaciones con su teoría del sacramento *instrumento-signo*, en que, conectando el concepto tomista de la causalidad instrumental de la Humanidad de Cristo (*instrumento-signo coniunctum Divinitatis*) con la causalidad del instrumento-signo que es la Iglesia (*instrumentum separatum*), se aclara analógicamente el valor del signo sacramental. (Cfr. G. VAN ROO, *De Sacramen-*

tis in genere, Romae, PUG., 1957; y el artículo del mismo autor *The Resurrection of Christ: instrumental cause of grace*, Gregorianum, 39 (1958), p. 271 ss.). Y, dada la importancia que el principio de la Iglesia-Sacramento adquiere así en la reflexión sacramentaria, parece muy justificada la objeción de G. Philips: "El rol primordial del gran sacramento que constituye el Cuerpo Místico, no es expuesto sino hacia la mitad del libro, en el Principio XI. Sin duda, es un poco tarde" (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33 (1957), p. 113).

Con todo, en su estado actual, el libro de Leeming constituye, no solamente una presentación útil para el que desee conocer a fondo la doctrina católica sacramental, sino también un eficaz instrumento de trabajo para el profesional de la teología.

J. Adúriz, S. I.

KAREL SVOBODA, *La estética de San Agustín*. (350 págs.). Augustinus, Madrid, 1958.

Cuando se publicó la primera edición francesa de esta obra (1933), de Bruyne la señaló como modelo de estudio analítico (textual), que tal vez no llegara —por eso mismo— a ponernos en contacto vital con San Agustín-esteta (cfr. *Rev. Neosc. de Phil.*, 37 (1934), p. 379, con un buen resumen de la obra y otras observaciones; por ejemplo, sobre la interpretación formalista de la estética de San Agustín, que Svoboda defiende expresamente en su conclusión). Tal vez por esto mismo, el responsable de la actual edición castellana, Rey Altuna, se cuida de señalar oportunamente los estudios, posteriores al de Svoboda, que habría que tener en cuenta como complemento de su lectura: por ejemplo, el de STAUDINGER, *Das Schöne als Weltanschauung*, Wien, 1948, considerado como el mejor documentado en S. Agustín (cfr. *Rev. d'Hist. Ecc.* (1948), p. 534), y la obra del mismo Rey Altuna, *Qué es lo bello, Introducción a la estética de San Agustín* (Instituto Superior de Filosofía, Madrid, 1945), considerada como una tentativa de completar la obra de Svoboda (acopio de material) y la de Berthaud (1894, primer intento serio de sistematización). Del mismo Rey Altuna conviene tener en cuenta los estudios que está actualmente publicando en la revista Augustinus, responsable de la edición que comentamos.

Si nos fijáramos en un capítulo particular del libro, el titulado *Los libros de arte musical* (pp. 109-148), advertiríamos que Svoboda comenta las obras de San Agustín que tratan del tema de propósito y en su conjunto: *de Musica* y *de Ordine*. Pero tal vez con ello pierde de vista el conjunto de la obra de San Agustín, en la que abundan referencias al tema que, no por ser ocasionales, dejan de ser profundas; y que corresponden a la experiencia estética agustiana, y no solo a su teoría. Sobre el mismo tema de la música, conviene actualmente mencionar el último estudio de C. PERL, *Augustinus und die Musik* (*Augustinus Magister*, III, pp. 439-452; cfr. *Ciudad de Dios*, 71 (1955), pp. 33-53); y el de A. SQUIRE, *Cosmic dance* (*Blackfriars*, London, 1954, pp. 477-484), con la peculiaridad de que hace una comparación entre la música india y la concepción agustiana. En cuanto a la bibliografía castellana del tema, cfr. *Las Confesiones* (edición BAC, Madrid, tomo III), p. 792, nota 64.

Podría llamar la atención, en la obra de Svoboda, su *punto de vista estrictamente metafísico* ante el problema del arte: según él —interpretando a San Agustín— la belleza se da también en la naturaleza y, sobre todo, en Dios; y ésta sería la experiencia estética fundamental de San Agustín. En cambio, el punto de vista contemporáneo sería *específicamente artístico*: o sea, la búsqueda de la belleza en la obra de arte (cfr. E. SORIAU, *Les grandes problèmes de l'esthétique*, Enc. Franç., 19.18-3 y ss.). El reciente *III Congreso Internazionale di Estetica* (Atti, Torino, Ediz. di la Riv. di Est., 1957), con todas sus repercusiones en las revistas especializadas (cfr. Rep. Bibl. de Louv., 1957, p. 332), ha actualizado este problema, y ha dado lugar a interesantes exámenes de conciencia en cada uno de los países participantes. Por ejemplo, en Italia, se ha observado que se ha superado la impermeabilidad de su estética, la cual admite actualmente influencias extranjeras; y que, dejando el idealismo, que predominaba en la estética italiana, ésta es hoy reconducida al hombre y a su historia; y que, consecuentemente a lo anterior, ha aumentado el interés por la crítica en todos los planos del arte, del cine, de la literatura, etc. (cfr. un buen resumen de este Congreso, en *Rass. di Fil.*, 7 (1958), pp. 307-308).

En cuanto a las relaciones de la estética con la filosofía, remitimos al lector a F. PIAMONTESE, *Estética speculativa ed estetica empirica*, *Gion. di Met.*, 13 (1958), pp. 23-35, quien reduce a dos las tendencias fundamentales: la una, *empírica*, que se orientaría luego hacia la historia, o la sociología, o la psicología, o la psicofisiología... del arte; la otra, *especulativa*, que podría ser tanto metafísica como antimetafísica. Véase otro panorama internacional de la estética contemporánea, en el número de *Revue Intern. de Phil.*, 1958, dedicado todo él a la estética, y con las firmas de Pareyson (formalista), Munro (psicología empírica), Souriau (positivismo), Dufrenne (fenomenología), y de Bruyne (historia del arte).

En este ambiente de estética actualizada, el libro de Svoboda, aunque escrito hace años, puede prestar aún buenos servicios. Por eso es de alabar la idea de traducirlo al castellano, y, sobre todo, la de poner al día su bibliografía, pues era lo único que necesitaba actualmente un retoque, ya que su interpretación de la estética agustiniana, aunque distinta a la de otros especialistas, es todavía digna de ser tenida en cuenta.

M. A. Fiorito, S. I.

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y Ser Subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. (283 págs.). Univ. Greg., Romae, 1958.

El valor de esta obra radica no sólo en el estudio científico del pensamiento de Enrique de Gante (para lo cual será desde ahora imprescindible), sino en la luz que dicho estudio aporta a la comprensión del pensamiento medieval (particularmente de Santo Tomás, Escoto y Egidio Romano), y aún a la del perenne platonismo del filósofo occidental. Ya *a priori* podía suponerse, habiendo ocupado el Gandavense su cátedra parisina desde la muerte de Sto. Tomás hasta la llegada de Escoto a París. Pero el autor además ha sabido estudiar al de Gante *en su tiempo y en su medio*,

cotejando su pensamiento con el de sus contemporáneos, especialmente con el tomista, con el cual se encuentra él mismo íntimamente familiarizado.

El libro se divide en tres partes. En la primera estudia la *metafísica fundamental* del Doctor Solemne, en especial, *sus teorías sobre la iluminación divina* y el *ser de esencia*. Se puede subrayar el buen método de dilucidar primeramente la metafísica fundamental, o sea las tesis noéticas que condicionan toda la metafísica. En la segunda estudia al *ser participado*, su doble composición *intencional* y su *relatividad total* al Ser Subsistente, como explicación de la participación. En la tercera trata del *Ipsum Esse Subsistens*, simultáneamente Necesario e Infinito, del pre-conocimiento oscuro de Dios y de las pruebas de su existencia. Como se ve a través de cada capítulo, el autor ha acertado con el corazón de la metafísica gandavense al elegir el binomio *participado-Subsistente*. Completan el trabajo, además de una Conclusión (síntesis y crítica) y una buena nota bibliográfica, un índice de textos enriquecidos citados y dos apéndices (una refundición crítica de la Suma 21, 4, y la transcripción de unos párrafos del *Libro de Causis* atribuido a Enrique, todavía inédito).

No seguiremos paso a paso el desarrollo de la obra. Sólo indicaremos algunos aspectos que pueden ayudar a comprender a *Santo Tomás* y la síntesis tomista.

1) *La composición del ser participado*: Como se sabe, Enrique de Gante admitía en éste dos composiciones: una *horizontal*, entre *esencia* y *esse existentiae*; y otra *vertical*, en el seno de la misma esencia, entre *esse essentiae* (*esse simpliciter*) y *aliquitas*. El autor estudia cronológicamente la formación de esta doctrina ya que se insinuaba en las intuiciones fundamentales (esa búsqueda de la *intentio* de un autor, que tiende a explicitarse, nos recuerda el método *histórico-teleológico* propugnado por Husserl; cf. G. BERGER, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, París, 1941, pp. 11-12). La conclusión a que llega es a la de una *doble problemática*: de la *contingencia* y de la *limitación*, dependientes de dos fuentes respectivas: Avicena y Boecio (pp. 106 ss., p. 135).

Esa nítida distinción hace resaltar tanto el *hecho* de esa doble problemática también en Sto. Tomás, cuanto la originalidad de la *síntesis* tomista en la noción de *acto* (aunque todavía queda mucho por estudiar sobre ese punto), de tal manera que concibe al *esse* no sólo como actualidad sino como plenitud (pp. 142 ss.).

Otra observación de interés histórico es la del *desplazamiento* del planteo de esa cuestión, motivado por Enrique de Gante. Posteriormente la discusión se centró ante todo en el problema de la contingencia, lo que explicaría la ulterior posición de Guillermo de Ware y posteriormente de Suárez, (pp. 254-255). Es interesante cotejar esta observación de Gómez Caffarena en el orden histórico, con la de Lotz en el orden especulativo, pues éste señala el diferente enfoque del problema por las escuelas tomista y suareciana hacia la cuestión de la *limitación*, o meramente del *estado de existencia* (cfr. *Allgemeine Metaphysik*, Berchmanskolleg, Pullach, 1956, pp. 88-90). Ya antes Lotz había distinguido las nociones de *esse* y *essentia* de las de *existentia* y *quidditas* para circunscribir ambos enfoques respectivamente.

También en el orden histórico, Fabro señala el influjo de Enrique de Gante en el oscurecimiento del *esse* en la escuela tomista, y el desplazamiento del binomio tomista *esse per essentiam* —*esse per participationem* al aviceniano de *ens necessarium per*

se— ens per aliud possibile (cfr. *L'obscurcissement de l'“esse” dans l'école thomiste*, Rev. Thom., 58 (1958), pp. 443-472, en especial pp. 445 ss.).

Aún para hacer ver las concordancias dentro de la escolástica nos puede servir este estudio sobre el Gandavense. Así el autor descubre en la *distinción intencional* que aquél oponía a la *real*, una coincidencia con Sto. Tomás en las afirmaciones substanciales: a) no se da entre ser y esencia una distinción *física*; b) la distinción es *independiente* del entendimiento humano (pp. 90-92). La más profunda *intención* del Doctor Solemne apunta a una distinción de *inteligibilidades intrínsecas* (es decir, de *intencionalidades*, según su modo de hablar): esa concepción nos recuerda a la tan tomista de Lonergan que comprende así la distinción real, aunque en otro contexto, en que se subraya la *plenitud del esse* y el *dinamismo de la afirmación* (cfr. *Insight. A study of human understanding*, Longmans, Londres, 1958, pp. 497 ss.).

2) También para comprender más el *existencialismo tomista*, nos sirve el cotejo con el Gandavense. Pues la última raíz de la doble composición enriquiiana estaría en su planteamiento desde la esencia a la existencia, desde el existible en la mente divina, al existente, y no como en Sto. Tomás, desde el existente al existible. Pues en la misma Metafísica fundamental de Enrique se encontraba predefinida la solución: él atribuye al *ser de esencia* una entidad especial, correspondiente a las ideas divinas agustinianas; en cambio, para Sto. Tomás, el posible antes de ser existente es sólo la *creatrix essentia* (p. 144).

¿Es la metafísica de Enrique *esencialista*? No, contesta el autor, en cuanto en el *existible* se intuye al *esse*. Las observaciones tan atinadas del autor sobre el *esencialismo* atribuido por Gilson a Escoto (implícitamente al Gandavense), se podrían también aplicar a la crítica gilsoniana de Suárez (*L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948, pp. 141-154): prescindir de la existencia *actual* no es prescindir del *esse* (cfr. J. HELLIN, *Existencialismo escolástico suareciano*, Pensam., 12 (1956), pp. 157-178; en especial pp. 164 ss., y 13 (1957), pp. 21-38, en esp. pp. 36-38). Para comprender en este punto a Suárez habría que estudiarlo como al Gandavense, en su concepción de la causalidad ejemplar y su relación con la acción eficiente creadora.

Uno de los más laudables principios de método del autor es el de apuntar a una *philosophia perennis*, buscando las *intenciones* profundas de las distintas posiciones, más allá de las fórmulas; y, en esas intenciones, más la *convergencia* que la *divergencia* (p. 249) (sobre la búsqueda de la *intentio auctoris* cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 570). Es otro aporte para una fecunda comprensión entre los filósofos cristianos que no sólo confluyen “en el enigma de lo metaconcreto” (según expresión de García Asensio, *Hacia la unidad de la escolástica*, Pensam. 13 (1957), p. 291), sino en las *intenciones* e *intuiciones* más fundamentales.

3) También en la doctrina de la *participación*, la doctrina del Gandavense esclarece la tomista en cuanto la confirma. Como lo ha demostrado Geiger, no está lo central de ésta en la participación por composición sino en la *relatividad de todo* el ser finito a Dios. Fué Egidio Romano el que cambió la perspectiva, influyendo sobre muchos tomistas posteriores (p. 256). El Doctor Solemne en esto coincide con Sto. Tomás (p. 155).

4) Otra veta de comparación insinuada por el autor es la del *preconocimiento* oscuro de Dios de la filosofía enriquiiana, y el *irrequietum cor* que subyace en sus

pruebas de la existencia divina, con la interpretación marechaliana de Sto. Tomás, que redescubrió en éste el aspecto platónico-agustiniano. Gómez Caffarena insinúa como hipótesis que la prioridad enriquiiana de lo divino en el conocimiento oscuro de las nociones trascendentales sería de carácter *dinámico* (p. 261). Pero ¿no podría estar allí una de las diferencias básicas con Maréchal, y por tanto con Sto. Tomás, en cuanto la filosofía enriquiiana es una “apoteosis del *concepto*” (p. 251), y no de la *afirmación dinámica*? Punto interesante que se ofrece al estudio. La concordancia en la inspiración resta, sin embargo, patente, ya por el realce dado a la *causalidad ejemplar y final*, como por la idea de la *anticipación oscura* (p. 260).

Esas consideraciones pueden servir para comprender el interés de esta obra y de los estudios que puedan hacerse sobre la metafísica de Enrique de Gante, no sólo para una mejor comprensión de la filosofía tomista, sino de toda la *escolástica*, y aún de toda la *filosofía cristiana* (cfr. vg. su paralelismo con Blondel y Rosmini, insinuado por G. Bortolaso en Civ. Cat., (1959), vol. 1, p. 184).

Juan Carlos Scannone, S. I.

GUSTAV A. WETTER, *Der Dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens*, (71 págs.), Pustet, München, 1958.

En los últimos años el interés por el problema del origen de la vida ha ido en aumento, provocado ya por la síntesis artificial de aminoácidos (cfr. los artículos de Science citados por G. BOSIO, *Civiltà Catt.*, 1958, vol. 1, p. 25), ya por las experiencias de Fraenkel-Conrat y Williams con el virus del mosaico del tabaco (cfr. G. BOSIO, *La ricostruzione artificiale dei virus*, *Civiltà Catt.*, 1956, vol. 1, pp. 34-41; J. MORETTI, *Le virus et la synthèse de la vie*, *Etudes*, 289 (1956), pp. 88-95; A. ROLDÁN, *¿Vida en el laboratorio?*, *Pensam.*, 13 (1957), pp. 127-158), así como por el Symposium internacional de bioquímicos celebrado en Moscú en 1957.

Esto puede indicarnos la actualidad del pequeño libro de Wetter sobre la teoría de Oparin, director del Instituto de Bioquímica de la Academia de Ciencias soviética: anteriormente habían aparecido estudios más breves: G. BOSIO, *Nulla di nuovo sull'origine della vita*, *Civiltà Catt.*, 1957, vol. 1, pp. 64-74; y, del mismo Wetter, en Soviet Survey: *Dialectical Materialism and natural science* (condensado en *Philosophy Today*, 49 (1958), pp. 202-204).

Oparin vuelve a plantearnos el origen de la vida como problema filosófico al oponerse al materialismo mecanicista al par que al vitalismo, optando por el *materialismo dialéctico*. En su acerada repulsa del primero recurre a la definición engelsiana de vida que subraya la autorenovación (*Selbsterneuerung*) del viviente, pero iluminándola con la noción de “*Zweckmässigkeit*”, que podríamos traducir por *finalidad*, despojando a este término de las reminiscencias filosóficas que puede tener en nuestro idioma (más propias de *Finalität*; además Oparin siempre le agrega las comillas), que sería una determinada ordenación y continuidad de las funciones *en el tiempo*, y no una ordenación de las partes del protoplasma *en el espacio* según la fórmula *mecanicista*. O sea, una *organización* en el tiempo que tiende a un *fin*: la *autorenovación* (pp. 13-15).

Si a esto le agregamos su rechazo total de toda entelequia o principio vital, ¿no parece a nuestros ojos escolásticos que esta concepción de la vida está esperando una formulación *filosófica* semejante v. gr. a la que defiende Salman? (cfr. su planteamiento y referencias a Woodger y von Bertalanffy en Rev. Sciences. Phil. Théol., 33 (1949), p. 412; 36 (1952), p. 341; 38 (1954), pp. 308-309). Se habrían encontrado en su común oposición al mecanicismo y vitalismo. Claro que Oparin niega todo principio vital inmaterial porque lo entiende erróneamente como espiritual. Sobre este punto es muy interesante la observación de Wetter sobre el *algo* que, según la concepción de Oparin, posee la estructura del ser vivo (*biologische Bewegungsform der Materie*), sobre el no viviente (*physisch-chemische Bewegungsform*) (p. 70), pues aplicando el razonamiento de Lenin contra los energetistas, resultaría que existe en el ser vivo un substrato no reducible al substrato físico-químico (la palabra *substrato* no deja de ser inconveniente; sería mejor decir *estructura dinámica*, pero *realmente distinta*), y tal sería el *principio vital* (p. 60).

La distinción que señala Oparin entre los dos estados de la materia (viviente o no), ya que la "*Zweckmässigkeit*" no puede ser *explicada* por las meras leyes físico-químicas *del mundo inorgánico*, y su afirmación del *salto* (*Sprung*) *cualitativo* entre ambos órdenes, lo acercan más a lo esencial de las tesis tradicionales que lo estarían algunos escolásticos, que tienden a diluir esa distinción concediendo a la materia inorgánica cierto grado de vida: así la interesante sugerencia de Moretti sobre una concepción *más analógica de la vida* (cfr. artículo cit., pp. 92-94; también E. BONE, *El misterio de la vida*, Mensaje, 8 (1959), p. 85, quien asimismo cita otros trabajos de Moretti), como la bien pensada hipótesis de Roldán sobre la *no diferencia sustancial* entre lo viviente y no viviente, sino sólo *natural y operativa*, pues la vida estaría ya *seminaliter* en lo inorgánico (cfr. Pensam., 13 (1957), pp. 141 ss. y *Fronteras de la vida*, Rev. de Filosofía (Madrid), 17 (1958), pp. 224 ss.).

Oparin explica ese *salto* por la *dialéctica* de la materia, aplicando las leyes engel-sianas sobre el paso (répentin) de cantidad a cualidad, y la unidad (interpenetrabilidad) de los opuestos.

Nos hemos detenido más en la concepción oparinica de la vida, pues creemos que es el aporte positivo de más interés filosófico de su teoría. Es de notar que, en general, los científicos rusos están de acuerdo con sus ideas en este punto.

Wetter desarrolla la teoría oparinica de la *génesis* de la vida. Su *evolución* desde lo inorgánico se habría dado en tres etapas: 1) formación de hidrocarburos (los astrónomos ya nos han hablado de su existencia a elevadísimas temperaturas, donde no hay vida); 2) formación de polipéptidos albumiformes: tiene en cuenta especialmente las experiencias de Miller en la síntesis artificial de aminoácidos (en sus primeros escritos cerraba esta etapa sin más ni más con la *génesis de albúminas*); 3) la formación evolutiva de los primeros organismos. Esta etapa es la menos elaborada, en ella es interesante la teoría de las gotillas coacertadas (*Koazervatröpfchen*), ya con cierta organización, de cuya ulterior evolución habrían aparecido los primitivos organismos. Sin embargo toda esta construcción queda todavía en el aire; esto lo han visto aún los científicos rusos, que la discuten en numerosos puntos, como lo demostró el Symposium de Moscú de 1957; y aquí Wetter desarrolla un cotejo entre las diversas teorías soviéticas.

El libro termina con una crítica cuyos engranajes fundamentales son: 1) la básica inconsecuencia de querer explicar el *origen* de la vida por meros procesos físico-químicos (teniendo sin embargo en cuenta la dialéctica de la materia), cuando no se acepta una explicación semejante de la *esencia* de la vida; 2) la irracionalidad del recurso a la *dialéctica* (en especial a la ley de la unidad de los contrarios), a no ser que la comprenda *ideal, metafísicamente*: es de la esencia del materialismo dialéctico en cuanto dialéctico el *trascenderse a sí mismo* en cuanto materialismo (cfr. lo que apunta Wetter en su obra *El materialismo dialéctico soviético*, Difusión, Buenos Aires, 1950, pp. 229-230; y su referencia a cierta realidad ideal admitida por el joven Marx, en la obra que reseñamos, p. 59, nota 103); 3) la caída en la *casualidad* defendida por el mecanicismo, y tan combatida por Oparin, pues éste, en su teoría de la *selección natural anterior a la vida*, ha tenido en cuenta sólo las probabilidades favorables para la evolución, y no las desfavorables.

El autor concluye su libro muy oportunamente con la observación de que una eventual síntesis artificial de la vida en el laboratorio no probaría que se debe a puras causas físico-químicas. Ya los escolásticos, recurriendo a la explicación tomista de la generación espontánea, o a las tan mentadas *rationes seminales* de San Agustín, nos muestran las vías filosóficas abiertas para tal eventualidad (cfr. v. g. G. KLUBERTANZ, *Causality and evolution*, Modern Schoolman, 19 (1941-1942), pp. 11-14, 29-32; F. SELVAGGI, *Alcune considerazioni sulla origine della vita*, Gregor., 39 (1958), 147-152; el art. cit. de A. ROLDÁN en Rev. de Filosofía, que enumera hasta cinco explicaciones filosóficas dentro de la escolástica).

Juan Carlos Scannone, S. I.

JACQUES VIER, *Littérature à l'emporte-pièce*, (196 págs.). Ed. du Cèdre, París, 1958.

Como el título lo deja entender, se trata de una serie de artículos de crítica literaria ya anteriormente aparecidos en revistas, que abarcan, aparentemente sin plan, autores diversos desde Corneille y Racine al teatro de Giradoux o la novela de Malègue. Dije aparentemente, pues los unifican la intención del autor: "la sauvegarde de l'esprit critique", y su concepción del humanismo cristiano, así como su estilo vivo y personal. No siempre se trata de trabajos algo más detenidos (como sobre *Tartufo*), sino de impresiones y comentarios críticos.

A través de todas las críticas se dibuja una visión *trascendentalista* del humanismo cristiano, quizá *demasiado* trascendentalista. De ahí su simpatía por los personajes tan netamente cristianos de Bernanos como Blanche de la Force, y el ambiente pneumático en que se mueven sus obras; pero también por Donissan, que a algunos parece nimbado de maniqueísmo. Claro que las lecciones dogmáticas de Bernanos, que el autor señala, son profundísimas: el sentido del pecado y la promoción del hombre como responsable de la gloria de Dios. Además la figura sacerdotal desequilibrada de Donissan llega a un equilibrio sobrehumano (no "humanista") en el cura de campaña (Un profundo estudio teológico del cristianismo de Bernanos, es el libro de H. URS VON BALTHAZAR: *Le chrétien Bernanos*, Ed. du Seuil, París, 1956).

También la concepción de Hochwälder sobre el reino de Dios encuadra netamente en una visión puramente trascendente de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual. Recordemos que el título francés: *Sur la terre comme au ciel*, centrando la obra en la obediencia, nos distrae de la que creemos idea central de la obra: *Das heilige Experiment* de realizar el reino de Dios en la tierra.

Esa posición se manifiesta también en el juicio que le merece *Tartufo*: "L'un des actes d'accusation les plus habiles et les plus tendancieux qui aient jamais été dressés contre le christianisme". Ciertamente el *just milieu* de Molière es demasiado burgués para ser cristiano, pero ¿las parodias de *Tartufo*, la puesta en tela de juicio de Orgón y su madre son realmente una acusación al cristianismo? Sobre este punto la interpretación clásica se acerca más al Molière histórico, pero no dejan de sugerirnos mucho tanto la interpretación de Vier como la tan revolucionaria de Jouvett (sobre aquélla y ésta cfr. J. MAUDUIT: *Chronique du théâtre. La guerre des "Tartuffe"*, Etudes 269 (1951), pp. 85-89).

Juan Carlos Scannone. S. I.

HERMANN VON BERTRAB, *Un Humanista moderno* (Gabriel Méndez Plancarte). (181 págs.). Univ. Iberoamer., Méjico, 1956.

La rica personalidad del Dr. Gabriel Méndez Plancarte, poeta y sacerdote mejicano, fallecido en 1949, es el objeto de este libro.

La trayectoria de su vida, desde los primeros esbozos de expresión poética hasta la plasmación del estilo de madurez en los *Salmos* y *Odas*; así como la evolución de su pensamiento, han sido fielmente seguidos por el autor hasta brindarnos un P. Gabriel realizado plenamente en el ideal de un *Humanismo Cristiano*. Humanismo que él llama integral por compendiar en su unidad todas las manifestaciones más nobles del hombre.

En el Cap. III^o de la II^a Parte, hace el autor una excelente síntesis de las corrientes humanistas que han aparecido en el correr de la historia. Ha juzgado con suma objetividad, mostrando sus valores positivos y los fracasos —fruto de sus desviaciones—. Por último, el *Humanismo Cristiano* integrando todos esos valores: el hombre y la sociedad, lo científico y lo artístico, lo divino y lo humano.

El autor maneja citas de obras de envergadura, tales como las de Przywara, Walsh, De Lubac, etc.

Los apéndices contienen los datos biográficos del personaje, motivo del estudio, el índice de sus poesías y el índice de la prosa, la bibliografía y la literatura sobre el tema. Cierra el libro una literatura subsidiaria, que pertenece en su mayor parte al tema del humanismo cristiano, o a sus representantes actuales.

C. GARCÍA HIRSCHFELD, *Dentro, Dios, Meditaciones para muchachos*. (338 págs.).

Sal Terrae, Santander, 1959.

JOSÉ ZAFFONATO, *La edad más hermosa, Reflexiones para los adolescentes*. (380 págs.).

L. Gili, Barcelona, 1958.

— *Mente y Corazón*. (326 págs.). L. Gili, Barcelona, 1956.

— *Ven y Sígueme*. (310 págs.). L. Gili, Barcelona, 1950.

ROBERTO CLAUDE, *Reflexiona, muchacho*. (199 págs.). Desclee, Bilbao, 1958.

Carlos García Hirschfeld nos entrega un libro de meditaciones nuevo y original. Son escasos los libros destinados a ayudar la meditación de los muchachos. Pero, al hablar de *meditación* en este libro, no pensemos en el significado que el correr de los tiempos le ha ido atribuyendo: trabajo, esfuerzo a realizar, reflexionar, concentrarse, huir de las distracciones, ponerse en la presencia de Dios y, por último, hablar con Dios. *Dentro, Dios*, se coloca a la inversa. No es un libro para "meditar", así entre comillas, sino que es un libro que espera la palabra de Dios, que acostumbra al alma a hablar con Dios a propósito de cualquier cosa.

Al leer estas meditaciones, casi sin quererlo, se las sitúa en el espíritu de Charmot quien, en el libro *En retraite avec le Sacré Coeur* (Ed. du Cèdre, París, 1958), en su prólogo nos dice: "Cada verso —cada estrofa debe ser seguida de un silencio profundo y un entretenerse sin palabras con Jesucristo".

García Hirschfeld va enseñando a unirse con Dios al muchacho, de una manera viva y experimental. No dice: tienes que orar; sino: reza así conmigo. Y esto sin disminuir en lo más mínimo la iniciativa, los silencios, los puntos suspensivos personales.

* * *

Precisamente en el extremo de esta concepción y realización, se encontrarían los libros de Mons. Zaffonato, destinados también a la meditación de los muchachos de 12 a 16 años. El prólogo al libro *La edad más hermosa*, dice textualmente: "No me objetes que es difícil meditar. Eres muy capaz de leer, reflexionar y tomar firmes resoluciones... ¡Considera qué incalculables beneficios te reportará la meditación! Una mente más instruida, una conciencia más cristiana, una voluntad más ardiente y constante y una juventud pura...". Y, al final de su libro, *Ven y Sígueme*, acaba: "Una sola recompensa me prometo a mis fatigas: hacerte mejor, más santo, más apóstol". Da la impresión que queda poco lugar para la acción Divina. Situáramos la obra de Mons. Zaffonato entre los libros "clásicamente llamados de puntos para la meditación" (cfr. Ciencia y Fe, XII, 48 (1956), pág. 112).

La pauta que entrega al comienzo de sus libros es inobjetable y en ella entra este comunicarse con Dios; pero adentrándonos, nos da la impresión que no se lo tiene en cuenta. Así al llegar a la meditación 251 (*La edad más hermosa*), se alarga sobre la oración; pero de una forma tal vez negativa. El muchacho ya tendría que tener la experiencia y el hábito de unirse al Señor. Supone una dirección sacerdotal acertada y muy de cerca, no en cuanto a la doctrina que es sólida, sino en cuanto al camino a seguir. Una guía práctica, para que el adolescente aproveche esos puntos breves, esa doctrina a veces tan plásticamente expuesta con una imagen introductoria.

La explanación de los puntos introductorios son un sostén sólido para el desarro-

llo de la meditación, y para mantener el esfuerzo constante del orar diario. Con todo, hay que advertirle al joven, que no se ate a ella, y que actúe según la acción del Espíritu Santo en su alma; sin desmerecer en nada el método propuesto, que comienza exactamente como nos lo propone S. Ignacio en el libro de Ejercicios. Advertimos, que no se pueden dar como norma general a adolescentes de 15 años que están descubriendo su oración personal, pasos que aún a sacerdotes y religiosos les cuesta realizar. Estos libros serían pues de utilidad desde los 16 años para adelante, en la gran mayoría de nuestros jóvenes que meditan diariamente.

* * *

Entre estos libros, colocamos el de meditación para jóvenes, de Roberto Claude, *Reflexiona, muchacho*. Es una traducción del francés. Las meditaciones más largas, para leerlas y releerlas despacio. Llevan lentamente a la oración personal, pero no de una forma metódica y conciente. Ello se logrará por medio de la dirección sacerdotal y por la guía de las meditaciones, tomadas del P. Plus y que, en el plan general, concuerdan con las de Mons. Zaffonato. El gran acierto ha sido colocar los propósitos o exámenes de cada meditación al final del libro y con cierta amplitud.

Pediríamos a estas meditaciones el uso del evangelio y de oraciones conocidas. Cuando al llegar al *Florilegio* se comienza a leer la meditación 56, se tiene la certeza de que allí brota algo nuevo; y es así, *La Imitación de Cristo* en moderno, pero llena de unción. Oración.

* * *

Situados en este ambiente, resalta la obra de García Hirschfeld. Sus páginas hacen orar y enseñan a orar. Son oración. Sus finales *Amén* o *Así sea*, vienen con toda naturalidad a los labios. Llenas de unción corre entre ellas el hálito de Dios.

Se comienza con la palabra del Señor y luego se va sugiriendo. Cuando el muchachito de 14 ó 15 años va descubriendo su oración personal y no puede explicarla, porque la vive en lo más profundo de su ser, el encuentro con las meditaciones de *Dentro, Dios*, tiene que ser una fuente insospechada de sentimientos, de vivencias, de nuevos horizontes.

Muchas veces, el joven de 15 años quiere y siente deseos de hablar con Dios, y no logra encontrar cómo hacerlo. Comienza, pero luego se hace el silencio; Dios está presente, lo siente, pero no sabe seguir. *Dentro, Dios* reiniciará ese diálogo sin palabras. El estilo directo y cortado lo guiará. Sin intromisiones molestas de alguien de fuera. Porque es Dios el que tiene la iniciativa en este contacto amoroso. García Hirschfeld, con discreción, no se interpone entre el alma y su Señor. El silencio surge y Dios habla. "Por eso, cuando oréis, no digáis palabras inútiles como los paganos, que se piensan van a ser oídos por la abundancia de palabras" (Mt. 6, 7).

Las maneras de unirse al Señor, variadísimas; desde aquellas más abstractas y con principios para aceptar, como otras más plásticas (med. 103).

Ya dijimos que muchas meditaciones terminan con *Amén* o *Así sea*; otras insinuando el rezo del *Padre Nuestro* o el *Ave María*, o el *Tomad Señor y recibid* de S. Ignacio; o con un pedido al Señor de que deje oír su voz.

Echamos de menos una estructura espiritual que se le puede ir dando al muchacho en estas 104 meditaciones. Es necesario que se vaya nutriendo de grandes ideas

motoras, y vaya tomando su posición frente al Señor; pero al mismo tiempo tenemos que irle ayudando a organizar su estructura de vida interior. En esta edad, en que se comienza a sintetizar, se desea buscar el lugar, la jerarquización a las ideas, los hechos, a toda esta vida interior conciente. Así no se quedará en puro sentimiento o en un desorden interno. No nos referimos a la lógica de los tratados, sino a un esqueleto más o menos fácil de reconocer que una los cuatro grandes capítulos y que sean una fuente para un ulterior desarrollo espiritual. Ideas bases y motoras como la de la Sma. Trinidad, la acción del Espíritu Santo; cierta distinción entre unirme en mi oración a Dios Padre o al Señor Jesús, o no son tocadas, o muy de paso. El director tiene que suplir esta falta, cosa fácil de realizar cuando un muchacho ha metido concientemente a Dios en su vida diaria.

Desearíamos encontrar menos meditaciones juntas; 40 meditaciones parecen ser suficientes para una juventud acostumbrada a las historietas, cine y televisión. No exigimos menor esfuerzo, sino más asequibilidad.

Este es un libro que debe estar al alcance de los directores de jóvenes, y que ha de ser una inculcable ayuda humana, a la iniciativa amorosa de Dios, de comunicarse con ellos.

Esperamos que García Hirschfeld continúe dándonos otra serie de meditaciones para muchachos, que tan bien reflejan la comprensión y estima sobrenatural que por ellos siente.

H. A. Correas, S. I.

JOSEF STAUDINGER, *Die Bergpredigt*. (360 págs.). Herder, Wien, 1957.

El sermón del monte es uno de los más importantes y conocidos de los evangelios sinópticos. A pesar de ello, los comentarios especiales hechos por autores católicos en las últimas décadas, son solamente dos: el de Th. Soiron, en 1941; y el de A. Stoger, en 1952. Por eso es más apreciable el esfuerzo de A. Staudinger en la obra que presentamos.

El autor se propone ofrecernos un comentario que nos revele el sentido profundo y exacto de las palabras de Jesús. Con gran acierto divide su obra en dos partes: un comentario corrido de todo el sermón, sin aparato científico ni discusiones propias de especialistas; luego, un largo apéndice donde trata puntos discutidos. Una amplísima *bibliografía* de libros y artículos *más citados* —son cerca de 500 títulos—; y dos *índices*, uno de citas bíblicas y otro de autores, cierran esta voluminosa obra de valor un poco desigual.

* * *

La *primera parte* es, sin duda, la más importante en la intención del autor. Así parece demostrarlo tanto la extensión (248 págs.) como la tipografía. Después de una breve introducción sobre las circunstancias del sermón (lugar y tiempo), el texto original, y la autenticidad del mismo, entra de lleno a comentarlo. La división general que adopta es la corriente: prólogo, enseñanza a los discípulos, Jesús y la ley, pobreza de espíritu, la verdadera piedad, otras exhortaciones.

La exposición es clara y vigorosa. El autor posee una habilidad no común para escribir sobre temas espirituales con originalidad y fuerza. Por otro lado, como elimina todos los tecnicismos y puntos discutidos, la lectura se hace comprensible a cualquier lector. La vivacidad del comentario se debe, en parte, a la abundancia de datos sobre la vida palestina, y a las citas frecuentes de la Escritura y de los textos rabínicos. Todo esto enriquece e ilumina el comentario, y lo coloca en una perspectiva doctrinal muy amplia, a veces demasiado amplia, más propia de un teólogo sistemático que de un exégeta.

La *segunda parte* (pp. 248-329) es propia de especialistas. El cuerpo de letra varía, y parece significar que su lectura está reservada a los iniciados. Esta parte contiene numerosas *notas*, de mayor o menor amplitud, destinadas a justificar algunas interpretaciones, o a discutir puntos de crítica literaria, tales como: las fuentes del tercer evangelio, la forma externa del sermón, aclaraciones a las bienaventuranzas y al Paternoster, sermón del monte y desmitologización. No podemos recorrer una a una estas *notas*, pero sí diremos algo que nos ayude a formar un juicio sobre el valor de las mismas.

1) Hay afirmaciones nuevas y dignas de tenerse en cuenta. Tales son, entre otras: el influjo de Santiago en el tercer evangelio, y el de Bernabé en el primero. Sobre lo primero había escrito el autor en *Verb. Dom.*, 33 (1955) pp. 65-77, 129-142; y sobre lo segundo, lo había precedido J. M. Bover en un artículo citado por el autor en la p. 316, nota 278.

2) Las pruebas aducidas por el autor, para apoyar sus afirmaciones, son flojas y poco satisfactorias.

3) Llama un poco la atención el empeño con que el autor niega toda composición literaria en el sermón del monte, siendo así que la admite en la sección lucana de los viajes (Lc. 9, 52-19, 28).

4) El autor manifiesta una erudición extraordinaria, y un gran cuidado en penetrar el pensamiento de los otros. A veces llega a establecer una verdadera genealogía de una idea u opinión.

5) Se echa de menos un poco de objetividad en el análisis literario, al establecer las relaciones entre el texto evangélico y otros textos, vgr. los rabínicos. Los paralelos que favorecen sus opiniones son aducidos con energía, mientras que los otros son ignorados o simplemente negados por pertenecer a épocas posteriores o por ser sólo superficialmente afines.

En cuanto a la *bibliografía*, podemos decir que es extraordinaria. Difícilmente se podrá citar un libro o artículo importante que no haya sido utilizado en la obra. Con todo; queremos citar de paso un folleto valioso sobre el Paternoster, del que nos ocupamos en *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956) p. 75: J. Alonso, *Padre Nuestro: estudio exegetico*. Sai Terrae, Santander, 1954.

Deseamos que las presentes líneas sean un homenaje a J. Staudinger, fallecido el 15 de febrero de 1958.

José Ig. Vicentini, S. I.

QUENTIN LAUER, *The Triumph of Subjectivity*. (185 págs.). Fordham Univ., New York, 1958.

El autor, conocido ya en Europa por su anterior sobre Husserl, *Phénoménologie de Husserl* (PUF, París, 1955), donde estudia la intencionalidad husserliana; y por *La philosophie comme science rigoureuse* (ibidem), que es una traducción, introducción y comentario de dicha obra de Husserl, publica ahora su primera obra en América, que podría considerarse como la continuación de la primera y su perfeccionamiento. El prefacio, escrito por A. Gurwitsch, conocido por su *Théorie du champ de la conscience*, Desclée, Bruges, 1957 (estudio comparativo entre W. James, la teoría de la forma, y Husserl), recalca que Lauer estudia a Husserl centrándolo en su teoría de la intencionalidad; y por el método genético, pero limitándose a las obras publicadas durante la vida de Husserl.

Nótese que éstas son las características del primer trabajo de Lauer, anteriormente citado (cfr. *NRTh.*, 78 (1956), pp. 320-322). Gurwitsch sitúa además esta obra de Lauer en Norteamérica, donde se han ido a refugiar, por razones de guerra, tantos pensadores europeos; y en donde, por lo mismo, la fenomenología ha encontrado más repercusión que comprensión o asimilación. Por eso, se hacía sentir aquí —más que en otras partes— la necesidad de un estudio exacto de la fenomenología de Husserl, sobre todo en uno de sus temas centrales, como es de la de intencionalidad y de la subjetividad, como vía de acceso a la objetividad del pensamiento humano; y como respuesta a los deseos de una filosofía americana, que se llama a sí misma analítica, y que tiene pujos de rigor y exactitud, pero que se detiene demasiado en las palabras y en el método formalista —reminiscencia de un ambiente profesional jurídico—, y que por eso encontrará en la obra de Lauer una introducción a un modo de filosofar que llega a la raíz última del método formalista o axiomático, que se halla en la conciencia, en su intencionalidad.

Desde el primer capítulo, que es *La fenomenología*, hasta el último. *El futuro de la fenomenología*, el texto se apoya casi exclusivamente en las obras publicadas —*publici juris*— por el mismo Husserl; mientras el último capítulo, el ya citado *Futuro de la fenomenología* (pp. 163-185), se refiere a otros autores, como Scheler, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, que son tributarios de Husserl, y que han continuado —cada uno a su modo— el pensamiento de este autor, y de quienes depende, en buena parte, el futuro de la fenomenología de Husserl.

Como advierte muy bien Lauer, hay algo de común entre Husserl y sus discípulos, aún los más revolucionarios: la concepción fenomenológica de la filosofía, reducida al análisis de lo que se encuentra en la intencionalidad, como *apriori* toda reflexión filosófica. Para todos ellos, la filosofía es la presentación del *sentido del contenido prefilosófico*. Cada uno de ellos se limita a la descripción de ese contenido, que es el instrumento de la revelación del ser. Sus diferencias son más bien subjetivas, porque cada pensador está condicionado en sus experiencias más personales. Podría ser una objeción contra la fenomenología el que no haya dos fenomenólogos que hablen de lo mismo. Parecería que habría que hacer la historia de todas las experiencias humanas fenomenológicas, para poder determinar las constantes realmente universales. Pero aunque no se llegue nunca a ello, al menos cada una de esas tentativas, por separado,

puede haber hecho caer en la cuenta de algo que valía la pena de ser notado por todos.

Sólo diríamos, por nuestra parte, que eso que Lauer quisiera hallar por la historia de todas las experiencias humanas, es lo que la metafísica ofrecería a la fenomenología: la experiencia humana que, una vez por todas, hace caer en la cuenta de lo que siempre debe ser, porque es el *apriori* de toda experiencia particular, también de la fenomenológica.

M. A. Fiorito, S. I.

GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. II Secteur social de la scolastique.* (366 págs.). Nauwelaerts, Louvain, 1958.

La obra clásica de Lagarde, única en su género de *estudio paralelo* de las instituciones político-sociales, y de las doctrinas medioevales, va siendo reeditada poco a poco: este segundo volumen añade, a la anterior edición, un capítulo tomado del antiguo volumen cuarto; y tiene los retoques que de Lagarde ha juzgado oportunos.

La relación entre el tema del primer volumen —la lenta elaboración de las reivindicaciones laicas— y el tema de este segundo —nueva orientación de la filosofía escolástica— (pp. 302-303, y 335), constituye una de las intuiciones fundamentales del autor. O sea, la relación entre las instituciones y las ideas; punto de vista que tiene su especial importancia en lo que se refiere a las ideas sociales y políticas (cfr. G. DE LAGARDE, *L'histoire des doctrines politiques et sociales du moyen âge avant et après Hegel*, Arch. di Fil., 1954, p. 254).

Otra de sus intuiciones fundamentales sería el interés que el análisis crítico de las grandes creaciones doctrinales tiene para el conocimiento histórico de una época (ibídem, p. 256). Y por eso cada capítulo de la obra que comentamos se centra en una de estas creaciones —personales o colectivas— dejando para el capítulo final el estudio de sus relaciones con las instituciones de entonces.

* * *

Llama la atención el lugar que, a lo largo de todo el libro, ocupa la personalidad de Santo Tomás, considerada por el autor como el *precursor de una sociología* original y coherente, digna realmente de este nombre por la solidez de sus principios metafísicos. Otros personajes de la época en cambio no salen tan bien librados: así por ejemplo, Scoto es presentado como el *inconsciente precursor* de una política enemiga de la teología, y de una sociología positiva, separada de la metafísica.

En cuanto al estilo del libro, es de alabar la claridad y el interés que despierta su lectura: las síntesis, que encabezan cada capítulo; y las conclusiones de muchos de ellos, son orientadoras. Recomendamos la lectura de las conclusiones, breves pero densas, sobre el averroísmo latino (pp. 48-50), el lugar de la sociología en la filosofía de Santo Tomás (pp. 83-85), la filosofía bonaaventuriana y la tomista (pp. 104-105), importancia de la historia de la filosofía social de los maestros seculares parisinos

(pp. 212-213), el valor del scotismo (pp. 260-261), y todo el capítulo XI, que es la conclusión de este segundo volumen. Insistimos en esta conclusión porque en ella se ve lo que se podría llamar el *naturalismo social* de Santo Tomás —nosotros diríamos más bien, humanismo—, que se integra perfectamente en una concepción cristiana del mundo, mientras el *laicismo* la contradeciría (pp. 331-332, y *passim*).

Un índice, selección de nombres propios y de temas estudiados, y otro de autores citados, cierran este volumen, digno de la fama de jurista e historiador que tiene ya ganada de Lagarde.

M. A. Fiorito, S. I.

GALLO GALLI, *Socrate ed alcuni dialoghi platonici.* (248 págs.). Giappichelli, Torino, 1958.

— *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti.* (371 págs.). Gheroni, Torino, 1958.

El conocido director de la revista *Il Saggiatori*, nos ofrece diversos escritos —publicados en distintos sitios— sobre el tema de Sócrates y algunos diálogos platónicos. Sobre su personalidad filosófica, remitimos al lector al estudio comprensivo de M. SCHIAVONE, *Il pensiero filosofico di Gallo Galli*, Giorn. di Met., 12 (1955), pp. 31-73. Sobre el aspecto de su existencialismo, véase M. SANGIPRIANO, *L'esistenzialismo di Gallo Galli*, Giorn. di Met., 13 (1958), pp. 323-331.

Respecto del primer trabajo que comentamos, es característico, en Galli, su interés por los clásicos; y el que su investigación histórica de los mismos marche pareja con el pensamiento personal (cfr. Prefazione, p. 5). En este caso, es sobre todo Sócrates el catalizador del pensamiento de Galli (ibídem, p. 6), cuya personalidad interesa cada día más a los filósofos, sobre todo a los italianos (cfr. A. CAPIZZI, *Il problema socratico*, *Soph.*, 25 (1957), pp. 199-207).

Cierra este libro una *bibliografía* selecta, y un *índice* de nombres más citados. Como el mismo Galli nos dice, otra obra está íntimamente relacionada con una suya anterior, *Da Talete al Menone di Platone* (Gheroni, Torino, 1956, 2da. edic.).

* * *

El segundo trabajo que comentamos, comprende escritos publicados —excepto dos breves notas, como el mismo autor nos lo advierte al final— en su revista *Il Saggiatore*.

Por el interés del personaje, nos ha llamado la atención el estudio sobre U. Spirito (pp. 183-210). En otra ocasión dijimos que era típico de los pensadores italianos contemporáneos, la búsqueda infatigable de una verdad que parece escaparse de las manos a muchos de ellos, cuando ya casi la tocan con la punta de los dedos; y que tal vez a esto se deba la abundancia in exhausta de libros y más libros, artículos y más artículos de revistas (cfr. Ciencia y Fe, XLV (1956), pp. 118-119). Sobre Spirito en particular, después de su obra, *Vita come amore* —que Galli aquí nos comenta—, se puede decir precisamente eso: que es un nombre cada vez más cerca —sin darse cuenta él mismo— de la verdad que hace tiempo busca; y por eso hay críticos que advierten cierta evolución en su pensamiento, evolución

más pronunciada ahora, en que se puede decir que está en el ocaso —o en la cumbre— de su vida de pensador personal (cfr. M. T. ANTONELLI, *Situação de la filosofía italiana*, Rev. Port. de Fil., 14 (1958), p. 347). Sobre el punto partida de *La vita come amore*, téngase en cuenta, por ejemplo, la crítica de Ceñal (*Pensamiento*, 9 (1953), pp. 395-396); y sobre el punto álgido de Spirito, su *problematicidad*, véase Teoresi, 8 (1953), pp. 171-181.

FRANZ GREGOIRE, *Etudes hégéliennes*. (411 págs.). Neuwelaerts, Louvain, 1958.

La llegada de este voluminoso libro nos hace pensar que ha quedado bien atrás el tiempo en que se juzgaba inútil, desde el punto de vista escolástico, acercarse a Hegel (cfr. Greg., 30 (1949), pp. 574-587). Tan es así que, muy pocos años después y en Roma, un congreso tomista internacional le dedicaba a Hegel la tercera parte de sus ponencias (cfr. *Sapientia Aquinatis*, Roma, 1955), y manifestaba una variada gama de actitudes interesantes a este propósito, que se podrían reducir —en lo que respecta al tomismo y al hegelianismo— a tres fundamentales (cfr. Rev. Thom., 57 (1957), pp. 704-711): meras analogías o paralelismos doctrinales (Ducoin), oposición radical (Garrigou-Lagrange), y continuidad humana —e integrabilidad— de ambos sistemas (precisamente Gregoire, pp. 285-291).

La actualidad de Hegel —así como la benevolencia, digámoslo así, de las más diversas corrientes del pensamiento actual respecto de su pensamiento— se nota en muchos otros estudios comparativos: por ejemplo, respecto de Aristóteles y su teoría de la causalidad (que sería más hegeliana que tomista). D. DUBARLE, *La causalité dans la philosophie d'Aristote*, Rech. de Phil., I (1955); o como punto de comparación entre Santo Tomás y Marx, D. DOGNIN, *Aristote, S. Thomas et Marx*, RSPT, 42 (1958), pp. 726-735; respecto de S. Ignacio de Loyola, G. FESSARD, *La dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956 (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 333-352); respecto de Newman, A. BRUNNER, *Idee und Entwicklung bei Hegel und Newman*, Schol., 32 (1957), pp. 1-26; respecto de Heidegger, J. VAN DER MEULEN, Heidegger und Hegel, A. Haim, Meisenheim, 1953; y hasta respecto de la revolución francesa, J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köhl, 1957.

En este ambiente internacional, diríamos que Gregoire, representante típico del tomismo belga, abierto a las inquietudes más modernas, se pone, como comentarista de Hegel, a la par de Hyppolite, representante del ambiente moderno francés y especializado en la *Fenomenología del espíritu*; y a la par de Mure, representante del ambiente inglés, que ha insistido, en su obra *A Study of Hegel's Logic* (Clarendon Press, Oxford, 1950), en el estudio del Hegel de la madurez.

* * *

En el *Avant-propos* Gregoire sitúa su obra en el conjunto de los estudios sobre Hegel; y la caracteriza como un estudio del conjunto del sistema hegeliano en sus puntos capitales, teniendo en cuenta sobre todo la obra de la madurez de Hegel. Y justifica este enfoque por la abundancia —hasta cierto punto, dice, exagerada— de estudios del Hegel-joven (cfr. C. LACORTE, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, Ras. di Fil., 5 (1958), pp. 5-25, 117-135, 227-251), que han descuidado un poco el sistema acabado —maduro— de Hegel.

El volumen se abre con una introducción general sobre la cosmovisión hegeliana, titulado *Actitud hegeliana ante la existencia* (reedición, con retoques, de artículos de revistas); y luego estudia en detalle, en busca de la confirmación de esa interpretación sistemática: *La contradicción universal*, que examina un problema epistemológico-substancial de hermenéutica hegeliana (y que un crítico ha considerado ser lo mejor de este volumen (cfr. Rev. Mét. Mov., 63 (1958), pp. 492-493); y que, en buena parte, había sido publicado en Rev. Phil. Louv., (1946), y en Rev. Mét. Mov. (1957); *Idea absoluta y panteísmo*, importante tema de la metafísica hegeliana; *La divinidad del estado*, como punto capital de la ética hegeliana (publicado, por partes, en diversos sitios); y como conclusión, *La primacía respectiva de la razón y de lo racional*, como síntesis del sistema hegeliano de la madurez, cuyo anticipo habían sido artículos de Rev. Neosc. Phil. (1940-1945). El mismo Gregoire nos recuerda, como presentación más breve y didáctica de esta interpretación de Hegel; su anterior estudio *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Fueerbach* (Nauwelaerts, Louvain, 1947, pp. 21-131, 141-143, 181-184).

El método de Gregoire es el característico de Lovaina, con el serio uso de todos los instrumentos de trabajo (cfr. el rico índice onomástico, pp. 389-390), y el manejo de las fuentes, para determinar el sentido exacto de las categorías hegelianas (cfr. los índices exegéticos, pp. 371-387, y el índice analítico, pp. 391-404, cuya parte mayor la ocupan los tecnicismos hegelianos). Hay en Gregoire una constante preocupación sistemática, que nunca pierde de vista el sistema que estudia; pero también un detallismo filológico, que trata de estudiar cada palabra en sí misma. O sea, Gregoire renuncia, —por ahora— a la originalidad de repensar por cuenta propia a Hegel; y promete hacernos ver qué piensa el mismo Hegel (p. VII): siempre habrá tiempo —nos dice— para superar el pensamiento de Hegel (cfr. su comunicación, ya citada al comienzo, en el Congreso Tomista Internacional, *Sapientia Aquinatis*, pp. 282-291).

Otro acierto de Gregoire nos parece ser disminuir —en lo posible— el número de contradicciones atribuidas a Hegel: cosa tanto más necesaria en este sistema, en el cual la categoría *contradicción* no es la vulgar, y ni siquiera la de otros sistemas filosóficos. Y por eso Gregoire trata de estudiar a fondo esta categoría en el mismo Hegel (cfr. índice analítico, p. 393, la palabra *contradicción* y sus diversos sentidos).

Por lo dicho se deja entender la importancia de esta obra, de tipo estrictamente histórico, en la cual no hay que buscar todavía una crítica, pero si una interpretación seria del pensamiento del Hegel-maduro.

M. A. Fiorito, S. I.

ENRICO CASTELLI, *I presupposti di una teologia della storia*. (204 págs.). Bocca, Milano, 1952.

— *Les présupposés d'une théologie de l'histoire* (préface de H. Gouhier). (190 págs.). Vrin, París, 1954.

Esta obra, junto con *Filosofía e Apologética* (Roma, 1929), *Idealismo e Solipsismo* (Roma, 1933), *Commentario al senso comune* (Milano, 1939, publicado bajo el pseudó-

nimo de D. REITER; y, últimamente, como parte de *L'indagine quotidiana*, Bocca, Milano), se puede considerar lo más característico de la actividad intelectual de Castelli (cfr. G. CALETTI, *Nel decennale del Centro di Studi filosofici di Gallarate*, Greg., 36 (1955), pp. 114-115).

Un crítico de la filosofía italiana lo ha situado a Castelli entre las llamadas *corrientes de ruptura* (cfr. M. T. ANTONELLI, *Situação filosofica italiana*, Rev. Port. di Fil., 14 (1958), pp. 349-350), pero con la peculiaridad de que la ruptura o crisis —punto de vista existencialista, y cuya fenomenología gusta hacer Castelli— desemboca en un trascendentalismo religioso, y lo aproxima a los representantes más característicos del espiritualismo moderno. Tal es la impresión favorable que, en general, las diversas obras de Castelli han ido provocando en los críticos más diversos: *Existentialisme théologique* (cfr. Giorn. di Met., 5 (1950), pp. 539-540), *Le temps harcelant*, con prefacio de Le Sènne (cfr. RSPT, 37 (1953), pp. 88), *Filosofia e drama* (Cfr. Civ. Catt., 101-IV (1950), pp. 625-626).

Quisiéramos llamar la atención sobre un aspecto de esta obra: su estilo *alusivo*, como alguien dijo, (cfr. Riv. Neosc. di Fil., 49-III (1957), pp. 285-286), comentando su última obra, *L'indagine quotidiana*, en la que nuestro autor trata de justificarlo en sus investigaciones filosóficas, siendo así que es un estilo conscientemente literario.

A ciertos críticos, poco acostumbrados sin duda a tal cosa, ese estilo los ha desconcertado un poco (cfr. Rev. Phil. Louv., 48 (1950), pp. 153-154; RSPT, 35 (1951), pp. 101-102). A nosotros nos parece una de las tantas maneras de comunicar el pensamiento humano, manera no tan adaptada a la enseñanza en una clase, pero sí para un libro que trata de hacer caer en la cuenta, a tantos distraídos de hoy, de la importancia filosófica de muchos hechos pequeños de la vida cotidiana.

En cuanto a su antirracionalismo, claro está que —como a toda tendencia negativa— siempre se le podrá objetar algo en contra (como lo hacen algunos de los críticos anteriormente citados). Pero mejor sería saber interpretarlo; y, a través de la expresión y aún de la mentalidad de este autor —característico de nuestra época— tratar de llegar a su espíritu, en lo que éste tiene de positivo (cfr. Ciencia y Fe, XII-XLVII (1956), pp. 95-101).

Un tema de estudio nos ofrece Castelli, que sería interesante seguir en sus obras —y en otras de nuestra época—: el tema del mal; pero no de un mal abstracto —es decir, cuya última explicación fuera una abstracción—, sino del mal personificado en un enemigo personal (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 539-542).

GIOVANNI GENTILE, *Discorsi de Religione*. (172 págs.). Sansoni, Firenze, 1957.

Al presentar este nuevo volumen de la *Opere complete di Giovanni Gentile*, remitimos al lector al documentado artículo de V. A. BELLEZZA, *Rassegna degli studi gentiliani più recenti* (Giorn. di Met., 10 (1955), pp. 119-174): este conocido estudio de Gentile nos hace aquí la historia de la *Fondazione Giovanni Gentile*, que tiene a su cargo esta edición; y nos ofrece otros datos aún más interesantes, bibliográficos y críticos (en especial, sobre el actualismo gentiliano, la filosofía del arte,

la filosofía de la religión, el concepto gentiliano de la historia, su lógica, su filosofía de la educación, de la política y del derecho), así como del papel de Gentile en la historia de la filosofía, tanto la específicamente italiana, como la propiamente humana e internacional.

Esta edición, que es la cuarta (las otras tres habían sido publicadas en vida de su autor) añade, al texto primitivo, una segunda parte, sobre el tema propiamente religioso; y un apéndice, sobre la historia de las religiones. El editor lo ha hecho así sin duda porque esta obra, en esta forma publicada, constituye la expresión definitiva del *pensamiento religioso* de Gentile: tema de actualidad —por la contradicción que podría darse entre el actualismo gentiliano y su catolicismo— acerca del cual puede consultarse el ya citado Bellezza (pp. 146-152), y lo que últimamente ha escrito D. D'ORSI, *L'ultimo travestimento di G. Gentile: l'attualismo cattolico*, Soph., 25 (1955), pp. 185-198.

Para valorar la importancia actual de Gentile, al menos en lo que se refiere al ambiente italiano, y como justificación de esta moderna edición de la *Opere complete*, remitimos al lector al estudio de M. T. ANTONELLI, *Situação filosofica italiana*, Rev. Port. de Fil., 14 (1958), pp. 334-379, quien nos ofrece, no sólo un instrumento de trabajo (autores y corrientes), sino una interpretación de la problemática actual de la filosofía italiana.

M. A. Fiorito, S. I.

J. A. JUNGSMANN, *La liturgie de l'Eglise romaine*. (234 págs.). Salvator, Mulhouse, 1957.

Una *suma* o *curso manual* de liturgia, que nos introduce en la materia, no dejando de lado ninguna de sus partes: principios fundamentales, historia, legislación positiva, elementos constitutivos, funciones sacramentales (sacramentos y misa), horas canónicas, y año litúrgico. El equilibrio entre todas estas partes, hace agradable su lectura; aunque tal vez no haya sido escrito para una mera lectura, sino más bien para guiar una clase, u orientar un estudio personal.

El escrito original, que formaba parte de una colección italiana de manuales, fué ligeramente retocado al publicarse en alemán (*Der Gottesdienst der Kirche*, Tyrolia, Innsbruck, 1955); y esta edición francesa ha tenido en cuenta nuevos retoques del mismo autor.

Es un *manual de alta divulgación*, que renuncia a las citas eruditas, limitándose a las de más actualidad, en los temas que todavía se discuten entre los especialistas; y tiene la peculiaridad de resumir *lo esencial de la enseñanza* que Jungmann ha impartido, durante treinta años, en Innsbruck. El estilo del libro retrata, sin duda, el de su clase: la trama del discurso es la historia o *evolución de la liturgia* (cfr. J. A. JUNGSMANN, *Gewordene Liturgie*, Rauch, Innsbruck, 1941), porque el punto de vista histórico caracteriza, como sabemos, la escuela de pastoral litúrgica de Jungmann (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 381).

Otras obras de Jungmann, más alejadas del ambiente de una clase de liturgia, prescinden mucho más que ésta de los datos históricos, y se limitan a las consecuencias pastorales de los mismos. Por eso podríamos decir que ésta que comentamos ocupa un lugar intermedio entre las otras del mismo autor, más científicas y ya clásicas (como *Missarum sollemnia*), y las más pastorales y prácticas, como *Les Lois de la célébration liturgique* (Edit. Du Cerf, 1956), y *La Messe* (Desclée, 1958). *La Liturgie de l'Eglise romaine*, es pues un verdadero manual o curso de liturgia teórico-práctica, que debiera hallarse en la biblioteca de todo instituto universitario o casa de formación, y aún de todo seglar suficientemente culto. Su índice alfabético de materias, detallado, permite su rápida consulta; y las otras obras del mismo autor (todas, tanto las científicas como las pastorales) le servirán de complemento.

Es difícil elegir, entre sus capítulos, uno que merezca una mención especial: tal vez el párrafo titulado *La semaine chrétienne* (pp. 217-224), que forma parte del capítulo IX, *L'Année Liturgique*, y que se refiere al tema actual del día del Señor o domingo, merezca una mención especial.

Citamos estas pocas páginas, porque son un modelo en su género; y nos ponen en contacto con una idea muy propia de Jungmann, y sobre la cual ha vuelto más de una vez, y que consiste en buscar en la *misa dominical* una revitalización del día del Señor o domingo. Véase, por ejemplo, el libro ya citado de *La Messe, son sens ecclésiale et communautaire* (Desclée, París, 1958); y la última obra que le conocemos en alemán, en colaboración con otros especialistas, *Der Tag des Herrn* (Herder, Wien, 1958; cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 578-582), así como su colaboración en *Verkündigung und Glaube*, Festgabe für F. X. Arnold (Herder, Freiburg, 1958), titulada *Das kirliche Fest nach Idee und Grenze* (ibid., pp. 164-185; cfr. la conclusión, pp. 182 ss.).

M. A. Fiorito, S. I.

L'APOSTOLATO DEI LAICI, *Bibliografía sistemática*, (264 págs.). Vita e Pensiero, Milano, 1957.

En la *Introducción* se explica el contenido de la obra: Es una *bibliografía* sobre el Laicado y el Apostolado de los Laicos, resultado de una prolongada colaboración entre la Universidad Católica del *Sacro Cuore* y el *Comité Permanente* de los Congresos Internacionales para el Apostolado de los Laicos.

La bibliografía comprende *libros, opúsculos y artículos* de estudio publicados, en gran parte, durante el Pontificado de Pío XI y Pío XII (desde 1922 a 1957); época en que se dió gran impulso a la colaboración de los laicos en el apostolado de la Iglesia. Comprende las publicaciones hechas en las principales lenguas: *latín, francés, castellano, portugués, alemán, holandés e inglés*. La materia está comprendida en tres grandes partes: I. problemas *fundamentales*; II. problemas *particulares* y III. *Acción* de los Laicos en el plano *internacional*. Argumento demasiado amplio y poco sistematizado en la presente obra. Pero ciertamente es un

gran esfuerzo el realizado, que servirá de base a todo tratado sobre el apostolado de los laicos. Tres *índices* coronan la obra: Índice de los autores citados, Índice de libros y colecciones sin autor, Índice general. Los 2229 trabajos, dispuestos en orden alfabético, si bien no marcan una meta en la bibliografía del apostolado laico, indican sí, una etapa de suma importancia.

H. Salvo, S. I.

EDUARDO F. REGATILLO, *Casos canónico-morales*, Tomo II. (855 págs.). Sal Terrae, Santander, 1959.

Nos presenta hoy el P. Regatillo el segundo tomo de su obra *Casos Canónicos*, con las mismas características del tomo I (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 147).

Acertadamente no se ha quedado el P. Regatillo en los casos meramente canónicos, sino que ha tenido en cuenta también el aspecto moral, por la razón de que la presente obra va dirigida sobre todo a los sacerdotes y personas que están en contacto con los casos prácticos de una vida pastoral.

Observamos que los primeros casos sobre el bautismo muestran una identidad casi total entre unos y otros: ¿implicarán tales repeticiones casi inútiles el que casos importantes no encuentren lugar en este libro? Esperamos que no, confiados en el criterio del autor.

H. Salvo, S. I.

LAURENTIUS R. SOTILLO, *Compendium iuris publici ecclesiastici*, 3ª Editio adauca. (367 págs.). Sal Terrae, Santander, 1958.

Agotada la segunda edición de la obra del P. Sotillo, el P. Eduardo Regatillo presenta esta nueva edición. Según expresión del mismo Regatillo, se conservó la obra tal cual salió de las manos de su autor, añadiendo únicamente las disposiciones del *Concordato* de 1953, distribuidas según la materia respectiva.

Es de lamentar que haya sido cambiada la numeración marginal, pues esto trae ciertas dificultades prácticas. Hubiéramos deseado ver comentados los últimos discursos de S.S. Pío XII sobre temas de suma importancia para el Derecho Público Eclesiástico: *Discurso a los Juristas Católicos Italianos* (6, XII, 53), y el *Discurso al Congreso de Ciencias Históricas* (7, IX, 55).

Dentro de la bibliografía hubiéramos deseado encontrar las principales obras al respecto, como por ejemplo: CAYETANO BRUNO, *El Derecho Público de la Iglesia en la Argentina* (Escuelas Gráficas Pío IX, Buenos Aires, 1956) y HEINRICH ROMMEN, *El Estado en el pensamiento Católico* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, (traducción del inglés).

Deseamos a la presente edición el mismo éxito que han tenido las anteriores, y esperamos una cuarta edición completamente al día.

H. Salvo, S. I.

CONFESIÓN (Equipe sacerdotal de Saint-Severin). (156 págs.). Desclée, Bruges, 1958.

Después de la introducción, y un breve capítulo con una que otra objeción actual contra la confesión, los autores —el Equipo Sacerdotal de una parroquia de París— entran en materia en dos etapas: la primera, es el *sentido del pecado* (Jesús y el pecado, y sentido de Dios), y el pecado como tema bíblico; y la segunda etapa, la *exposición pastoral* del tema de la confesión (puntos de vista, examen de conciencia, y satisfacción penitencial). Siguen *notas*, más o menos largas, sobre temas más particulares (pecado y penitencia a través de la Biblia, los ritos de la penitencia y su evolución, el pecado colectivo, y la dirección de conciencia). Y el libro termina con *textos y documentos* de diversos autores (San Ignacio, Congar, Pascal, etc.), que pueden servir de lectura espiritual acerca del sacramento de la Confesión.

No pretendamos resumir más este pequeño libro, pues perdería lo que constituye su fuerza, que es su simplicidad. Su lectura dejará una impresión bienhechora en cualquier lector, tal vez porque son varios sus autores, y cada uno ha sabido poner algo para cualquiera; tal vez porque no han pretendido agotar el tema, sino simple y llanamente hacer sentir la importancia de alguno de los aspectos de la confesión, que se podrían considerar actualmente como esenciales.

La *bibliografía* del final es práctica: manuales y diccionarios, Padres de la Iglesia, Santo Tomás, y publicaciones recientes. Como se ve, una selección de recursos al alcance, como el mismo libro, de cualquier lector medianamente culto.

Una tarjeta adicional ofrece, en pocas líneas, lo esencial de la práctica de la confesión.

¿Será exagerado decir que este pequeño libro es un modelo de publicación pastoral? No, y por eso deseáramos que fuera traducido, adaptándolo —por ejemplo, en cuanto a las lecturas que ofrece— a nuestros ambientes ibero-americanos.

* * *

Sus autores caracterizan el contenido del libro en esta forma: es un trabajo sin tecnicismo, y que no pretende ser exhaustivo —la bibliografía del final remite a obras más completas y técnicas— y su intención es dar *el sentido del sacramento* de la penitencia, *iniciar* en su práctica, *resolver* tal o cual dificultad, y poner al alcance del común de las gentes un cierto número de textos bíblicos y litúrgicos, así como de autores modernos, que nutran la piedad individual y comunitaria del sacramento de la confesión.

Sus autores creen que su tema no ha llegado todavía a madurar suficientemente. Ya lo decía —en otro ambiente, y con preocupaciones más especulativas— Karl Rahner, en *Schriften zur Theologie* (Benziger, Einsiedeln, 1957, pp. 211-225, sobre la confesión frecuente); y las revistas especializadas siguen tratándolo (cfr. *Maison Dieu*, 55 1958).

La idea central de la obra que comentamos sería la siguiente: *sentido de pecado* equivale a *sentido de Dios*, y *sentido del sacramento* (de la penitencia), a *sentido de Iglesia* (p. 40). Esta última equivalencia es lo más original del libro;

y manifiesta además un rasgo actual de la piedad francesa, que sería el sentido comunitario —mejor diríamos, eclesial— aún en la piedad individual. Sentido comunitario que, extremado, podría anular el sentido personal (cfr. *Christus*, 5 (1955), pp. 46-48, acerca de la oración de la juventud francesa), pero que, en este libro que comentamos, nos parece se mantiene en su justo medio, apoyándose en una frase ignaciana que muestra la unión que existe entre el Cristo —personal— y su Iglesia —comunitaria—: "entre Cristo N. S., esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu..." (*Ejercicios Espirituales*, 365), y que los autores citan una y otra vez (pp. 43-45, 113).

El sentido *eclesial* del Sacramento de la Penitencia es, en esta forma, complementario del sentido *cristiano* que otros autores recalcan: por ejemplo, Häring, en una obra de gran actualidad teológica y pastoral, quien atribuye la crisis de la Confesión —en parte al menos— a una insistencia parcial —antropocéntrica— en los actos del penitente; y busca el remedio en la conciencia de la *acción salvífica de Cristo*, ya desde el primer momento en que el penitente comienza su examen de conciencia (cfr. *Theol. und Kirche*, II, cols. 841-842). Cómo lo decían los Padres del desierto, *Cristo es luz* y fuego: por eso, la conciencia de Cristo en el cristiano que tiende a la unión con El, se convierte en conciencia de las propias faltas (cfr. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim grichischen Mönchtum*, 1898, pp. 76-81).

En otra ocasión trataremos más de propósito las relaciones que existirían entre estos enfoques renovadores de la penitencia sacramental, y los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, sobre todo en su *Primera semana*.

M. A. Fiorito, S. I.

N. DROGAT, *Economie rurale et nourriture des hommes*. (373 págs.). Spes, París, 1957.

En junio de 1953, el Papa Pío XII recibía a los delegados de la Federación Internacional de Productores Agrícolas, y en su discurso de recepción les decía: "La Iglesia ha deplorado siempre, en perfecto acuerdo con vuestra organización y con los hombres de buena voluntad, la situación anormal: por una parte, la producción agrícola amenazada de ser limitada por su falta de rentabilidad, mientras que por otra parte, se constata entre los pueblos enteros la infra-alimentación y la escasez más aguda. Se puede señalar, permaneciendo dentro de la doctrina social de la Iglesia, un error esencial del desarrollo económico desde la aparición de la industrialización moderna: el sector agrícola ha llegado a ser, de manera completamente anormal, un simple agregado del sector industrial y sobre todo del mercado". Palabras que trae el mismo autor en su introducción y sintetizan el desequilibrio económico rural que estudia en su libro. Más de la mitad de la humanidad vive orillando el hambre mientras la técnica permite duplicar y a veces triplicar la producción agrícola. El sistema agrícola moderno no llega a satisfacer su propia finalidad que es llevar el alimento suficiente a los hombres. Para adaptar la pro-

ducción a las necesidades modernas es necesario un nuevo sistema político económico eficaz. ¿Cuál es éste? Tomando los datos concretos presenta el autor una vista total de la situación indicando al mismo tiempo soluciones con medios económicos, comerciales y jurídicos.

Después de haber propuesto en la primera parte los problemas que piden una solución, presenta una segunda parte con los medios prácticos para solventar el problema: la política de generosidad o explotación a precios reducidos; distribución gratuita o semigratuita; política de ayuda técnica y financiera a los países subdesarrollados; descentralización industrial favoreciendo el desarrollo regional y las sociedades de economía común.

Podemos considerar la presente obra como un complemento de sus obras anteriores: "Civilization rurale de demain" y "Manual social rural" (ediciones Spes) donde ha descrito las estructuras actuales de los campesinos y mostrado sus lazos de unión con los problemas económicos, sociales y humanos.

Creemos de sumo interés indicar dos obras posteriores sobre economía rural: FROMONT, *Economie rurale*, Tome I (Ed. M. T. Génin, París, 1957). Se estudia en este volumen el problema de la despoblación de los medios agrícolas a medida que aumenta el progreso técnico. *Les aspects sociaux de la vie rurale*, Travaux du 4º colloque des Facultés de Droit. Rennes et Nantes, 28-31 mai 1956, (Daloz, 1958); en estas reuniones se han estudiado diversos temas de actualidad relacionados con la vida rural, v.gr. estatutos jurídicos administrativos de la empresa agrícola, crédito agrícola, cooperación agrícola, etc.

H. Salvo, S. I.

EMILE PIN, *Pratique religieuse et classes sociales*. (444 págs.). Spes, París.

"Al comenzar el estudio analítico de la población católica de Saint Pothin en Lyon —nos dice el autor en la introducción— no nos propusimos el estudiar una parroquia, esto es un grupo particular en su estructura interna y su relación con otros grupos o su semejanza con otras parroquias. Ponemos nuestra atención sobre los practicantes mismos, considerados como un conjunto sociológico, procurando descubrir, en la medida en que éste es representativo de conjuntos más vastos, algunos rasgos característicos de la práctica religiosa urbana".

El fruto de cuatro años de intenso trabajo en un ambiente parroquial es el estudio de sociología religiosa que nos presenta el P. Pin. Se han estudiado todos los elementos que pueden intervenir en la práctica religiosa: la edad, el sexo, la situación de la familia, el origen geográfico, el medio social, etc. Se somete al examen no solamente el aspecto del comportamiento de los fieles, elemento subjetivo, sino también el aspecto complementario de la presentación misma de la religión, elemento objetivo, de gran repercusión en el obrar del propio fiel. El resultado de la práctica dominical en los distintos medios culturales, obrero o de estudios primarios, y de bachilleres, profesionales, da un saldo favorable a estos últimos de 1 a 6. ¿Cuál es la causa? ¿La presentación adecuada a uno y otro medio?

La clase burguesa tiene una tendencia a la práctica de piedad personal, tendiendo a excluir frecuentemente las formas colectivas de oración. Al contrario, en la clase obrera, domina un modo intuitivo de conocimiento, los valores de eficacia práctica y de lucha común para la justicia social constituyen elementos primordiales de repercusión religiosa. De aquí que en la práctica religiosa predomina en esta clase la forma de piedad comunitaria. Esta distinta necesidad de las diversas clases, busca una satisfacción en la acción sacerdotal.

De esta manera, ha encontrado el autor un elemento social que influye en la práctica religiosa: la distinta tendencia social. El elemento particular de la clase burguesa encuentra en el sacerdote repercusión mayor pues le presenta éste a la religión respondiendo más a su concepto; en cambio, no ha encontrado el obrero esa satisfacción suya de clase.

La metodología del autor está basada en hipótesis intuitivas que abren nuevos horizontes a la búsqueda. Elementos varios y dispares encuentran, en la presentación de Pin, una real unidad.

H. Salvo, S. I.

CARLOS VAN GESTEL, *La Doctrina Social de la Iglesia*. (437 págs.). Herder, Barcelona, Buenos Aires, 1959.

Esta obra sirve de texto para los cursos que al autor dicta en la Ftad. de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Lovaina. La primera edición, publicada por *La Pensée Catholique* (Liège, 1952), tuvo una favorable acogida, preparando así la presente edición, que trae algunos cambios de importancia.

Los capítulos han sido ahora divididos en dos partes: la primera nos da un panorama del desarrollo de la Doctrina Social Católica desde el S. XIX, y la segunda trata sistemáticamente el contenido doctrinal del catolicismo social. Van Gestel omite aquí el capítulo introductorio acerca de las fuentes, autoridad y necesidad del estudio científico de la Doctrina Social de la Iglesia, porque considera haber expuesto suficientemente el tema, como lo ha hecho en realidad, en su obra *Introduction à l'Enseignement social de l'Eglise* (La Pensée Catholique, Bruxelles, 1953). Quizás no haya sido acertado omitir del todo algunas consideraciones introductorias. Necesariamente deberá el lector recurrir ahora a la otra obra del autor, que se transforma así en un complemento indispensable.

El desarrollo de la Doctrina Social Católica desde el S. XIX se distribuye en dos capítulos, que tienen como eje la Enc. *Rerum Novarum*. Uno narra lo que la precedió, el otro su repercusión y sus frutos hasta nuestros días. Después de algunas aclaraciones previas sobre los orígenes del catolicismo social, el autor sigue su desenvolvimiento en Europa, recorriendo Alemania, Austria, Suiza, Francia, Inglaterra, Italia, Países Bajos, Bélgica y España, y los Estados Unidos. Bélgica ocupa naturalmente un lugar de preferencia. Lamentamos la ausencia de datos sobre América Latina. Los párrafos dedicados a Italia y España guardan una relación más equilibrada con los de otros países, que la breve referencia hecha hacia ellos en la primera edición.

Así llegamos a la *Rerum Novarum*. Después de haberla resumido y señalar su importancia, Van Gestel recorre brevemente los principales documentos pontificios que la siguieron. Se ocupa luego del desarrollo de la Doctrina Social Cristiana en la enseñanza científica de los diversos países. Además de lo que anteriormente consideró, incluye esta vez a Portugal, Canadá, Argentina, Brasil y Chile. Es sensible la pobreza de datos en lo que respecta a Latinoamérica. Quizás hubiera sido mejor omitirla del todo, acusando ignorancia, que mencionarla con descuido. De los datos presentados acerca de España no podemos juzgar. Un crítico de la primera edición (DEL VALLE, Fomento Social, (1954), pp. 104-105) había hecho al respecto algunas observaciones. La traducción castellana que reseñamos trae algunos retoques (en los párrafos dedicados a España y en las referencias bibliográficas de obras en español) hechos por Emilio M. Boix y Selva. De todos modos suponemos que el autor mismo será en muchos casos quien ha hecho una juiciosa revisión.

El gran acierto de estos capítulos, cuyo balance es muy positivo, reside a nuestro parecer en injertar el desarrollo doctrinal en su contexto histórico y en destruir el injusto reproche, muchas veces oído, sobre todo en nuestra América, de que hasta la *Rerum Novarum* la Iglesia no hizo nada por la clase trabajadora.

La parte más amplia de la obra, que abarca siete capítulos (pp. 123-426), está dedicada al contenido doctrinal del catolicismo social. Se analizan en ella con detención los fundamentos morales de la vida social, los problemas de la propiedad, el capital y el trabajo, la colaboración entre clases y profesiones, la posición de la Iglesia frente al Liberalismo, al Socialismo y al Comunismo y el carácter de la nueva cruzada social que nos toca emprender. La exposición es sistemática, con abundantes referencias a los documentos pontificios y una bibliografía para cada capítulo, que Boix y Selva ha completado con las obras publicadas en español. Nosotros dedicaremos mayor atención a algunos capítulos en especial, sea por la importancia de las reformas introducidas en el texto, sea por la trascendencia de los temas que en ellos se tratan.

El C. III analiza los fundamentos morales de la vida social: la justicia y la caridad. Los diversos párrafos han sido retocados y ampliados; sin embargo mantenemos las observaciones que algunos críticos hicieron a la edición anterior. No culpamos tanto, de la confusión que produce en el lector este capítulo, a la abundancia de citas (cfr. VILLAIN, *Etudes*, 278, p. 130), cuanto al mismo plan lógico que el Autor sigue en la exposición del tema. Compárense estas páginas con las más breves y nítidas en que Gurry trata la justicia y la caridad sociales (cfr. *La Doctrine Sociale de l'Eglise*, pp. 142-149. Bonne Presse, París, 1957). Aunque el carácter de ambas obras es diferente, no se justifica que Van Gestel añada, en un número de páginas considerablemente mayor, muy pocos datos a los que nos da el sencillo análisis de Guerry. No nos parecen claras las razones en que se funda el autor para identificar la *justicia social* con la *justicia legal*. Este detalle había sido advertido ya por Fallon (*Nouv. Rev. Théol.*, (1953), pág. 747) y por Robinot Marcy (*Revue de l'Action Populaire* (1954), p. 996).

El C. V. trata del trabajo y el capital. Han sido ampliados largamente los párrafos referentes al salario diferencial, los subsidios familiares (cfr. FALLON, *ibidem*, p. 746-747) y los seguros sociales. El resumen sobre la evolución de las teorías y los sistemas de salario nos parece más adecuado. El autor ha modificado aquí de manera considerable lo que se refiere a las reformas de estructura. La ampliación y el desarrollo de nuevos tópicos ha sido un gran acierto, dada la importancia que aquéllas revisten para la economía social de nuestros días. Son comentadas con detenimiento la participación en los beneficios, la cogestión y la co-propiedad. Bajo el título de Relaciones Humanas se tratan a continuación las principales realizaciones en esta materia. Los párrafos sobre la cogestión, a pesar de los cambios introducidos, resultan todavía oscuros. Hubiera sido más acertado emplear aquí el método histórico-genético usado por Villain, que indudablemente nos parece mucho más claro en esta materia (cfr. VILLAIN, *L'Enseignement social de l'Eglise*, III, pp. 60-76. Spes, París, 1954. Y *Etudes*, 278, pp. 130-131).

Deseamos señalar algo, que sospechamos es un error del traductor. En la página 205 de la primera edición francesa se lee: "... le Pape se prononce en particulier sur la cogestion économique". En la traducción castellana de la segunda edición francesa (p. 275) leemos: "... el Papa se pronuncia con preferencia por la cogestión". No tenemos en nuestras manos el original francés de la segunda edición, pero sería curioso que Van Gestel hubiera introducido esta modificación en un contexto que se mantiene exactamente igual. A continuación de las palabras citadas sigue un párrafo del discurso de Pío XII del 3 de Junio de 1950 a los participantes del Congr. Internac. de Estudios Sociales. Nos parece erróneo decir que el Papa se pronuncia con preferencia por la cogestión. Del texto pontificio se desprende abiertamente lo contrario. Creemos, pues, en un descuido del traductor. Lamentamos que sea precisamente en un momento delicado y precediendo un texto pontificio fundamental en el tema.

El C. VII se refiere al Estado y el orden social. Un retoque en el primer párrafo acerca de la Doctrina de la Iglesia sobre la Sociedad Civil, algunas citas más de Pío XII y una bibliografía general, enriquecen la exposición. Las orientaciones fundamentales de León XIII, Pío XI y Pío XII acerca del Estado, han sido captadas con penetración. Hubiéramos deseado que al orden internacional se le diera mayor amplitud. Constituye el problema más difícil que afronta la Humanidad en nuestros días y merece una atención particular dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, como se puede apreciar por los numerosos discursos y mensajes en que Pío XII se ha ocupado del mismo (cfr. UTZ-GRONER-SAVIGNAT, *Relations Humaines et Société Contemporaine*, T. II, Parte 3ra., secciones 3 y 4. St.-Paul, Fribourg 1956).

El C. VIII trata el problema de la Iglesia frente al Liberalismo, al Socialismo y al Comunismo. A estos temas se han agregado algunos párrafos sobre el Neoliberalismo. Lo que más ocupa la atención del autor es naturalmente el Socialismo, que trata con amplitud, dada su importancia en Bélgica: Del Comunismo nos dice poco. Hubiéramos deseado una síntesis, aunque breve, completa. Es verdad que existe una amplia bibliografía en la materia, pero no es posible dar un curso

de Doctrina Social de la Iglesia sin referirse al Comunismo con cierta detención y suministrar los datos bibliográficos fundamentales.

* * *

Nos hemos ocupado largamente de esta obra, porque a pesar de las lagunas señaladas, la juzgamos fundamental en el tema, y muy adecuada para servir de texto en los cursos de la enseñanza superior. El autor logra precisar los rasgos salientes de la Doctrina Social de la Iglesia y sus problemas más importantes. Desempeña esta labor con autorizada competencia y un apreciable interés por mantenerla al día y mejorarla. Creemos que contribuirá no poco a ello el empleo del método histórico-genético en el análisis de algunos puntos (cfr. VILLAIN, *Etudes*, 278, pp. 130-131), que tan buenos resultados dió a Villain (cfr. *L'enseignement social de l'Eglise*; Spes, París, 1953-1954. Véase al respecto SABOIA DE MEDEIROS, *Serviço Social*, 77, pp. 163-165). Del mismo modo, el resaltar con mayor vigor las líneas de fuerza del pensamiento social católico, como lo ha hecho Guerry con fines pastorales (cfr. op. supra cit.), ayudará a penetrar al lector más íntimamente de la misión social de la Iglesia.

Deseamos destacar también el recurso constante a las fuentes, en particular a los documentos pontificios, fruto de muchos años de enseñanza y de una cuidadosa exégesis. Hubiera sido un complemento ideal de esta delicada tarea el facilitar y estimular con oportunas indicaciones el acceso directo del lector a los documentos citados y su correcta ubicación histórica (cfr. JARLOT, *Gregorianum* (1955), pp. 511-512, y MERTENS, *Nouvelle Revue Théologique* (1949), p. 441).

Facilita el manejo de la obra un índice de materias y otro de autores. La traducción es correcta. El texto ha sido presentado con limpieza y gusto.

César Sánchez Aizcorbe, S. I.

EDUARDO MARTÍNEZ MÁRQUEZ, *Vigencia del Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús*, (111 págs.). Pontificia Universidad Católica Javeriana, Bogotá, 1957.

En el campo educacional, nuestro siglo se ha caracterizado por un aparecer y desaparecer constante de nuevos métodos pedagógicos, en un intento por desalojar y desbancar otros más antiguos, y de cuya utilidad práctica mucho se duda, sin reparar la larga tradición y alto nivel que otrora obtenían. En esta marea vertiginosa, era evidente que sufriera también el método didáctico de la Compañía de Jesús, esquematizado en el *Ratio Studiorum*, método por excelencia que se nutre en la IV parte de las *Constituciones* ignacianas y refleja profundamente la mentalidad espiritual y pedagógica del santo de Loyola.

No son raros los estudios históricos serios sobre la materia en un intento por desglosar, lo esencial y perenne de la pedagogía jesuítica, de lo accidental y secundario. Bastaría recordar aquí los trabajos de ALLAN FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education*, The Bruce Publishing, Milwaukee, 1938; MISSON, *Les idées pédagogiques de St. Ignace de Loyola*, Lethielleux, París, 1932; CHARMOT,

La pédagogie des Jésuites, Spes, París, 1943; y, más recientemente, el interesante trabajo de GANSS, *St. Ignatius' Idea of a Jesuit University*, Marquette University Press, Milwaukee, 1954, cuya edición hispana acaba de hacer su aparición.

Martínez Márquez nos trae, en este aspecto, el interesante aporte de la experiencia. Desglosado del *Ratio Studiorum* su núcleo eje, se ha conseguido ponerlo en práctica durante casi un siglo, a través de arduas y asfixiantes dificultades. Los resultados obtenidos han sido halagüeños por cierto.

En su trabajo considera el autor el *Ratio Studiorum* bajo un triple aspecto (p. 8): conjunto de recursos didácticos para estimular la actividad intelectual del alumno, método guía para el aprendizaje y, por último, plan graduado y sistematizado para la plena formación y maduración intelectual del discípulo.

Como bien lo hace notar, su estudio prescinde por necesidad de otros aspectos importantes, ya caractereológicos, ya morales, ya religiosos, y que bien podrían constituirse en temas de estudio e investigación futura.

La tesis se especializa en el *Ratio* analizado como método. El autor descarna por así decir el texto, hasta obtener el esqueleto de su pedagogía. Al hacerlo se topa con una tríada: explicación-repetición-acción, que recuerda en mucho la dirección-acción-repetición de los Ejercicios Espirituales del Santo.

Tal tríada, explicación del maestro, repetición del alumno y acción conjunta, es la que se ha puesto en práctica con entusiasmo en el Colegio de La Habana, como lo refleja el reglamento adjunto en el apéndice.

WILLIAM CARROLL BARK, *Origins of the Medieval World*. (IX-162 págs.). Stanford University Press, Stanford, California, 1958.

El autor no pretende presentarnos una narración histórica, sino ofrecernos una interpretación crítica. En concreto, quiere investigar cómo y en qué circunstancias terminó la edad antigua y empezó el mundo medieval.

A nuestro mundo moderno le resulta extremadamente difícil mirar el medioevo sin ideas preconcebidas. El Occidente ha permanecido mucho tiempo ignorante de una parte crucial de su tradición y de un caudal de experiencia, que le puede hacer más inteligible su propio carácter.

Si mucho se puede aprender de la antigua civilización, mucho más se puede de los comienzos de la nueva. Aquella nos hace estar sobre aviso, pero ésta nos infunde valor y fuerza.

Es fácil olvidar que el mundo clásico, a pesar de numerosas semejanzas, fue en muchos aspectos vitales extraño a la presente tradición occidental; mientras que la edad media fue social y culturalmente el progenitor directo de los tiempos modernos.

¿Cuándo terminó la civilización clásica y empezó la edad media? Las respuestas son múltiples. Durante mucho tiempo se señaló la deposición de Rómulo Augústulo en 476; más recientemente ganó adeptos el año 395 cuando Teodosio I murió y con él la última reunificación del Imperio. Algunos historiadores ingle-

ses ponen inmediatamente antes de la conquista normanda el comienzo de la edad media.

La diversidad de fechas se explica también por los diversos puntos de vista de los historiadores. Algunos consideran principalmente las innovaciones políticas; otros se fijan más bien en los aspectos religiosos o económicos, etc.

El comienzo de la edad media fue sin duda una época de transición en el estricto sentido de la palabra. Una época caracterizada por cambios rápidos y significativos. Esto no fue cuestión de una sola fecha o de ninguna, sino de muchas.

La naciente edad media señala el origen de varias instituciones básicas, de ideas, de valores y modos de vida de la nueva civilización europea occidental que tuvieron lugar después de la decadencia de Roma y del Oeste.

Es interesante ver las diversas concepciones del medio evo. Para el Renacimiento fué un tiempo de barbarie. Para Voltaire y Bentham, la "Edad de fe", es decir, de superstición. Los románticos, al contrario, ven facetas agradables...

Las investigaciones más útiles fueron las del aspecto económico.

Hace unos veinte años apareció la tesis "Mahomet et Charlemagne" de Henri Pirenne, que tuvo inmensa resonancia y gran aceptación.

Según Pirenne, el comienzo de la edad media está inseparablemente relacionado con la expansión hacia el Oeste del Islam y la destrucción de la unidad del mediterráneo largo tiempo conservada por Roma. Sin Mahoma, Carlomagno es inconcebible. La gran ruptura entre la edad antigua y la media no fue obra de la invasión de los bárbaros. Los musulmanes al conquistar el Norte de África y España hicieron que después del siglo VIII los francos tuviesen una posición dominante en el Oeste. El Islam agravó también la separación entre el Oriente y el Occidente. Los emperadores bizantinos no podían ya más ayudar al Papado y éste tuvo que volver sus ojos hacia el rey de Francia, que pronto sería emperador.

Mahoma preparó, pues, el camino a Carlomagno y puso en marcha grandes acontecimientos. Gobierno, relación de la Iglesia y del Estado, el puesto de la Iglesia en la sociedad, todo cambió. El mediterráneo fue un mar musulmán; y el centro de la vida de Europa Occidental se trasladó al Norte. El largo proceso evolutivo culminó en el año 800 con la coronación de Carlomagno en Roma y la fundación del nuevo imperio.

Aunque hoy día los puntos de vista de Pirenne están casi abandonados, el autor los toma como base de investigación, principalmente por los muchos problemas importantes que suscita.

Del estudio que realiza el autor de los aspectos económicos, literarios, educacionales, artísticos; Pirenne sale bastante maltrecho. Hay en su trabajo exageración, fantasías, omisiones importantes, como la Patrística, el monaquismo, la trascendencia de Gregorio Magno.

La historia de la Europa Occidental del año 300 al 600 sólo puede ser comprendida como un todo que abarca dos partes esenciales: 1) el cristianismo y 2) el derrumbe más o menos gradual del gobierno romano local y la economía,

el incremento de la auto-suficiencia de la sociedad agraria y los desórdenes frecuentemente renovados por las continuas invasiones.

El colapso de Roma, contrariamente a la opinión tradicional, no fue en su conjunto y en sus consecuencias una catástrofe en sentido absoluto, pues destruyó una maquinaria ya inútil y dejó el camino abierto para un nuevo experimento con nuevas fuerzas creadoras.

La naciente edad media fue un tiempo de innovación y descubrimientos. La regresión de la civilización en el Oeste del nivel romano fue un acontecimiento feliz.

Una nueva concepción del carácter dinámico de esta edad nos ofrece el autor.

Roma al conquistar el mundo perdió la república y sus virtudes. La restauración de Diocleciano y la adopción del Cristianismo por Constantino hicieron posible reemplazar la unidad política romana con la unidad religiosa cristiana y ofrecieron ocasión a los Padres de la Iglesia para convertir la enseñanza clásica para usos cristianos. Todo esto ejerció una profunda influencia sobre los estados germánicos cuando vinieron a la existencia.

El colapso de Occidente como centralmente administrado por el Imperio Romano tuvo lugar antes de las grandes victorias de los bárbaros. El Oriente fue capaz de instaurar su economía y enfrentarse a los invasores.

En el Occidente la situación económica se hacía cada vez más desastrosa. Se formaron dos grupos. Uno pequeño de los grandes propietarios, otro inmenso de sus arrendatarios.

Salviano y otros autores muestran la superior justicia y decencia de los bárbaros sobre los romanos.

En el Imperio de Occidente la corrupción y la injusticia estaban al orden del día y la carga de los tributos era insoportable. El Imperio, aunque aparentaba vida, estaba muerto. Los germanos asistieron a sus funerales. Los sarracenos entraron en escena mucho tiempo después que había tenido lugar el entierro.

La destrucción de la clase media, la adquisición de muchas pequeñas propiedades por los grandes terratenientes y el creciente poderío de la aristocracia propietaria de la tierra, fueron las formas básicas de transición de la postrera edad romana al medio evo; es decir, del régimen imperial más adelantado, pero ya no más viable, al del más simple, pero más práctico de los señores hacendados.

El feudalismo no fue causa del nuevo estado de cosas, sino uno de sus efectos.

Los cambios políticos, económicos y sociales fundamentales parecen haber comenzado antes del final del siglo IV.

Empezaba entre las ruinas del pasado una nueva era preñada de magníficas realidades, que lenta y trabajosamente nacerían a la vida. Mil años de Bizancio produjeron la extinción; mil años de la edad media produjeron el Renacimiento, el estado moderno y finalmente el mundo libre.

Cambios importantes bajo la égida de la Iglesia se dan entre los siglos

IV a V y los siglos IX y X en la vida artística, intelectual y social. La filosofía está al servicio de la teología. Los conductores cristianos, sobre todo S. Agustín, con energía y éxito organizan la vida del espíritu, que vigorizan con la savia del cristianismo.

El comienzo de la edad media fue en muchos aspectos un movimiento de exploración.

La Iglesia para extender la nueva cultura cristiana tuvo que enviar misioneros que viviesen y trabajasen en medio de comunidades agrarias gobernadas por los bárbaros. Los monjes fueron los principales agentes de esta cruzada y sus monasterios fueron como fortalezas en tierras hostiles.

La organización de S. Benito de Nursia, los monjes irlandeses, el segundo S. Agustín, S. Bonifacio y otros muchos dieron cada vez mayor empuje a la obra, que se llevó felizmente a cabo, de la conversión y civilización de toda la Europa Occidental.

Los misioneros fueron no sólo predicadores de una nueva religión, sino también maestros, constructores, médicos, mineros, y, quizá sobre todo, agricultores como el pueblo entre el cual vivían.

La sociedad cambia, la esclavitud tiende a desaparecer y se arraiga el sistema señorial y feudal.

Hay un despertar de actividades en el arte, la técnica. Se reciben y asimilan influencias venidas de distintos puntos y tiempos, por ejemplo: de los antiguos celtas, del antiguo Oriente, de Bizancio, del Islam...

Hay innovaciones e inventos en el vestido, en la arquitectura doméstica, en el cultivo de nuevas variedades de granos, en la mejor utilización del caballo, en el molino de agua...

El Imperio Romano se derrumbó, nos dice en el Epílogo, por su desastroso sistema económico, por su organización social antinatural e injusta, por la religión del Estado, instrumento de conveniencias políticas.

Una de las más grandes fallas de las religiones paganas fue su incapacidad de apreciar la igualdad de todos los hombres y reconocer en ellos lo que hoy se llama su dignidad humana.

La significación de la edad media para nosotros no está tanto en sus acontecimientos singulares como en sus principios generales. Está en la percepción que lo importante históricamente fue la creación de condiciones relativamente flexibles que no entorpecieron, sino que estimularon y permitieron llevar a cabo felices cambios.

Estos no se debieron a uno u otro factor determinado. Muchos elementos y circunstancias intervinieron. El tiempo y la conmoción de nuevos cambios fueron libertadores. El cambio mismo fue creador de cambios y oportunidad renovada para el cambio. El constante cambio probó ser el enemigo de una disposición cerrada y un amigo sin saberlo de la libertad.

* * *

Las líneas que preceden no reflejan el rico contenido de la obra, que toca numerosos problemas, discute diversas opiniones, busca soluciones.

Los temas generalmente están tratados sobriamente.

Bien sabe el autor que no es posible responder en seguida a todas las cuestiones. Muchas requieren más amplias investigaciones, que no siempre disiparán todas las oscuridades.

Sin duda no faltarán afirmaciones de la obra que serán discutidas y aun impugnadas. Esta es una de las esperanzas del autor, quien aprueba también lo que dice Lucien Febvre que un hombre tendría que ser estúpido para considerarse a sí mismo infalible.

La bibliografía es copiosa, aunque no es, ni mucho menos, exhaustiva. Abundan los títulos ingleses, hay bastantes franceses; no pocos alemanes, algunos italianos. Sólo hemos encontrado dos españoles.

Este interesante estudio es de hecho una justiciera rehabilitación de la edad media tan vilipendiada por la ignorancia y por inveterados y, a veces, sectarios prejuicios.

P. J. Sily S. I.