

P. Wust trata la relación del hombre con Dios en el plano vital, filosófico y religioso. Su lenguaje psicológico, y su manera de filosofar, llega muy cerca de una descripción de la experiencia humana existencial de Dios. La dialéctica de la inseguridad en la situación humana constituye, y esconde en sí misma, la seguridad del hombre respecto de su relación con Dios. Cfr. P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis* (A. Pustet, Salzburg, 1937).

J. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen: Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistische Philosophie* (Grimm, Baden-Baden, 1954) trata no solamente de las raíces psicológicas, sino mucho más de las raíces ontológicas del problema de Dios en el hombre. El hombre, a través de la limitación de la libertad, llega hacia Dios.

Volviendo al tema general de Jung, no se puede olvidar la obra de R. HOSTIE, *Du mythe à la religion* (Desclée, París, 1955) recientemente traducida al alemán, y con abundante bibliografía.

Terminemos diciendo que Goldbrunner nos ha ofrecido un buen estudio —objetivo y comprensivo— de la Psicología analítica, en lo que tiene de específico.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ROGER VERNEAUX, *Philosophie de l'homme*. (190 págs.). Beauchesne, París 1956.  
— *Epistémologie générale*. (175 págs.). Beauchesne, París, 1959.  
M. GRISON, *Théologie naturelle ou Théodicée*. (195 págs.). Beauchesne, París 1959.

Se trata de un *Curso*, que no sea ni *Manual* ni *Tratado* —nos advierte la propaganda—: instrumento de trabajo, de formación y de cultura, cuya forma y estilo es del todo nuevo. Los autores, que son varios, han tratado de aliar la unidad de doctrina con la diversidad de mentalidad: entendiendo por unidad doctrinal la del tomismo, tomado en el sentido estricto y tradicional del término. Estilo claro y suscinto, que lo hace asequible al seglar culto, aunque haya sido redactado para la cátedra eclesiástica.

Ya hemos ponderado, en otra ocasión, las condiciones pedagógicas de Verneaux (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 317-318). El *Tema del hombre*, que aborda en la primera obra que ahora comentamos, le permite sugerencias interesantes a las ciencias, a los otros tratados filosóficos, y también a la teología. La bibliografía es casi exclusivamente francesa: no lo decimos en son de crítica, sino constatando un criterio práctico, que se justifica por el lector al cual se tiene en vista. El uso tipográfico de la letra *negrita* para las frases-claves (tecnicismos tomistas) hace fácil la captación lógica del sistema del autor. Las citas, pocas pero oportunas, facilitarían una primera tentativa de profundización por parte del lector: como es natural, la mayor parte de estas citas remiten a los textos del mismo Santo Tomás.

En cuanto a la otra obra del mismo autor, la que él llama *Epistemología general*, nos ha satisfecho menos. Tal vez porque su autor parece no sentirse cómodo en el planteo de los problemas críticos. Podría haber superado esta dificultad personal recurriendo más a los textos de los adversarios, cuyos planteos críticos, aunque se solventan en general desde el punto de partida (cfr. A. J. MAYDIEU, *Le Désaccord*, PUF, París, 1952; cfr. *Rev. Thom.*, 54 (1954), pp. 407-408), son humanos.

Nos ha agradado el plan por su claridad, y su división en tres grandes partes: las corrientes principales (escepticismo, racionalismo, idealismo y realismo), las nociones fundamentales (conocimiento, verdad, certeza, evidencia, error), y las tesis esenciales del realismo (sensación, reflexión, abstracción, afirmación, inducción). La bibliografía nos parece muy bien elegida, sobre todo para el lector común del ambiente francés, que es aquél a quien el libro se dirige.

En cuanto a GRISON, su acierto nos parece ser la continua referencia al pensamiento contemporáneo. Y también la cita de los documentos eclesiásticos que se refieren a las posibilidades de la razón humana en el conocimiento de Dios, y a sus relaciones con la fe.

Es característico del estilo de GRISON el apuntar rápida y brevemente, en muchos *excursus* y *nota bene*, una serie de cuestiones marginales, históricas y especulativas, como por ejemplo: el origen de la idea de Dios según Comte, Marx y Nietzsche, el problema de la filosofía cristiana, el deseo natural de Dios, la oración y el mila-

gro, etc. No son más que insinuaciones; en general, con alguna que otra referencia bibliográfica. Pero nos parecen útiles, porque son temas que *semel audivisse non nocet*...

Hay críticos especialistas que, cuando se encuentran ante un *Manual* o un *Tratado* escolar, muestran ante todo su descontento. A éstos tales les podríamos decir que los autores de este *Curso*, al escribir —como ellos mismos dicen— un *Curso* y no un *Manual* o un *Tratado*, han tenido en cuenta ese descontento propio de especialistas; pero han visto la necesidad de tener también en cuenta las necesidades de los principiantes.

M. A. Fiorito, S. I.

FREDERICK COPLESTON, *Filosofía contemporánea*. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo. (348 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

Desde la publicación en inglés de esta serie de artículos sobre la filosofía británica actual y el existencialismo (en 1956), el interés por la primera y su historia se ha ido acrecentando. No sólo lo indica la importantísima obra de J. O. Urmson, *Philosophical analysis. Its development between the two world wars*, Clarendon, Oxford, 1956, y las que los mismos analistas se dedican (v. gr. *British philosophy in the Mid-Century*, Mac. Millan, N. York, 1957), sino su repercusión en el continente: para darse cuenta basta hojear los últimos tomos de Rev. Philosophique de Louvain, o diversos artículos en francés, portugués o castellano que iremos señalando. Por eso será sin duda recibida con aceptación la traducción a nuestro idioma de los ensayos del P. Copleston, en particular los de la primera parte, que caracterizan con la claridad y precisión que le son acostumbradas una de las corrientes más importantes del pensamiento contemporáneo.

Los artículos de Copleston son de interés tanto para los analistas como para los no analistas. Para éstos en cuanto les hace caer en la cuenta del *valor del análisis lingüístico* (o *conceptual* según la nueva terminología) como *método*, al señalar su uso por los grandes filósofos de la historia, y al usarlo él mismo para defender a la metafísica (cfr. v. gr. el capítulo sobre *Ver* y *percatarse*); sin embargo al adentrarse tanto en la mentalidad analista, da la sensación de que no tiene tan en cuenta lo peculiar de la intuición metafísica.

También es de valor para los analistas, pues usando su mismo método les hace ver que el mismo análisis lingüístico implica lo extralingüístico, lo *metafísico*. Además señala lo aceptable del principio de verificabilidad (no aceptado en todo su rigor ya casi por ningún analista), y muestra en qué sentido el conocimiento metafísico es nuevo (es un *percatarse* de lo ya visto), solucionando la principal dificultad de los analistas.

El mismo Copleston ha retocado con notas los artículos tales cuales habían aparecido en diversas revistas, afirmando la inadecuación de la denominación *positivismo lógico* para los analistas ingleses. En otros escritos suyos es aún más afirmativo: no se les puede llamar positivistas (como a la escuela de Viena) porque nieguen que la existencia de un ser no puede deducirse de la de otro; aún más,

señala el valor del análisis lingüístico *para comprender al hombre* (cfr. F. COPLESTON, *Aspectos da filosofia inglesa contemporânea*, Rev. Port. de Fil., 14 (1958), pp. 227-236).

Esa visión optimista de la filosofía inglesa actual se opone a la de otros autores no ingleses (v. gr. J. PÉREZ BALLESTER, *El positivismo lógico en Gran Bretaña*, Convivium, 1 (1956), pp. 198-211). Sin embargo últimamente otros autores concuerdan con Copleston en señalar que los análisis se humanizan y se acercan a la filosofía aunque se queden aún en los hechos (cfr. J. MC. GLYNN, *Morale, esthétique et la philosophie de l'analyse*, Rev. Phil. de Louvain, 56 (1958), pp. 79-87) Y NOLET DE BRAUWERE, *Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine*, Rev. Phil. de Louvain, 53 (1955), pp. 402-419, y 55 (1957), pp. 368-380, en especial al juzgar a Waismann; también J. L. (Jean Lameer) ve una tendencia en los analistas a la restauración de la filosofía: cfr. Rev. Int. de Phil., 10 (1956), p. 364). Son las que Copleston llama *derechas* del movimiento analista.

La segunda parte del libro la forman artículos dedicados a la filosofía continental (personalismo y sobre todo *existencialismo*). La exposición es nítida e interesante, pero el autor no se hace existencialista (o existencial) con los existencialistas, como se hacía analista con los analistas: cfr. v. gr. los párrafos dedicados a Heidegger y su inclusión entre el existencialismo ateo (un trabajo sobre Heidegger semejante al de Copleston sobre los analistas es el de J. LOTZ, *Heidegger et l'être*, Archives de Phil., 19 (1956), cahier 2, pp. 3-23). Pero como dice Quentin Lauer, aunque Copleston no se mueve allí tan "*at home*", sin embargo nos ofrece lo mejor que se había escrito en inglés sobre ese tema (cfr. Thought, 32 (1957), p. 380).

Copleston sin embargo nos señala aquello en que la filosofía continental complementa a la inglesa, con su *planteamiento vital y metafísico*. Es interesante también indicar el punto de contacto entre ambas: su planteo anti-idealista; el común rechazo en muchos de la filosofía como *teoricidad* y *sabiduría interior* (en el sentido que le da M. T. Antonelli al oponerla a *racionalidad metodológica* y *sabiduría operativa*, cfr. *A situação filosófica italiana*, Rev. Port. de Fil., 14 (1958), pp. 334-379); la común preocupación por lo *factual* (el *Lebenswelt* de los fenomenólogos), el *lenguaje ordinario* analizado por los analistas; cfr. J. WILD, *Is there a world of ordinary language?*, The Phil. Review, 67 (1958), pp. 460-476, condensado en Phil. Today, 2 (1958), pp. 150-161). Lo que junto con las consideraciones de Copleston sobre el valor filosófico y humano del análisis lingüístico nos demuestran que la filosofía inglesa actual no es tan *insular* como parece a primera vista.

J. C. Scannone, S. I.

JOSEPH DE VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*. (188 págs.). Pustet, München, 1958.

Tratado bastante completo del tema, dividido en dos partes, la una expositiva, y la otra crítica. El autor tratará, como nos lo advierte en el prólogo, solamente la teoría general del conocimiento en el materialismo dialéctico.

La obra responde a una actitud nueva de la filosofía —católica— alemana, que tiene en cuenta la filosofía rusa como no lo había hecho hasta ahora. La importancia política del comunismo, después de la última guerra, ha despertado interés por el pensamiento ruso que, por el momento, es el más representativo del comunismo mundial. En su introducción, de Vries señala los representantes de este pensamiento dialéctico-materialista que va a tener en cuenta, descollando entre ellos Lenin (respecto de Stalin, cfr. pp. 12-13). Y en el mismo curso de la obra, nos ofrece los juicios que ese pensamiento ha merecido a otros autores de hoy, como Hommes (*Der technische Eros*, Herder, Freiburg, 1958), Brunner, Baumgarten, etc.

Lo obra está bien documentada tanto en su parte expositiva como en su crítica. Por eso tiene fuerza el juicio de valor (peyorativo) que pronuncia acerca del rango científico-técnico de la filosofía del materialismo dialéctico: para quien está acostumbrado a las distinciones sutiles con que el occidente ha elaborado una teoría del conocimiento, la manera cómo el materialismo dialéctico trata este problema le parecerá una pura simplificación; y esto, no por prejuicios, sino por falta de penetración científica (pp. 181-182). Conceptos tan importantes como espíritu y naturaleza, pensar y ser, praxis, trabajo, etc. (véase el índice temático del autor), quedan imprecisos; y la razón sería que los pensadores del materialismo dialéctico no han llegado a plantearse los verdaderos problemas a fondo (pp. 184-185).

Una observación sobre un punto aludido por un crítico (cfr. ZKTh., 81 (1959), p. 114), el principio de causalidad: de Vries, que aquí lo prueba en dos páginas (pp. 132-134), se remite sin duda a sus otras más extensas sobre la misma materia; de modo que puede considerarse dispensado de extenderse más en la obra que comentamos. Sin embargo nos parece que sí, entre escolásticos, puede bastar considerar el principio de causalidad como la afirmación de una causa distinta de su efecto, pero en el mismo orden —contingente— que éste, ante los no escolásticos no es ése el principio de causalidad que ellos niegan, como parecería suponerlo el ejemplo que nos ofrece de Vries de la casa que, sin la intervención de mano alguna, la víamos concluida ante nuestros ojos; sino otro más profundo, que trata de la afirmación directa de la causa primera y trascendente. La causalidad que discuten los no escolásticos implica la trascendencia absoluta; y ésta es la que hay que probar, si se les quiere imponer con todo rigor el principio —metafísico— de la causalidad, y no un *Ersatz* momentáneo, del orden psicológico.

Hace ya tiempo que Marechal echó de menos esta profundidad en ciertos tratados metafísicos escolásticos (cfr. *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V (1926), pp. 582-587), a la vez que le parecería encontrarla —aunque mal expresada— en ciertos autores no escolásticos. Y últimamente autores como Welte, comparando el pensamiento tomista con el de un autor no escolástico, Jaspers, señaló la misma profundidad de concepción causal, perfectamente expresada, en Santo Tomás (cfr. *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris, 1958, cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 311-315).

El problema de la causalidad, en el plano metafísico, es —para los no escolásticos— el problema de Dios, y como tal conviene abordarlo, aunque no en los

términos explícitamente religiosos, sino en los más trascendentes del Ser (con mayúscula), que no tiene por qué despertar prejuicios antirreligiosos.

La crítica de la teoría marxista del conocimiento, que ocupa la segunda parte de este libro, se basa en la lógica formal —también aceptada por el marxismo—, y en la crítica de su contenido, que el autor muestra no poderse explicar sin aceptar un alma supra-material y espiritual, cuya última explicación se halla en la acción creadora de Dios y no en la mera materia.

La *bibliografía* está dada en el curso del libro, en sus notas. El *índice* temático y de personas facilita la rápida consulta del libro. Libro claro y de fácil lectura, cuyos valores son: el uso de las *fuentes* en el idioma original (citadas, por razones prácticas, según ediciones manuales); el lugar dado a Engels (y que le reconocen los mismos marxistas); el cuidado puesto en señalar las génesis de las doctrinas marxistas; la distinción entre el marxismo vulgar y el científico; los puntos de contacto bien marcados entre sus tesis y las escolásticas; la importancia atribuida a la praxis, como criterio de verdad...

M. A. Fiorito, S. I.

STAATSLIXICON, *Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. III, Erbschaftsteuer - Harzburger Front (sechste völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage). Herder, Freiburg, 1959.

Con la regularidad prometida, aparece el tercer volumen de la nueva edición de esta reputada obra. A lo que hemos dicho acerca de los anteriores, no vamos a añadir nada nuevo: solamente que este tercer tomo no desmerece de la categoría intelectual del conjunto.

Entre los temas de utilidad que contiene, mencionaremos el de *Finanzas* (que, en sus varios tópicos, ocupa 50 columnas), el de *Libertad de comercio* (*Freihandel*), el de la *Libertad* (con 20 columnas)... Este último tema comprende los siguientes puntos: I. *concepto* general y filosófico de la libertad; II. conclusiones sobre la estructura de la libertad en la vida pública; III. *historia del concepto* de libertad en Occidente (estos tres puntos han estado a cargo de Max Müller); IV. la *libertad de los cristianos* y la Iglesia (por Hirschmann).

Este volumen dedica gran atención a *Europa* (59 columnas), y a los modernos organismos europeos: *Euratón* (Sociedad atómica europea), *Comunidad europea del Carbón y del Acero*, *Organización Europea de Cooperación Económica*, *Mercado común Europeo*, *Consejo de Europa*, y también la recientemente disuelta —por haber cumplido ya su misión— *Unión Europea de Pagos*. En total, dedica 84 columnas a los problemas europeos.

Las 20 columnas dedicadas a la *Mujer* comprenden los puntos siguientes: I. modo de ser; II. historia; III. posición de la mujer en la sociedad; IV. la mujer en el derecho; V. la mujer en el cristianismo. El tema se completa con las columnas dedicadas al *Trabajo de la mujer*, y a la *Mujer en la Profesión*.

Por su línea y contenido doctrinal, señalamos las columnas dedicadas a la

Sociedad, el Bienestar común, las Asociaciones, a cargo de Gundlach y otros colaboradores. Y por fin los trabajadores de von Nell-Breuning, sobre *Gemeinwirtschaft y Genossenschaften* (este último en colaboración con H. Paulick).

Para los que deben trabajar en el campo social, este tercer volumen es de una importancia excepcional, y una valiosa ayuda.

V. Pellegrini, S. I.

LEXICON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, III. *Colet bis Faisterberger* (zweite, vollig neu bearbeitete Auflage). Herder, Freiburg, 1959.

Respecto de la publicación en sus líneas generales, véase lo que hemos dicho en otra ocasión (Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 290-292). Este tercer tomo llega al público dentro de la regularidad prevista, dado su volumen, y la simultánea publicación con el gemelo STAATSLXICON.

Entre los temas tratados, señalemos algunos. Por ejemplo, el de *Exégesis*, redactado por diversos especialistas bajo diversos aspectos (históricos, muchos de ellos); *concepto* (Schnackenburg), *formas* (Schelkle), *historia* o etapas (Schmid, Schelkle, Beck, Assfalg, Kleinhaus, Dörner).

El tema de la *Dialéctica* comprende además el del *Materialismo dialéctico*, y la *Teología dialéctica*. El tema del *Existencialismo*, trata del *existente*, del *existencial teológico* o sobrenatural (K. Rahner), el de la *ética existencial* (con buena bibliografía), el del *existencialismo*, el de la *existencia*, el del *análisis existencial*, y el de la *filosofía existencial*. Como se ve, se ha dado bastante importancia —desde el punto de vista teológico— a estas dos características de la especulación contemporánea.

Entre los temas típicamente teológicos, señalamos el del *Matrimonio* con los siguientes aspectos: *historia* religiosa, *dogmática*, *teología moral*, *derecho eclesiástico* y concepción *protestante* del matrimonio. El tema de la *Trinidad*, después de una introducción, trata de su *revelación* en la Escritura, la *doctrina* eclesiástica, la *historia* del dogma, su *sistematización*, su iconografía, sus *fiestas*, etc.

En este tomo se encuentra también *Alemania*, tanto desde el punto de vista *religioso-material*, como también del *religioso-formal*: mística e idealismo, sobre todo.

Nos hemos limitado a señalar los *a capite*: cada uno de ellos está además dividido para su exposición, en párrafos.

Un tema muy importante nos parece el titulado *conocer* (*Erkennen*) y *conocimiento* (*Erkenntnis*) con el método o doctrina teológica que le corresponde: el hombre tiene que saber, antes de hacer teología, cuál deba ser su *actitud intelectual* ante el dato teológico.

Obras como éstas podrán ser mejoradas, pero no dejadas nunca a un lado, ni siquiera —mucho menos— por quienes ignoren la teología, o no la conozcan bien. Es un verdadero *testimonio de Iglesia* el que la editorial, ayudando a sus colaboradores intelectuales, está dando al mundo moderno.

M. A. Fiorito, S. I.

JOACHIM GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*. (258 págs.). Herder, Freiburg, 1958.

Esta obra llena un vacío existente, tanto en el estudio de Suárez, como en el conocimiento de sus fuentes, porque nos hace conocer sus *primeras lecciones romanas* (mayo-agosto 1554), sobre el tema teológico-moral del *derecho*.

Giers presenta primero el *texto* de dichas *lecciones*; y luego lo estudia en cuatro partes: *objeto*, acto y virtud; *fuentes* positivas, teológicas, y escolásticas; características y *relaciones* de esta doctrina de los primeros años de su enseñanza, con las del Suárez de la madurez. La introducción presenta un *status quaestionis* al día de las investigaciones sobre la teología moral de Suárez; y la conclusión, su valoración en punto al derecho. Interesante el resultado al cual el investigador ha llegado: la constante suareciana de la afirmación de la voluntad como sujeto personal del derecho.

La presentación crítica del manuscrito, que son notas dictadas (pp. 29-122), va precedida de indicaciones precisas sobre el autor (llamada a Roma, clima teológico el del Colegio Romano, y sus lecciones), y sobre la obra (manuscritos y cronología). Interesante sobre todo el capítulo dedicado al clima intelectual romano de aquellos días (pp. 12-20).

Como muy bien señala un crítico (AHSI., 28 (1959), p. 226), Giers revela "un conocimiento exhaustivo de la producción literaria en torno a la figura del Doctor Eximio, proveniente de los campos más variados de la cultura; técnica depurada en la edición del texto; encuadramiento acertado de Suárez dentro de la teología jurídica; exégesis recta del pensamiento del maestro en las diversas etapas de su producción literaria", cualidades todas que honran a la escuela de Stegmüller (Friburgo, Brisgovia), a la que pertenece nuestro autor.

La introducción sobre el *estado actual de los estudios* suarecianos en su aspecto teológico-moral, junto con los *índices* de tecnicismos latinos, de textos bíblicos, de concilios, cánones y decretales, etc., así como el índice de personas y temas, y la *bibliografía* (fuentes y estudios), serán un buen instrumento de trabajo.

M. A. Fiorito, S. I.

GEORGES FRIEDMANN, *Problemas humanos del maquinismo industrial*. (540 págs.). Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1956.

Este libro junto con la *Crise du Progrès* (Gallimard, París, 1936) y *Où va le Travail Humain* (ibidem, 1950) forma una serie que el autor ha titulado *Máquina y humanismo*. El tema central que forma el andamiaje de estas tres obras es pues el hombre ante la máquina. Señalemos sus aspectos.

1. *La crise du progrès* estudia la evolución de las ideas en los países occidentales desde fines del siglo pasado con la novedad de la producción en serie: Frederic W. Taylor y Henry Ford no son ajenos a este desarrollo. El optimismo despertado por la nueva industria y el poderío creciente del hombre influye en las ideologías,

en sus crisis, en las influencias morales, etc. El hombre se ha lanzado a la gran aventura mecánica.

2. *Où va le travail humaine* analiza y describe el medio donde trabaja y vive el obrero de la era del maquinismo industrial. En la primera parte aparecen esos dos mundos: el medio natural y el medio técnico. La segunda parte pinta el medio técnico en una nación donde se ha desarrollado prodigiosamente: Estados Unidos. En la tercera parte profundiza los diferentes aspectos y problemas que se presentan al individuo que vive en ese mundo. Desarrolla largamente el tema de la enseñanza técnica, que también trata en el cap. VI de la segunda parte, *Problemas humanos del maquinismo industrial*. Aboga para que esta enseñanza sea un medio para la humanización del hombre que debe trabajar entre máquinas, y no llegue a producirse esa *mentalidad tecnicista* que llevaría a la humanidad a una catástrofe.

3. *Problemas humanos del maquinismo industrial* tiene como objeto al maquinismo industrial considerado en sí mismo. Este libro nos parece el mejor logrado de los tres. El autor vive esos capítulos, y se siente identificado con las alternativas del obrero frente a la máquina; unas veces absorbido por ella, otras dominando el heterogéneo conjunto de palancas y engranajes. Friedmann vuelca también su rica experiencia de aprendizaje técnico y sus largos años de docencia en un Instituto Técnico de París. Hace suyo este problema que está clavado en la dolorida humanidad del siglo XX y al que podemos plantear así: ¿es el hombre actual señor o esclavo de la máquina?

En la primera parte analiza el sistema de organización industrial de Taylor (*Scientific Management*), primera gran tentativa de organización científica del trabajo. Su gran error: sólo se ocupa de la parte técnica. El obrero es casi un apéndice de la máquina.

En la segunda parte, nuevo y riguroso análisis de los problemas planteados al hombre en la producción en serie: *monotonía, trabajo en cadena, automatismo*, etc.; en definitiva el proceso de inhabilitación intelectual y psíquica del obrero durante su parcelado trabajo en serie.

Las *relaciones industriales* ocupan la tercera parte, y es allí donde se insinúan las posibles soluciones para el gran problema planteado; que por otra parte es muy vasto por su complejidad, pero que "con la aplicación concreta de las modernas ciencias del hombre a los talleres" (p. 532), podrán encontrarse los caminos hacia una solución que ahora sólo se halla en un campo ideal.

\* \* \*

Un autor como Friedmann acrecienta nuestra confianza en el hombre, ser que tiene en sí la capacidad de volver a lo razonable rompiendo estructuras que lo maniataban y esclavazaban. Observando la intolerable servidumbre a los robots mecánicos, con análisis certeros y profundos de hechos y estadísticas; con la ayuda de las modernas ciencias del hombre que podemos resumir con el nombre genérico de *antropología*, ha descubierto los valores perennes del hombre y trata de defenderlos. Este es el acierto de un autor que ha tocado el objeto de las corrientes

filosóficas actuales: el hombre, la persona humana. Otra demostración de la tendencia del hombre hacia lo verdadero y lo bello y que en el terreno práctico (sea en la estructura industrial capitalista o en cualquier otra de tipo imperialista) destruye inexorablemente todo lo que se opone al objeto de esa tendencia.

Dejo a los técnicos en *relaciones industriales* y en *pedagogía técnica* el juicio sobre las conclusiones a que llega el autor. Me he limitado en señalar el hilo que hilvana la estructura del pensamiento vertido en estos tres libros: la defensa del hombre, de sus valores perennes frente a una organización industrial que ha pretendido destruirlos. Sintetizando:

1. Friedmann aporta con penetración y objetividad una serie de hechos (*experiencias*), vetas riquísimas para el trabajo de los psicólogos, antropólogos, moralistas y en general para todos aquellos que piensan en los problemas del hombre actual; prolegómenos de una síntesis posterior.

2. Ha situado el problema del maquinismo industrial en terreno firme y seguro: la persona humana y sus valores espirituales, característica y signo esencial de su razón de ser.

3. Ha señalado un camino: la humanización de los trabajos y condiciones de labor por el entendimiento mutuo de empleadores y empleados por medio de las *relaciones industriales* y la transformación de la misma técnica en sí por la humanización de la enseñanza técnica que debe desarrollar armónicamente todas las facultades del futuro ingeniero, técnico o trabajador industrial.

El libro reseñado y los otros dos que hemos señalado son una magnífica introducción al problema por el método de trabajo y las bibliografías que poseen. Remito al lector interesado a estas últimas donde hallarán los medios necesarios para profundizar este tema.

O. J. Bueno, S. I.

SALVADOR NIN RUÍZ, *Biotesis*. (176 págs.). Segunda edición, Valencia, 1956.

Se trata de un análisis de la vida humana concreta, centrado sobre esa dualidad vivida que es el hombre, suspendido entre la esperanza y la inconformidad, las cuales nos revelan las estructuras metafísicas del ser humano y su situación en el mundo. Es fruto de una experiencia personal, pues el autor, en su Prólogo, deja reflejar abiertamente que traspone a la obra vivencias y reflexiones personales con la misma dialéctica con que él las ha vivido y solucionado. Parte del hecho de que la condición humana es una "interrogación viva" (p. 12), cuya problemática se centra en el tema central que abarca toda la actividad humana: "la obvia y creciente falta de conformidad del hombre y su posible conformidad con la vida que se ve obligado a vivir" (p. 12). A partir de este problema, se desea analizar el enigma integral de la vida humana, de ahí el título de *Biotesis* —tesis sobre la vida.

El autor muestra, ante todo, que uno de los elementos que necesariamente acompañan al hombre es la inconformidad. Una encuesta sobre los tipos más diversos, desde los paganos hasta los santos del cristianismo, revela que la incon-

formidad es una dimensión intrínseca del hombre (pp. 27-28). La diferencia esencial entre el hombre y el animal, la encuentra también el autor en que el hombre es el único ser inconforme de la creación (pp. 30 y 43). Los animales irracionales tienen una conformidad natural cuando sacian sus instintos, y dejan de estar inconformes; en cambio el hombre, aun con los instintos saciados, queda siempre con su esencial inconformidad (p. 36). A lo más en el animal se puede hablar de aconformidad, cuando el ambiente externo lo hostiga, pero no propiamente de una positiva inconformidad.

El autor distingue dos fases de la inconformidad: la subjetiva y la objetiva. La conformidad objetiva, se refiere al conjunto de objetos externos que rodea al hombre y a cuanto se refiere a su propio cuerpo. El deseo de estar gozando en cada momento de una mejor posición en el universo, de rodearse de bienes y de comodidades materiales, es lo que denomina el autor inconformidad subjetiva. Evidentemente esta inconformidad ha sido la causa del maravilloso progreso (progreso objetivo), que la humanidad ha alcanzado (p. 39).

La inconformidad subjetiva, en cambio se refiere a la personalidad, al yo, en cuanto debe ser perfeccionado por las virtudes morales, por la vida interior, por la perfección espiritual. Con frecuencia la inconformidad objetiva, es decir, la inconformidad con el ambiente va acompañada de una conformidad subjetiva, esto es de un contentamiento de sí mismo, que oculta los propios defectos e impide el progreso espiritual y moral.

Dos ideas centrales van apareciendo a través de toda la obra: la primera es que la esencia del hombre está formada por una dualidad inseparable de conformidad e inconformidad, dualidad que no implica dos leyes diversas, sino simplemente la resultante de dos tendencias que necesariamente actúan en la vida humana (p. 54).

La segunda es que el equilibrio pleno del hombre, o, mejor dicho, lo que sitúa al hombre en su propia órbita de inconformidad-conformidad, debe ser un equilibrio entre la conformidad subjetiva y objetiva, de manera que la primacía se conceda a la inconformidad subjetiva, al deseo de la perfección moral de la vida interior. Esta es la esencia del hombre, hasta tal punto que, según el autor, el hombre es racional porque es inconforme y no viceversa. De esta manera el origen de la razón lo encuentra el autor en la estructura de inconformidad del hombre (p. 101).

Evidentemente en todos estos análisis se halla una intuición de fondo que alcanza la realidad humana del hombre en sí misma, realidad que está sujeta a una esencial inquietud, y que encuentra en su seno también una esencial dualidad. Pero debe hacerse una precisión: el origen de la razón en el hombre no procede de la inconformidad, ni siquiera viceversa, la inconformidad procede simplemente de la razón, sino del hecho de que en el hombre la razón o la conciencia de su yo es contingente, limitada, esencialmente perfectible. De esta esencial perfectibilidad, debe surgir en el hombre la inconformidad subjetiva de que el autor habla, la cual alcanza precisamente su culminación en los santos.

En la tercera parte saca el autor algunas conclusiones que sirven para interpretar diversas situaciones prácticas de la vida concreta individual y social. Su

teoría de inconformidad aplicada a las masas le ha hecho ver que éstas tienden naturalmente a una cierta conformidad y por ello son fácilmente dirigidas; las masas buscan espontáneamente su jefe, y éste puede con frecuencia abusar de la necesidad que las masas tiene de él y de su tendencia a conformarse con sus decisiones. Pero al mismo tiempo tienen también las masas su principio de inconformidad tanto objetiva como subjetiva, y este es el estímulo de rebelión e inconformidad que las masas llevan consigo, el cual cuando se desencadena, se vuelve contra los conductores que abusan de ella. Las masas "saben que no saben", es decir, tienen conciencia de su falta de preparación para resolver sus problemas, y por ello mismo son inconformes consigo mismas (inconformidad subjetiva). Aquí encuentra el autor la raíz del sentido común del pueblo y de la sabiduría profunda de las masas. Espera que se acerque una nueva era de auténtica "inconformidad intelectual de las masas" (p. 60).

En conjunto, este trabajo no ha tenido un interés sistemático sino fenomenológico; pero reúne valiosas observaciones sobre el fenómeno de la inconformidad, que acompaña necesariamente la existencia humana.

I. Quiles, S. I.

M. HALBWACHS, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*. (240 págs.). M. Riviere et Cie., Paris, 1955.

Luego de leer detenidamente este denso y sugestivo librito, llama la atención el método riguroso del autor. Ya en un artículo que publicó sobre la metodología de F. Simiand, afirmaba: "La philosophie manquerait à sa tâche si elle ne s'appliquait pas à un ordre de réalité qui constitue une part de plus en plus considérable de la vie psychologique des hommes et des groupes" (cfr. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1936), p. 283). El autor demuestra en este estudio que ha llevado a la práctica sus deseos. Los análisis de las diferentes clases sociales han sido hechos a base de encuestas y serios trabajos de investigación estadística. Basta abrir sus páginas y fijarse en las continuas citas de estas obras. Eso nos asegura la objetividad de un pensador que no quiere engañarse con apriorismos infundados. Ese deseo de conocer la verdad que se nos manifiesta en la realidad, le hace superar la escuela positivista en que se formó y que desarrolló su pensamiento. Recordar que su maestro fué Durkheim, el cual, según Gurvitch, no se libró de ciertos dogmatismos, incomprensibles por otra parte en una ciencia positiva como es la Sociología (cfr. *Le problème de la conscience collective dans la sociologie d'Emile Durkheim*, Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique, (1938) pp. 119 ss.). Nuestro autor, junto con M. Mauss, P. Fauconnet, A. Bayet, etc. ha sido un continuador de esta escuela sociológico-filosófica. Para conocer mejor su pensamiento basta hojear la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* desde 1921 hasta el año de su muerte, 1945, de la cual fué asiduo colaborador.

Su afán por estar en contacto con la realidad aparece desde el prólogo. Se propone estudiar en cada clase la influencia de la familia (pp. 36-38), religión (pp. 34-36) y política (pp. 38-45).

Desea conocer los móviles de acción de los diferentes grupos sociales y de los individuos que los componen. Para ello se sirve también de la historia, que usa para desenmascarar el Capitalismo.

Descubre sus raíces en el Protestantismo (p. 112), sobre todo en el Calvinismo (p. 113); y en las pp. 113-116 resume esa moral, motora de esta clase en sus comienzos y durante buena parte de su desarrollo.

Sigue su análisis con las demás clases. Estudia la clase obrera, su proporción en la población, las influencias que recibe de la prosperidad, crisis, costumbre en el oficio aprendido y sus tendencias centralizadas en legítimos deseos de sindicalizarse. Con el mismo rigor prosigue con las clases medias, las cuales con la burguesía y los obreros forman lo que él llama "los medios urbanos de la civilización industrial"; y la clase tradicional, que es la campesina. El realismo con que las presenta a nuestra consideración muestra que Halbwachs es un fino psicólogo. Baste como ejemplo la importancia que da a la *calle* en la vida del obrero, "elemento intermediario entre el hogar y la fábrica" (pp. 176-177), la que junto con la fábrica, sus maquinarias y condiciones de trabajo (no olvidar el gran número de compañeros de labor) ejercen fuerte influencia en la vida del trabajador.

Algunas afirmaciones suyas parecen aventuradas, como cuando coloca a las influencias sociales de los grupos y clases como *causa* y no como *condición* de la conducta de los individuos (p. 57).

Es una exageración de la influencia de lo social sobre la *persona* como individuo, conocida ya como posición del autor. Aparece claramente en sus obras, vgr. en *Les cadres sociaux de la memoire*, (París, P.U.F., 1952) y en *La memoire collective* (París, P.U.F., 1950, principalmente en el cap. 1).

Concluye esta obra clásica de la Psicología Social con un estudio de todo aquello que influye en los grupos sociales: *Patriotismo, Religión, Ciencia, Arte, Política, Moral Social*. La importancia del aporte de este trabajo a la Psicología Social y a la Sociología se nota en el hecho que fué editado por primera vez en 1938 en las *Enquêtes Sociologiques* de la Universidad libre de Bruselas (Institute de Sociologie Solvay) con el título, *Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale*, y reeditado 17 años después. La edición actual es impecable.

O. J. Bueno, S.I.

HANDBUCH DES WELT KOMMUNISMUS, hsg. von J. M. Bochenski, G. Niemeyer. (762 págs.). K. Alber, Freiburg, 1958.

"Faltaba hasta el presente una obra relativamente *breve, inteligible* para el hombre común, que expusiera *sólidamente* los principales aspectos del comunismo, teniendo en cuenta las fuentes y las obras de consulta; faltaba una obra de  *síntesis* y que sin embargo *introdujera* en el uso de las fuentes y en la literatura de alta divulgación": y esto es lo que pretende ser, según el prólogo (p. V), este *manual del comunismo internacional*, al exponer y explicar qué ha sido dicho comunismo durante los cuarenta años de su constitución como potencia política de

primer orden, qué es hoy, y qué debe ser necesariamente en el futuro, en razón de sus principios básicos" (ibidem).

Casi toda la exposición de este libro alcanza hasta el año 1956, y concentra su atención en la tierra rusa, madre del comunismo internacional aunque también se fija por ejemplo especialmente en China. Quince especialistas han colaborado en este manual, hombres de distinta nacionalidad y de diversas concepciones filosóficas, religiosas y políticas. Los responsables del conjunto, Bochenski y Niemeyer, sólo han acortado la extensión de algunas relaciones; y se hacen responsables de las oportunas traducciones, y de las bibliografías.

Sobre el impacto que la caída de Stalin pudo haber causado en este libro —ya redactado por entonces— recomendamos las páginas que el prólogo dedica a este problema práctico (pp. VI-VIII).

El estilo o método de Bechenski se nota desde el principio: véanse las indicaciones para el uso del manual (después del prólogo), la bibliografía abundante, clasificada por capítulos (pp. 647-715), los índices detallados de temas (pp. 717-741) y personas (pp. 742-748), y el plan muy analítico de la obra, que se repite por partes al comienzo de cada capítulo.

La *bibliografía*, que no pretende ser exhaustiva, tiene detalles prácticos que facilitan su uso: señales en los libros más importantes, división en obras comunistas y no comunistas, etc. Lástima que no tenga en cuenta los libros iberoamericanos, que no hubiera sido muy difícil incluir por la facilidad actual de la colaboración internacional de los especialistas en el tema.

En el texto, llama enseguida la atención la abundante documentación de primera mano: diarios, revistas y libros comunistas, son frecuentemente citados, con el consiguiente trabajo de traducción que sólo los conocedores en el idioma ruso podrán juzgar.

La *teoría* y la *práctica* son los dos aspectos fundamentales que se tocan en todos los capítulos. Y los temas de los capítulos han sido escogidos para dar una idea total del comunismo de ayer, de hoy y de mañana: estructura, doctrina filosófico-social, económica y política, partido, método de dominación, expansión, nacionalidades, derecho, sistema penal, economía, vida rural, literatura, arte y ciencia, religión, individuo. Además de las críticas oportunas en cada tema, el libro tiene un capítulo de crítica global.

En el capítulo dedicado a la filosofía social-económica del comunismo (redactado en conjunto por Bochenski, Walter y Niemeyer), puede tal vez llamar la atención la dureza del juicio que les merece a estos autores: la filosofía del comunismo, intrínsecamente *infundada*, se apoyaría sólo en la autoridad *extrínseca* (p. 48); sus fórmulas serían de una extraordinaria *primitividad* (p. 49) y se reducirían a *superficialidades e imprecisiones*, y a expresiones *contradictorias* (p. 49); respondería a una *problemática atrasada* en cien años (p. 50). Como teoría económica, sería cualitativa y cuantitativamente *pobre* (p. 65), pura propaganda bajo la cual se oculta una política *efectista* (p. 67). Creemos que este juicio, mirando el conjunto del comunismo, puede ser exacto; aunque no se puede negar que, de tanto en tanto, la naturaleza humana produzca, también dentro del comunismo, personajes de excepción. Pero estos tales, si descuellan políticamente, entran en el

juego de la lucha por la vida; y si descuellan intelectualmente, pronto son sacrificados a la política del partido. El primer capítulo de este libro, dedicado a la estructura del comunismo (sobre todo el párrafo titulado *Qué es el comunismo*, pp. 13-14), puede ayudar a entender mejor el mencionado juicio duro que merece a los autores la filosofía del comunismo.

M. A. Fiorito, S. I.

ALBERT FERRAN, *Philosophie de la composition architecturale*. (98 págs.). Editions Vincent Freal, Paris, 1955.

En las tres partes que Albert Ferran (antiguo arquitecto del Palacio del Louvre, antiguo Inspector General de Obras y Palacios Nacionales, y Gran Premio de Roma) desarrolla en su *Filosofía de la composición arquitectónica: La imaginación creadora, El arte de la composición arquitectónica y La maestría en composición*, permanece, como dice el autor en el Prefacio, estrictamente en los límites de los principios fundamentales, sin ser por ello elemental; y es indudable que desde este punto de vista el libro responde a lo propuesto.

No es por esto anacrónico o inútil el considerar esta obra que da un paso más hacia una filosofía de la arquitectura por lo sistemático de su contenido, adquirido por experiencia, si bien, por lo mismo que el *habitat* (espacio vivido por el hombre doméstico o urbano) es hoy tema candente, sea por su escasez o mala concepción, queda corto en responder a lo que a su título toca.

El esquema que da de la imaginación creadora en su primera parte es claro, de tal manera que se puede resumir fácilmente. Lo divide en tres tiempos: estudio del programa de construcción; origen intuitivo del segundo paso, inconciente y anárquico; y por último una disciplina total, es decir, la idea más el croquis.

En la segunda parte del libro se refiere al orden y su cualidad, con ejemplos sacados del Palacio de Versailles, del Castillo de Marly, de la Plaza Vendôme, de la Plaza de la Concordia, de la Plaza Estanislao (Nancy), de una composición escultural y una pintura.

Desarrolla a este propósito lo que llama principios de la composición y que concreta en tres: simplicidad, objetivo (point) y equilibrio.

La última parte del libro la dedica a la maestría en composición y trata aquí del objetivo (point) y del eje de equilibrio y eje secundario, con ejemplos sacados de programas de construcción y sus primeros premios.

Como conclusión de estos conceptos implícitamente afirma lo que antes en el Prefacio, es decir, que la maestría en composición se adquiere sólo por experiencia directa. De aquí que, en una obra de mayor envergadura que ésta, sería necesario considerar antes a la composición como fenomenología que como noción, es decir, dentro de lo posible, la experiencia a las palabras.

Finaliza el libro con un opúsculo dedicado a la obra en volumen, como demostración evidente de que las elevaciones de una obra, cualquiera que sea, no pueden sino ordenarse en relación a un objetivo (point) (p. 80), realizándose así su unidad.

¿Qué se puede agregar a lo que según el autor permanece estrictamente en los límites de los principios fundamentales? Pues lo que se propuso está logrado, pero no si consideramos el encabezamiento dado: *Filosofía...*

Con esto paso a la segunda parte de mi comentario, y vuelvo al Prefacio donde se enuncia que nuestro papel no es el de precisar lo que debe ser la arquitectura moderna, cosa que bien claro se ve a lo largo del libro, y sobre esto no hay nada de reprehensible; pero que este papel no pertenece a nadie lo niego rotundamente y encuentro así explícito lo que a través del libro uno espera: el contenido social de la arquitectura, como expresión de la experiencia de proyectar.

Es así que este libro frustra a quien busque en realidad una filosofía, es decir, una razón última de las cosas, en este caso el contenido social, y mucho más cuando esta cosa no es la composición en general, sino la arquitectónica. Por otro lado, "no son el arte moderno, ni la crítica, sino la filosofía quien pueda indagar el ontos de lo actual. Por el contrario, aquellos son quienes más pueden oscurecer el problema. Por otra parte, la adecuación en el tiempo sólo es posible en perspectiva temporal y ésta es labor exclusiva de historiadores, cronistas e investigadores. Vale esto decir, que la labor básica sobre la que pueda existir y desarrollarse incluso la creación y la crítica está —directa o indirectamente, sépase o no— hecha de Filosofía e Historia", (*La enseñanza de la Historia de la Arquitectura*, Univ. Nac. de Tucumán, 1957, p. 114).

La obra queda así puramente en lo externo: valores formales y efecto psicológico, sin darnos para el caso la escala de la obra arquitectónica: el hombre.

Dice el autor al respecto que, por medio de la composición, la más humilde habitación puede llegar a ser más humana; pero es justamente la explicitación de esto lo que a mi modo de ver hubiese completado esta *Filosofía* de la composición arquitectónica. Además, por lo mismo que, como dice el autor, la composición arquitectónica, como las demás, no es una excepción al no comportar una teoría, el punto para teorizar y filosofar es su vivencia espacial: el hombre.

Nos encontramos así frente a un contexto histórico-arquitectónico de gran composición, que no satisface con razón lo que el arquitecto, el estudiante o el simple aficionado buscan hoy. Por otra parte, felizmente salimos de una manía Cartesiana: la tecnocracia, antítesis del hombre real con sus necesidades sociales; y del funcionalismo que ya cansado, entorpece toda flexibilidad del espacio interior por su afán en lo sistemático de la interdependencia plan-fachada.

Es decir que, a través de la arquitectura francesa del siglo XVII, o aún partiendo de la Edad Media, es importante no sobrevalorar sobre lo que a simple vista se percibe, esto es, una diferenciación progresiva del *habitat* condicionada por el hombre, y luego la ruptura de sus límites, hasta llegar al día de hoy en que el *habitat* no es más construido del exterior hacia el interior, sino a la inversa.

No otra cosa es lo que en términos poco diferentes afirman los autores que cito a continuación como guía para la investigación de este camino en que la arquitectura, al decir de Jaén, condicionada por las preocupaciones sociales y conjugándose con el urbanismo, encuentra su cuarta dimensión: A. B. JAÉN, *La cuarta dimensión arquitectónica*, Est. Amer., 5 (1953), p. 281-287; MAX BILL, *El arquitecto, la arquitectura y la sociedad*, Rev. Nac. de Arq. (Esp.), 15 (1955), pp. 1-3; MARCEL

BRION, *Remarques sur l'architecture*, Et. Phil., (1946), janv-mars; F. S. CHAPIN, *The psychology of housing*, Soc. Forces (USA), 30 (1951), pp. 11-15; N. J. DEMERATH, *The housing of Psyche*, Ment. hyg., (USA), 35 (1951), pp. 410-417; G. N. FASOLA, *Social factors in architecture*, Journ. A esth. Art. Crit., (USA) 8 (1950), pp. 259-265, C. PARENT et Y. SCHEIN, *Essai pour un habitat individuel évolutif*, Arch. aujourd'hui, 24 (1953), pp. 24-27.

G. M. Randle, S. I.

BERNARDO BRAVO, *Angustia y gozo en el hombre*. (210 págs.). Razón y Fe, Madrid, 1957.

Siguiendo la actual corriente de atención acerca de la *imagen* de Dios en el hombre (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 543-548, acerca de un trabajo histórico-crítico de H. Crouzel), y sobre la *semejanza* (cfr. GIARDINI, F., Ang., 35 (1958), pp. 300-324) publica esta obra B. Bravo.

El autor analiza la semejanza en S. Agustín. Trata de delimitar los diferentes matices y grados que tiene en S. Agustín este concepto. Se esfuerza por distinguir nitidamente el plano natural del sobrenatural, pero dejando constancia que en realidad S. Agustín nunca lo hizo explícitamente.

Inicia su libro con una ambientación histórica de la terminología y filosofía manejada por S. Agustín. El autor desarrolla el concepto neoplatónico de la semejanza, especialmente en Plotino, y luego comienza de lleno el estudio del hombre en su acercamiento a Dios.

El hombre —imagen natural de Dios— se aproxima a Dios por una *doble semejanza*: la semejanza-moral (moribus) y la semejanza-imagen (similitudine) (p. 65). Ambas semejanzas son *dinámicas* ya que son los pasos de acercamiento a Dios.

La semejanza natural-moral es para el autor una *necesidad metafísica* (p. 70) de tender continuamente hacia Dios, por ser el hombre una relación trascendental. En esta tendencia se ve una gran afinidad con la tendencia al ser y a la semejanza divina de DE FINANCE en *Être et agir* (París, Beauchesne, 1945).

Las semejanzas moral y sobrenatural tienden a la *adhesión* a Dios, pero en diferentes grados. Aunque ambas tienen el mismo objeto, sin embargo, no lo alcanzan del mismo modo. La semejanza moral —siempre entendida dinámicamente— tiene como punto de partida la *imagen natural* de Dios en el hombre; *imagen natural* que es incapaz de adherirse por sí misma a Dios por su limitación congénita (la semejanza moral es inmanente).

Pero esta semejanza natural es al mismo tiempo una *capacidad* (pasiva) para recibir la semejanza sobrenatural, y así forma una unidad con ella (p. 159).

La semejanza se convierte en un principio *unificador* y en una fuerza cohesiva interna del ser, en cuanto que los semejantes y las partes semejantes se atraen (p. 169).

Cuando S. Agustín habla de la semejanza como orden y armonía, entonces, aparece claro que no se preocupa de la exactitud metafísica de sus palabras. Hay

que precisar que el orden resultará de la semejanza cuando ésta es el paso hacia su *fin*; pero no se puede decir, en general, que la semejanza es un principio unificador.

Es de notar el especial aporte que nos hace el autor al hablar del *impetu dinámico* de la semejanza divina del hombre. No habla del dinamismo intelectual o volitivo hacia Dios, sino que señala una tendencia de todo el ser. Parece que se refiere a algo más profundo que el mismo intelecto y voluntad. Diríamos que se refiere al ser del hombre en cuanto hombre.

Es interesante también el pasaje en que estudia la sede de la *imagen de Dios* en contraposición a D. Cairns, E. Brunner y K. Barth (pp. 136 s.).

Lamentaríamos cierta falta de concisión del autor; y creemos que, con menos palabras, el libro ganaría en claridad y en rigor científico. Pero sin duda el autor se dirige a un público más amplio que el meramente especializado.

La lista de libros consultados por el autor, que trae al final, puede servir como introducción bibliográfica.

J. André, S. J.

CARLOS CIRNE-LIMA, *Der personale Glaube*. (156 págs.). Rauch, Innsbruck, 1959.

En el ambiente personalista de la filosofía francesa contemporánea, J. Mouroux

había planteado un enfoque personalista de la fe teologal, pero sin darle una previa elaboración filosófica (*Je crois en Toi, Du Cerf, París, 1948*). A. Brunner, empalmando con la corriente alemana de una filosofía personalista de la religión, nos presentaba una fenomenología y filosofía de la fe humana y su trasposición a la fe cristiana, en un lenguaje existencial, pleno de intuiciones (*Conocer y creer, Razón y Fe, Madrid, 1954*; cf: también *Glaube und Geschichte, Stimmen der Zeit*, dentro del mismo clima personalista y bajo el influjo de las teorías del conocimiento 163 (1958-59), pp. 100-115, y *Glaube und Gemeinschaft*, ibid., pp. 439-451). Ahora, dentro del mismo clima personalista y bajo el influjo de las teorías del conocimiento de Maréchal y K. Rahner, Cirne-Lima desarrolla la *metafísica* del conocimiento de fe en forma *sistemática*, teniendo más en cuenta la *problemática* y *terminología escolásticas* para expresar lo original de sus planteos.

Las dos partes principales del libro, y el apéndice, nos manifiestan por pasos ascendentes la mentalidad del autor. Es un gran acierto el haber presentado primeramente la *fenomenología* de la fe interhumana, para luego interpretarla *metafísicamente*, y por fin señalar, aunque en forma de apéndice, su aplicación a la *teología del analysis fidei*. En nuestra reseña tendremos sobre todo en cuenta el aspecto filosófico, en el que se sitúa el libro, dejando de lado sus repercusiones teológicas. De paso notemos el interés moderno del enfoque filosófico de ese problema, como dato previo para una mejor comprensión de la fe cristiana (cfr. además de A. Brunner, A. GRAIL et R. LUQUET, *l'acte de foi, Lumières et Vie, 1955*, pp. 577 ss.).

Ya en la descripción fenomenológica se nota la mentalidad metafísica del autor, que va jalando los datos esenciales, descubriéndolos en la *experiencia* de distintas situaciones humanas, y en el *andlisis del lenguaje* ordinario y su significado. Así

distingue la fe de la *scientia testimonialis* (conclusión de un proceso lógico), la analiza en sus distintos grados (fe en un desconocido, en un conocido, en una persona amada), para ir comprendiéndola cada vez más como "das erkenntnismässige Moment einer freien vollmenschlichen Stellungnahme zu einer Person in ihrer geschichtlichen Konkretheit": personalismo en cuanto supone un conocimiento personal, aconceptual, del *tú*; personalismo en cuanto comprende a la fe como momento cognoscitivo de una toma de posición personal, un *Sí* libre dado al *tú* como persona.

Aubert, citando a Rousselot, subraya que en el problema de la fe está implicada toda la teoría del conocimiento (cfr. *Le problème de l'acte de foi*, Warny, Louvain, 1945, p. 455): aquí Cirne-Lima, conciente de esto, elabora toda una metafísica del conocimiento (retrotraída hasta la *Seinsfrage* como punto de partida de la metafísica), que será necesaria para comprender sus ulteriores posiciones. Existen tres tipos de conocimiento: el *conceptual* (abstrácto, discursivo), el *intuitivo* y el *personal* (la fe).

Para comprender a éste último tipo, es necesario considerar la teoría de la *intuición* (basada a su vez en la de la abstracción). Pues el autor califica de intuición a la *species intelligibilis* (ie, la *species sensibilis* espiritualizada por el *a priori* del intelecto agente), pues tiene la verdad formalmente en sí misma, y es la visión intelectual del universal en el particular, en concreto, sin separación de sujeto y predicado. Esa teoría y terminología es interesante porque recalca, siguiendo a Rahner, el conocimiento *natura simul* del universal y el particular, así como el aspecto *sincrético* del conocimiento como precedente al analítico (concepto, discurso), y la vuelta después del análisis abstracto a la *síntesis de lo concreto*. Sin embargo —reconocemos que es cuestión de terminología— ese uso de la palabra intuición no recalca lo específicamente propio de la *afirmación objetiva* (cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, M. Lessianum, Louvain, 1926. pp. 259-261), y aplicada indistintamente al conocimiento de objetos no personales y de *sujetos*, no subraya la especificidad de éste último (cf. A. BRUNNER, *La personne incarnée*, Beauchesne, París, 1947, pp. 203 ss.).

Así como el *a priori* del entendimiento agente eleva (espiritualiza) la *species sensibilis*, así existe un *a priori* de lo personal que eleva ("personaliza") la *species intelligibilis*, y la hace *conocimiento personal*, el plano más elevado e íntimo del conocimiento. Ese *a priori*, acto en que el intelecto y la voluntad se constituyen mutuamente sin perder lo peculiar de cada uno, es la *libertad*. El autor, con fórmulas felices, indica lo metafísicamente propio de las dos facultades y su simultaneidad *natura* en la elección, que empalma con la teoría tomista de la *prioridad recíproca* entre entendimiento y voluntad, defendida por Rousselot y Maréchal. Sólo cabría dar un paso más en la elucidación de esa simultaneidad *natura*, pues la comparación escolástica con la materia y la forma, y la expresión maréchaliana de "forma de un dinamismo y dinamismo de una forma" no agotan su sentido (cfr. un comentario sobre Lonergan, en esta misma entrega de la revista).

El conocimiento personal es no sólo objetivo sino también *subjetivo*, en cuanto se capta a lo Otro también en cuanto momento de la vida del Yo, del dinamismo de la libertad. Cuando se trata de una persona, un *tú*, llamamos a ese momento

cognoscitivo de la toma de posición personal, libre, ante ese *tú*: acto de *fe* (o de *no-fe*). Y así como el intelecto agente perfecciona a la *species*, el *apriori* de lo personal (la libertad como unidad de entendimiento y voluntad) acrecienta la inteligibilidad de la intuición previa, le confiere un *Mehr an Erkenntnis*: la luz de fe natural.

El esclarecimiento de la fe desde una teoría del conocimiento pide como próximo paso un esclarecimiento desde una teoría del dinamismo de la libertad y del amor: recordemos la *visión de amor* de Rousselot, y la función del amor subrayada por Brunner, en el conocimiento *no-objetivante* de la subjetividad del otro (cfr. *La personne incarnée*, lug. cit., y pp. 220 ss.; también *Conocer y creer*, pp. 185 ss.).

A la luz de esa concepción del *apriori* personal, desarrolla el autor su idea del objeto, verdad y certeza de la fe. El *objeto* es el *tú* afirmado en su plenitud concreta y personal, y sus afirmaciones, en cuanto auto-revelación de ese *tú*.

La *verdad* del acto de fe no es meramente la de la intuición previa, pues el objeto además de ser captado (*aufgenommen*), es proyectado (*entworfen*) por la libertad (intelecto y voluntad). La verdad es en este caso definida "adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus partim videt esse quod est, partim (cum voluntate) ponit esse ita ut fiat": El antes dicho *Mehr an Erkenntnis* sería por tanto la intelección del *tú* en la relación al yo, en cuanto afirmado, proyectado, quasi-creado (cfr. la concepción scheleriana del *amor creador*): el autor recurre para explicar ese *más de verdad* a la analogía de la *scientia visionis*.

La *certeza* no proviene lógicamente de la certeza de la intuición previa, pues no se explicaría su *assensus firmus super omnia* (ya que "peiores sequitur, conclusio partem"), sino del mismo acto de fe. Este carácter de *auto-motivo* se explicaría por el *apriori personal*, que perfecciona la intuición. Sin embargo ese *más de certeza* no está sujeto al capricho de la libertad, sino a su *deber ser* (*Sollen*), graduado por el ser del *tú*, por su credibilidad (por su *Seinsmächtigkeit*, su *Glaubwürdigkeit*), captada con certeza en la intuición previa. Por ello esa *Glaubwürdigkeitsintuition* (correspondiente al *iudicium credibilitatis*) sería el motivo onto-lógico, no el lógico, de la fe.

En el apéndice, el autor, luego de enumerar las distintas corrientes de interpretación de la fe sobrenatural (en esto puede ser complementado con el citado libro de Aubert), aplica a ésta sus anteriores planteos: la fe es un *Sí* personal dado a Cristo.

El libro es completado además por una buena bibliografía directa sobre el tema. Lástima que el autor no relaciona más sus posiciones filosóficas, al compás de la obra, con estudios de otros autores sobre temas que indirectamente convergen en el central (abstracción, juicio, libertad, etc.): esto hubiera enriquecido aún más su trabajo, de tanto valor especulativo.

Creemos que esta obra será de gran interés para filósofos y teólogos, tanto por su enfoque personalista, cuanto por las soluciones que sugiere: testimonio vivido de la luz con que se iluminan filosofía y teología.

E. CORETH, O. MUCK, J. SCHASCHING, *Aufgaben der Philosophie* (210 págs.). Rauch, Innsbruck, 1958.

*Metaphysik als Aufgabe*: Así se titula el ensayo de E. Coreth, que encabeza este trabajo en colaboración. Luego de una mirada retrospectiva histórico-filosófica, propone el esbozo metódico-sistemático de una Metafísica. Pasado el tiempo de una filosofía de moda, presenciamos el encuentro de la moderna filosofía, con su problemática peculiar, con la antigua y clásica herencia del pensamiento occidental. Dos nombres caracterizan, a juicio del autor, el acontecer filosófico de los últimos años: J. Maréchal, cuya obra abre la metafísica escolástica a la problemática trascendental; y M. Heidegger, que encauza el pensar trascendental hacia el ser y su ciencia. La obra del primero estaría llamada a fructificar, más aún que en la crítica del conocimiento, en el campo metafísico. Paralelamente y como principal representante de lo que se ha llamado "la resurrección de la Metafísica" (p. 19, n. 6) Heidegger significaría el esfuerzo de una filosofía trascendental hacia una Ontología fundamental. Hoy se impone pujante en muchos campos y principalmente en metodología y teoría de las ciencias la exigencia por una fundamentación trascendental-metafísica.

Para fundamentar el cometido metódico-sistemático, se impone una tarea histórico-filosófica. Urge el replanteo y superación de todo el Idealismo alemán y sus líneas maestras en Fichte, Schelling y Hegel, con el deseo de reasumir sus conquistas en la verdad para un enriquecimiento y profundización de la Metafísica cristiana que los tiempos postulan (pp. 22-27). Con igual amplitud de miras se han de buscar los aportes del Neokantismo en lo referente al problema de las ciencias y sus presupuestos. El tiempo actual reclama tanto una filosofía del lenguaje cuánto del ser personal y del ser histórico. Las últimas corrientes han renovado los estudios acerca del ser personal, pero el autor insinúa la posibilidad de que hayan permanecido en el terreno fenomenológico quedando mucho por profundizar en metafísica (p. 31). Aunque no falten dentro de la moderna escolástica ensayos filosóficos y teológicos, se anhela todavía una sólida Filosofía de la Historia capaz de enfrentar tan variada problemática y descubrir sus formalidades. No se trataría tanto de una Filosofía de la Historia, cuanto de una Metafísica de lo histórico (pp. 32-34). A medida que el Existencialismo deja de ser la filosofía de moda, se impone la necesidad de explotar sus valores; y reaparece, animando los movimientos del pensar, la figura de E. Husserl cuyo estudio renovado se presenta como tarea urgente y rica en promesas. Frente al análisis categorial de N. Hartmann se ofrece ocasión de un nuevo planteo de las categorías tradicionales (pp. 37-38).

Finalmente el Materialismo dialéctico (p. 38), menos por su contenido que por su significación política y cultural, también ha de tenerse en cuenta en la construcción de una nueva metafísica. Igualmente el Neopositivismo (pp. 38-39) requiere ser confrontado en los campos de la Lógica formal y material, Metodología y Teoría de las ciencias.

Propuestos los cometidos histórico-filosóficos, plantea el autor el esbozo metódico-sistemático de una Metafísica. A partir de Maréchal, los círculos neoescolásticos parecen acordes en reconocer la esencial importancia del *método trascendental*.

A las Ontologías citadas por el autor (p. 43, n. 65) podemos ya añadir la reciente publicación de J. B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata* (Roma, 1958, Univ. Greg.), que momentáneamente sólo conocemos por resección del mismo E. Coreth (Z.k.Th., 81 (1959), pp. 108-9), y Brugger (Sch. 34 (1959), pp. 428-432).

Reducción y deducción constituyen el doble movimiento propio del método trascendental (pp. 44-49). El ser ha de ser alcanzado en su inmediatez por reducción; y, justificada la Lógica, será posible entrar por la vía deductiva en sus dos aspectos que la hacen simultáneamente Antropología y Ontología metafísico-trascendental. El análisis del juicio no es el único punto de partida para alcanzar la experiencia incondicionada del ser (p. 51); y también puede servir como base de la reducción trascendental el análisis de la interrogación: *Der Mensch ist der Fragende*. "Es el que interroga, antes de ser el que conoce y juzga. La interrogación es por esto más original que el saber y el juzgar" (p. 51). Ideas que el autor repite en su crítica al libro de J. B. Lotz arriba citado. En la conciencia directa, entendida como un inmediato y original "Bei-sich-sein" y "Für-sich-sein" (pp. 53-54) del espíritu, se nos ofrece la experiencia inmediata e incondicionada del ser. De aquí se intenta llegar a la afirmación del Absoluto y no por vía causal sino por conclusión a una Condición incondicionada (p. 57, n. 78). Hay en ello igualmente un ingreso a la Analogía del ser, pivote de la Metafísica escolástica. El conocer encuentra su plenitud en el querer, y éste respectivamente supone el conocer como su condición (pp. 62-64) (Cfr.: KERN, W., *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*, Sch., 34 (1959), p. 394).

E. Coreth cierra su estudio con un intento de captar a priori, y deducir de la estructura esencial humana, la existencia real de una totalidad de seres (pp. 66-80), y también de seres personales (pp. 80-95). Con referencia a este punto nos permitimos añadir a las obras de A. Brunner que el autor señala (p. 31, n. 39 y p. 83, n. 95) su artículo: *Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie* (Sch. 8 (1933), p. 41).

*Methodologie und Metaphysik*: Otto Muck muestra la creciente multiplicidad del saber científico como el hecho típico del mundo actual, mientras que a la Metafísica —a quien correspondería aportar los elementos de orden— se la sabe nacida en tiempos carentes de ciencia. La dificultad se acentúa por el hecho de poseer la Metafísica método peculiar y ajeno a las Ciencias particulares. El autor encuadra sus ideas en un sencillo esquema: I. Filosofía y Ciencias particulares (pp. 101-114), II. Multiplicidad de las Ciencias (pp. 115-139), III. Unidad de las Ciencias (pp. 140-157).

Se enuncian tres posiciones típicas frente al problema metodológico: 1ª "la Metafísica no tiene un modo propio de conocer" (p. 101), siendo simple prolongación del saber científico. 2ª "la Metafísica general no depende intrínsecamente de las Ciencias particulares" (p. 102). 3ª "los conocimientos que proporcionan las Ciencias particulares pertenecen a otro orden distinto a aquél a que tiende la Metafísica". Poseyendo distintos métodos y distintos objetos propone una absoluta ruptura (p. 105).

El autor se plantea dos interrogantes progresivos: 1. ¿por qué no se pueden cotejar directamente entre sí y con la Metafísica los resultados de las Ciencias

particulares? 2. ¿cómo es posible unificar las Ciencias particulares y hacer utilizable sus resultados a la Metafísica? El autor se sirve en esta parte muy especialmente del libro de Renoirte *Critique des sciences* (p. 116), que ya planteara expresamente el problema de la relación entre Ciencias naturales y Filosofía. Llega a la conclusión de que el conocimiento de las Ciencias naturales (como prototipo de las Ciencias particulares), y sus respectivos enunciados, versan sobre objetos que no poseen la misma objetividad y, por lo tanto, tampoco pertenecen al campo objetivo a que se refieren las expresiones del saber cotidiano y de la Metafísica. En la tercera y última parte de su trabajo repasa el autor diversas soluciones hacia la unificación de las Ciencias. La vía trascendental intentada por Cassirer (p. 143), en comparación con la orientación neopositivista de Carnap (p. 144). Finalmente acaba rechazando cualquier unidad alcanzable por método inductivo, y propone la reducción trascendental de las Ciencias a la Metafísica.

*Soziologie und Philosophie*: Nos presenta J. Schasching una división histórica en tres períodos, de acuerdo a las respectivas posiciones de la Sociología y Filosofía. El primero, *presociológico*, caracterizado por el primado de la Filosofía, en el que los conocimientos sociológicos se subordinan desde su planteo inicial a problemas filosóficos y, en la Edad Media, aún a cuestiones teológicas. El segundo, *universal sociológico*, la Sociología se constituye en ciencia, produce valiosas elaboraciones, para caer finalmente en concepciones generales de tipo positivista y naturalista. El tercer período, *eclectico*, acorde en rechazar los errores pasados, pero menos en el establecer su objeto y método propio. Así se originan en él diversas corrientes, unas preferentemente encaminadas al contenido de los diversos aspectos de la vida social, y otras a la estructura formal de la sociedad, siempre con gran conciencia de los problemas y exigencias metodológicas (183).

Luego estudia algunos representantes de la Sociología contemporánea que se han planteado nuevamente la cuestión de las relaciones entre Sociología y Filosofía: Gurvitch (pp. 184-187), Sorokin, Wiese y Schoeck (pp. 187-192). También descubre esfuerzos paralelos en el campo filosófico: Messner (pp. 193-198) quien considera que la Sociología ofrece una poderosa ampliación de la experiencia en relación a la vida social. La realidad sociológica servirá de contraprueba a las conclusiones de la Filosofía social.

En su última parte, trabaja principalmente acerca del objeto de la ciencia sociológica. Que la realidad social, el hecho social sean el objeto de la investigación sociológica, no resuelve el problema de la constitución del objeto. Con un breve texto de E. Reigrotzki (p. 201), expone el problema central de la Sociología empírica: la dificultad de la *experiencia pura*. Ni siquiera la constitución del objeto microsociológico de la Sociología empírica puede excluir un punto de vista meta-sociológico (p. 202). Finalmente, expone la sentencia de quienes proponen teorías sociológicas y rechazan la experiencia pura (p. 205, n. 65); Ziegenfuss (p. 206), y König (207).

El libro, en su conjunto, se dedica a señalar *tareas, cometidos*. El prólogo expone claramente la circunstancia de la Filosofía, nunca en definitiva posesión de la verdad, siempre lanzada a los caminos, y tendiendo a la verdad. De entre los muchos campos posibles, se han elegido tres para proponer los cometidos que cada

uno plantea a la Escolástica de hoy. Se podrá diferir en la importancia concedida a uno u otro pensador, o en las soluciones particulares que se insinúan; de todos modos, es un muy valioso trabajo de colaboración, y rico en sugerencias para todos los que quieren trabajar en una Filosofía escolástica abierta al pensar de hoy.

J. Ruiz Escribano, S. I.

W. OLIVER MARTIN, *Metaphysics and Ideology*. (87 págs.). Marquette Univ., Milwaukee, 1959.

Las ya bien conocidas *Aquinas lectures* son testimonio de la vitalidad del tomismo norteamericano. La de 1959 ha sido enfocada a la discriminación de la *metafísica como ciencia* de las meras *ideologías*, que no se rigen por la verdad objetiva (como corresponde a una ciencia) sino por la *utilidad*, al servicio de propósitos personales o sociales. "ideología" (*Weltanschauung*, "personal philosophy"), es por tanto "an instrument for dealing with life-situations", no fundamentado en las *cosas*, sino en los *propósitos* del hombre.

La impresión, recibida en sus viajes, de una confusión entre *ideología* y *metafísica*, y de un pulular de *ideologías*, es la que ha movido al autor a establecer los *criterios* determinativos (al menos *outside*) de la metafísica como ciencia. Ha puesto el dedo en la llaga de una de las características del filosofar de nuestros días. Recordemos que M. T. Antonelli, no hace mucho señalaba que el problema fundamental actual (al menos para la filosofía italiana) es de *philosophia* (cfr. *A situação filosófica italiana*, Rev. Port. de Fil., 14 (1958), pp. 371 ss.), entre los que entienden la filosofía como *teoricidad* y los que la comprenden como *método*. Bástenos además recordar la concepción de la metafísica como mera *visión* personal del mundo, de algunos analistas ingleses como Waismann (cfr. su ensayo en *Contemporary British Philosophy*, reseñado en Rev. Int. de Phil., 10 (1956), p. 364), así como el antimetafísico practicante puesto en boga por el materialismo dialéctico y el pragmatismo norteamericano.

Los criterios distintivos de la metafísica como ciencia son —según Martin—: 1) el de *autonomía*, en cuanto debe poseer sus propios datos experienciales, su modo de evidencia, su objeto, sin reducirse a otras ciencias; 2) de *continuidad*, en cuanto que la verdad permanece y no está sujeta a la relatividad de las situaciones. El autor señala los *cambios* que se dan o pueden darse, entre ellos el de *evolución* y *crecimiento* de la metafísica, por el desarrollo de las mismas verdades o incorporación de nuevas. Dentro de estos cambios, emparentados con el de terminología, podríamos explicitar también los cambios de *enfoque* (*Gestalt*), condicionados por la *visión* personal de un filósofo o una época, que no negaría la continuidad de la metafísica como ciencia (pues sería la *misma* verdad *organizada* diferentemente, *explicitando* más algunas líneas): esto haría ver uno de los aspectos positivos de la concepción de los "ideólogos"; 3) el criterio de *sistema*, pues toda ciencia debe ser un mínimo de sistemática. El sistema debe ser *abierto* por uno de sus lados; *coherente*; debe distinguirse en él lo *esencial* (sus primeros principios) de lo *no-esencial*; y ser adecuado a su objeto, en cuanto que no señala un mero

“ideal” al que tiende a acercarse, sino una verdad objetiva, da razón de sí y de otras ciencias, y es capaz de adecuarse a toda verdad señalada en el pasado o a señalarse en el futuro.

A la luz de esos cuatro criterios el autor pasa una rápida revista a las principales corrientes de la historia de la filosofía, discriminando metafísicas de ideologías: constreñido por la falta de tiempo, ese vistazo deja la impresión de demasiado sumario. La conclusión es neta: la metafísica como ciencia se da solamente en el *realismo moderado*, y dentro de éste se cumple más adecuadamente en la filosofía *aristotélico-tomista*. Ciertamente, ya al plantear a la metafísica como ciencia y comprenderla según dichos criterios, la suerte se perfila en favor del realismo.

El tomismo que Martín defiende es un tomismo viviente, abierto (inconcientemente pensamos en la concepción del tomismo de un de Finance, un Hayen, un Lonergan), que tiende a abarcar el aporte de otras corrientes de la filosofía cristiana y no cristiana. Como ejemplo de integración y evolución señala el artículo de R. Johann: *Subjectivity* (cfr. también su obra *The meaning of love*, Newman, Westminster, 1955), que subsana las deficiencias del realismo clásico con una filosofía de la subjetividad; acerca de esto hay que recalcar que la noción de *objeto* (contenido) de pensamiento (y por tanto *de ciencia*) es analógica: al llamar ciencia a la metafísica no excluimos de su campo la subjetividad.

Sin embargo Martín no desea negar el título de filosofía al no tomismo, al contrario: sólo pretende distinguir netamente metafísica de ideología. Así este libro contribuirá sin duda a esclarecer los campos, así como la misma noción de metafísica como ciencia.

Debemos también salvar otro escollo: no vaya a ser que para eludir la Escala de la ideología caigamos en la Caribdis de la filosofía como *ciencia rigurosa* en sentido husserliano, midiéndola con el patrón de una evidencia casi matemática (pecaríamos así contra el primer criterio) (sobre la filosofía como ciencia *no rigurosa* en sentido husserliano, cfr. J. FRÁGATA, *A fenomenología de Husserl como fundamento da filosofía*, Liv. Cruz, Braga, 1959, pp. 228-237).

La *metafísica como ciencia*, en su sentido genuino, no sólo se libra de ambos escollos sino que no se opone a la concepción de la metafísica como *sabiduría* personal y vivida, ni a su *diálogo* siempre abierto con la no-filosofía (sobre esta dialéctica ineludible cfr. A. DE WAELEHENS, *Philosophie et non-philosophie*, Rev. Phil. de Louvain, 57 (1959), pp. 40-41). Aún más, por su objetividad, continuidad y abertura, no es la ideología sino la metafísica la que podrá dar los fundamentos de la *acción*.

J. C. Scannone, S. I.

JOHANNES HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin* (Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan). (176 págs.). Berchmanskolleg, Pullach, 1959.

Al reseñar el libro de Rasolo *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), p. 119) indicábamos el

testimonio de varios autores sobre la desvirtualización de la metafísica tomista del *esse* en los discípulos clásicos del Santo Doctor. Hace unos meses, Fabro aportaba nuevos datos para esa historia (cfr. *L'obscurcissement de l'“esse” dans l'école thomiste*, Rev. Thom., 58 (1958), pp. 443-472), ahora Hegyi enfoca a los tres grandes Comentadores, que no habían sido estudiados por Fabro. Se trata de un trabajo elaborado con todas las exigencias del *método histórico*, pero a la luz de una profunda *metafísica del ser* influenciada sobre todo por De Raeymaeker. Otro gran valor del libro es su riqueza *bibliográfica*, casi exhaustiva, que proporciona al estudioso un apreciable instrumento de trabajo.

La problemática se centra en la concepción tomista del ser (*esse, Sein*) como *actualísimo* y *perfectísimo*, no solamente como *existencia*. Para calar hasta qué punto los tres discípulos comprendieron a su Maestro, el autor estudia no sólo la ausencia de esa concepción (como había hecho Gilson con Cayetano), sino la enseñanza directa sobre el *esse* y sus implicaciones en sus otras doctrinas (ente, distinción real, analogía, persona). Este *método* da seguridad a sus afirmaciones.

Capréolo —según Hegyi— ha permanecido fiel a su Maestro en la *intention* fundamental y en sus concepciones de la participación y de la persona (en este punto lo defiende contra las impugnaciones de Muñiz y Quarello). Pero, al adoptar la terminología del Gandavense, de *esse essentiae* y *esse existentiae*, prepara ulteriores desviaciones (sobre la razón de esta distinción en Enrique, y su influjo en el tomismo, cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y Ser Subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Univ. Greg., Romae, 1958; reseñado en Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 126-129). Recordemos que Fabro, en su artículo citado, señalaba ya la confusión terminológica de la época de Capréolo (sus *modi dicendi* los usa también el albertino Juan de Nova Domo en distinto sentido, cfr. pp. 467 ss.). Una confirmación del juicio a pesar de eso favorable de Hegyi a la comprensión de Capréolo del *esse* tomista lo da su defensa de la *analogía de atribución intrínseca* (cfr. O. VARANGOT, *Analogía de atribución intrínseca en Sto. Tomás*, Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 480 ss.), pues ésta es el aspecto lógico de la participación.

En cambio Silvestre de Ferrara se aparta más del Sto. Doctor, no sólo en la terminología sino en varios capítulos de suma importancia. Con todo, más parece su tomismo una irregularidad e inconsecuencia que una infidelidad. Acepta que el “*esse* includit omnem perfectionem essendi” y es la fuente de toda perfección de los entes, pero por otro lado lo concibe como *abstracto* y *complemento* de la forma, prefiere el *ens nominaliter sumptum* y subraya de tal manera el papel de la *esencia* que a ratos parece concebirla como un ser y no como un principio de ser (real pero relativo). Esa propensión esencialista se manifiesta también en su doctrina acerca de la persona; en cambio conserva la primacía del *esse* al afirmar que toda analogía de proporcionalidad se funda en una *analogía de proporción*.

Tanto en la primera parte de la tesis como sobre todo en ésta y en la siguiente se señala el autor por su tacto en manejar los textos y avanzar paso a paso matizando sus juicios sin dirimirlo todo de un solo plumazo. Además su claridad y composición metódicamente simétrica hacen más fácil su lectura.

Un paso más hacia el esencialismo lo da el Cardenal Cayetano. Siguiendo el hilo histórico de sus obras se nota que cada vez concibe al ser menos como *acto*

y más como mera *existencia*, rara vez y sin convicción lo afirma como *perfectio perfectionum*, y en cambio lo considera *abstracto*. Sin embargo no podemos olvidar que, al hablarnos del ente, enfoca al *ens participialiter*; pero nuevamente es infiel a su Maestro en la doctrina de la analogía, pues al negar toda analogía de atribución intrínseca se desplaza a la consideración de la esencia y pone en peligro la *unidad del ser*, como luego lo verá claramente Suárez. En la cuestión discutida acerca de su concepción de la persona, el autor es de opinión que la cambió bajo la influencia de Silvestre, pues no poseía como contrapeso la intuición del *esse*. Otros autores señalan también el influjo de los escritos de Egidio Romano (cfr. J. CABA RUBIO, *La personalidad en su dimensión metafísica según Cayetano*, Crisis 3 (1956), pp. 169-193 ss.).

Por lo tanto el autor contesta afirmativamente al interrogante de Gilson en su *Cajetan et l'existence* (Tijdsch. voor Phil., 15 (1953), pp. 267-286), aunque reconozca que Cayetano no es todavía un auténtico esencialista. Sería interesante seguir además otra pista señalada por el mismo Gilson acerca de los argumentos de la inmortalidad del alma en el Comentario al *De Anima* de Aristóteles y su relación al *esse* tomista (*Cajetan et l'humanisme théologique*, Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, 30 (1955), pp. 113-136), que seguramente nos confirmaría en la misma opinión.

El autor intenta finalmente sugerir las causas de ese apartamiento paulatino e inconciente de la metafísica de Sto. Tomás. Indica tres: 1) el cambio de terminología, esclarecido además por los trabajos de Fabro sobre la semántica del *esse*, y de Gómez Caffarena sobre Enrique de Gante y su distinción de *esse essentiae* y *esse existentiae*; 2) el enfoque *aristotélico* que se dió a la doctrina tomista, olvidándose su síntesis trascendente del aristotelismo y el platonismo en una metafísica creacionista; 3) la dificultad de la mente humana, cuyo objeto propio es la *quidditas*, en captar el *esse*.

Este libro es por tanto un verdadero aporte positivo para la *historia todavía no escrita* de la escuela tomista, así como de toda la escolástica.

Sin embargo no estamos de acuerdo con el presupuesto del autor de que toda metafísica que niegue la distinción real entre esencia y *esse*, deba por esto mismo concebir a éste como mera existencia *extra causas*, y no como *actualísimo*, *concreto* y *perfectísimo*, pues esta concepción tan netamente tomista cabe también en la línea sugerida por Suárez de la distinción *metafísica* como opuesta a la *física* (cfr. sobre este punto tan interesante: J. GÓMEZ CAFFARENA, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, Pensam. 15 (1959), pp. 135-154, en especial p. 153). Aunque por otro lado nos parece más de acuerdo con la doctrina del *esse* tomista la distinción real entre principios de ser entendida según la doctrina de la relación (cfr. L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Inst. Sup. Fil., Louvain, 1947, pp. 127-128, citado por Hegyi, p. 95, nota 178; J. DE FINANCE, *Être et agir*, Beauchesne, París, 1945, pp. 40 ss.; C. CIRNE-LIMA, *Der personale Glaube*, Rauch, Innsbruck, 1959, p. 46).

Queda planteada la necesidad de un estudio histórico-crítico completo del ser en Suárez con un enfoque semejante al de Hegyi sobre los tres Comentadores, a fin de dirimir la cuestión tan agitada del *esencialismo* del Doctor Eximio (ya un gran

paso es el citado artículo de Gómez Caffarena) e ir completando la historia del *esse* tomista en la escolástica. Un juicio definitivo será sin duda prudentemente matizado, como el de Hegyi acerca de los Comentadores, no limitándose a un simple epíteto.

J. C. Scannone, S.I.

JULIO FRAGATA, *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. (286 págs.). Livr. Cruz, Braga, 1959.

Gaston Berger, citando al mismo Husserl, afirma que el *significado* de un pensamiento filosófico reside en la *intención* que lo sustenta, más que en sus afirmaciones particulares (cfr. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, París, 1941, p. 12). Por eso se comprende el interés de una obra como la de Fragata, que enfoca la fenomenología husserliana como fundamento de la filosofía, es decir desde el *punto-base* pretendido por Husserl en su búsqueda de una fundamentación rigurosa: *punto-base* que es para Husserl también una *meta*. El libro, partiendo de ese ideal de fundamentación y de la correspondiente concepción husserliana de evidencia apodíctica, va a llegar a estudiar la fenomenología como método de evidenciación y filosofía primera (fundamentadora), habiendo expuesto para ello previamente una concepción objetiva y personal de la fenomenología de Husserl. Finalmente una conclusión crítica evaluará a ésta como fundamento genuino (sin presupuestos, según el prisma husserliano) de la filosofía.

No vamos a seguir el desarrollo del libro, sino solamente a señalar algunas de sus características, 1) con respecto a la *forma* de exposición, 2) a su *interpretación* del idealismo trascendental de Husserl, y 3) a su conclusión o *juicio crítico* acerca del tema fundamental que da el nombre al trabajo.

1) Sin dejar de lado el método genético, el libro nos presenta el pensamiento de Husserl desde el ápice de su elaboración, usando no sólo las obras publicadas sino algunos manuscritos inéditos. Es notable la *nitidez* con que el autor expone la *terminología* y las *concepciones* de Husserl, no en la forma de Berger, en sucesivos círculos que tienden a describir el pensamiento husserliano, sino en forma más sistemática, traduciéndolo aún a veces para la mentalidad escolástica, sin deformar por ello un pensamiento tan reactivo como el de Husserl a plasmarse en los moldes unívocos del lenguaje. Nos referimos sobre todo a los capítulos sobre la fenomenología trascendental, en especial su descripción de la reducción fenomenológica y de la conciencia pura. Esa peculiaridad, que ya se notaba en los artículos del autor en la Revista Portuguesa de Filosofía que presentaban aspectos de su libro, supone no sólo una con-vivencia filosófica con Husserl sino una asimilación personal del pensamiento de éste. Esa misma nitidez es la que ayuda al autor a iluminar con mayor probabilidad algunos puntos oscuros de Husserl, v.gr. sobre la proto-constitución de las proto-objetividades (datos sensibles, elemento material de la constitución trascendental del objeto) (p. 151), o sobre la *trascendencia* inmanente del *objeto intencional* con respecto al *noema*, que lo constituye en una especie de *en-si trascendental* (paralelo a lo que en la actitud natural sería

el *en sí* real), explicada por el autor con el ejemplo y gráfico del cono abierto cuyo vértice ideal sería dicho objeto intencional (pp. 144-145). Así se coloca en el corazón de la *paradoja* husserliana (fenomenalidad-trascendencia, trascendencia inmanente) señalada por H. Asemissen (cfr. *Phénoménalité et transcendence*, Arch. de Phil., 22 (1959), pp. 30-31).

2) Esa concepción del objeto intencional se explica en el contexto de la *interpretación* de Fragata al idealismo trascendental fenomenológico.

Ultimamente se ha afirmado que vuelve a ser necesaria la dilucidación y defensa del idealismo fenomenológico (cfr. Rev. Mét. Mor., 63 (1958), p. 495, a propósito del libro de W. MÜLLER, *Die Philosophie E. Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt*, Bouvier, Bonn, 1956); también se habla de su *platonismo* puro (cf. A. DE MURALT, *Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne*, Rev. de Théol. et de Phil., 1958, pp. 188-202); mientras que al mismo tiempo se acentúan sus caracteres realistas, al considerar a Husserl desde sus continuadores (la existencia puesta entre paréntesis por Husserl sería la existencia según la concepción empirista y racionalista, cfr. K. MYTROWYTCZ, *Problèmes de l'être dans la phénoménologie transcendente*, Arch. de Phil., 22 (1959), p. 46). ¿Cuál es la posición de Fragata ante ese problema?

Para el autor el idealismo husserliano es *metódico*, pues para Husserl la existencia del mundo es *indudable* en la actitud natural. Es *método* para lograr la fundamentación de la filosofía como ciencia rigurosa, lo que —según él— no se puede lograr sin la puesta entre paréntesis de la existencia. Metódico *no* quiere decir *ficticio* ni *provisorio* (como sería la duda de Descartes; cfr. en el mismo sentido: A. LÖWYTH, *L' "epochè" de Husserl et le doute de Descartes*, Rev. Mét. Mor., 62 (1957), p. 414); es una actitud permanente. No es ficticia pues se basa en la consideración exclusiva del aspecto *ideal*, pero verdadero, de la realidad.

Por ello Fragata define al idealismo fenomenológico como *irreal*, que no se coloca en el planteo crítico del idealismo clásico (cfr. también A. LÖWYTH, art. cit., p. 415): en ese sentido el idealismo hegeliano sería *real* (como opuesto al realismo). Husserl, desde la actitud trascendental, considera al mundo apenas como *significado* (en su aspecto *ideal*), prescindiendo de su aspecto existencial. Por la misma razón P. Thévenaz dice que el dominio trascendental es el de la *conciencia del significado* (que es necesariamente conciencia *dadora* de significado) (cfr. *Qu' est-ce que la phénoménologie?*, Rev. de Théol. et de Phil., 1952, p. 29). Esta "dación", *constitución* del objeto, no es para Fragata una constitución en sentido kantiano, sino una concepción paralela totalmente a la del realismo moderado, sólo que en el plano trascendental. Si Husserl se hubiera colocado en una posición idealista clásica, habría abandonado la actitud trascendental para volver a ponerse en el planteo crítico de la oposición realismo-idealismo.

Páginas llenas de interés son las que el autor dedica a un rápido cotejo entre el idealismo trascendental y el realismo moderado propio de la escolástica. La estructura de la intencionalidad sería la misma, pero en distintos planos (real, trascendental). El objeto, vértice de un cono abierto según la concepción husserliana, en la concepción escolástica sería el vértice real de un cono completo. G. Van Riet en su artículo *Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne* (Rev.

Phil. de Louv., 55 (1957), pp. 58-92) señala otra divergencia como esencial: en la relación conciencia— ser, pues para Husserl ser es *lo otro* que la conciencia.

Intimamente relacionada con su interpretación de la fenomenología como idealismo irreal-metódico está la de la *intersubjetividad* que nos presenta el autor. Según éste se da en Husserl una superación del *solipsismo* (pp. 171 ss; en sentido diverso cfr. J. ROIG GIRONELLA, *Dudas acerca de la noción de "subjetividad trascendental"*, Giorn. de Met., 13 (1958), p. 435; cfr. también la crítica de A. Brunner en *La personne incarnée*, Beauchesne, París, 1947, pp. 70 ss.), aunque confiesa que no ve cómo sea posible sin renunciar a la actitud trascendental. Además, según Fragata, el *nosotros trascendental* no es un espíritu supra-individual sino la comunidad de egos trascendentales (pp. 177 ss.).

3) Luego de haber determinado a la fenomenología como método de evidenciación y descripción, y como filosofía, Fragata nos ofrece su juicio crítico de la fenomenología como fundamento de la filosofía, a la luz de las mismas exigencias husserlianas estudiadas anteriormente: carácter *a priori*, ausencia de presupuestos. evidencia (conciencia de intuición).

Husserl es criticado tanto en su supuesto de la *posibilidad* de la filosofía como ciencia rigurosa y única, como en su mismo *radicalismo*, que no sería absolutamente *radical*. Dejando de lado las interesantes consideraciones del autor sobre el primer punto (cfr. lo que decimos luego a propósito del libro de O. Martin, *Metaphysics and Ideology*) nos ceñiremos a algunos aspectos del segundo.

La falla fundamental de *radicalismo* de Husserl está en haber soslayado el "enigma de la trascendencia", el problema de la existencia, para quedarse sólo con el de la *significación*, no de la existencia sino de *lo que existe* (según dice Q. LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1955, p. 409), aunque es mejor poner esta última palabra entre paréntesis, pues hablar de existencia o posibilidad de existencia, ya sería, como dice Fragata, sacar a Husserl del plano trascendental (*irreal*).

Eso mismo nos muestra otra falta de radicalismo: significación, sentido, son conceptos relativos; implican lo significado, no sólo en cuanto significado, sino en sí. Aquí se nos plantea el problema de los datos materiales como previamente dados y su explicación radical. Si Husserl admite que aquéllos están implicados en el sentido noemático porque sin ellos no sería posible determinar este sentido: ¿por qué no admite que el objeto exterior está *implicado* en la explicación de esos mismos datos?

También del lado del sujeto y de la objetividad trascendentales descubre Fragata faltas de radicalismo; v. gr. porque esta última no tiene suficiente garantía de absoluta en la intersubjetividad trascendental.

El autor concluye subrayando la perennidad del método fenomenológico, al mismo tiempo que defiende el abandono de la actitud trascendental. Claro que se refiere a lo típicamente husserliano de ésta: a la suspensión, puesta entre paréntesis, de la existencia. Con todo estimamos que otro aspecto, quizá más perennemente husserliano, de la reducción fenomenológica, debe ser mantenido: aquello que nos permite encontrar la *subjetividad pura*, sin el presupuesto de un mundo ya

constituido y del yo sustancia de Descartes. Reducción que, como se comprende, no se aparta del realismo moderado y del ámbito de la existencia.

Nuestros breves comentarios dan sólo una idea de la riqueza del estudio de Fragata. Esta todavía se acrecienta teniendo en cuenta el óptimo instrumento de trabajo que nos ofrece su bibliografía de las obras publicadas de Husserl, y sus traducciones, así como de trabajos sobre Husserl (no enumerados, sin embargo, el importante artículo de Thévenaz al que hemos ya aludido). Es, por tanto, una contribución valiosa para la comprensión del pensamiento husserliano, que honra a la literatura filosófica portuguesa.

J. C. Scannone, S.I.

VLADIMIR SOLOWIEW, *Die Geistlichen Grundlagen des Lebens*. (178 págs.). Wewel, Freiburg, 1957.

*Erkenntnislehre, Aesthetik, Philosophie der Liebe*. (447 págs.). Wewel, Freiburg, 1953.

La Rusia actual nos ha hecho olvidar aquella otra Rusia que —¿quién sabe?— sólo dormita bajo formas opuestas: "Ser verdaderamente ruso significa: buscar la reconciliación definitiva de las contradicciones europeas; mostrar una salida a la melancolía de Europa en nuestra alma rusa, omni-humana y unificadora; acoger en ella todos nuestros hermanos; y, finalmente, pronunciar una palabra definitiva de la gran armonía universal, de la concordia fraternal de todos los pueblos según la ley del evangelio de Cristo".

Estas palabras de Dostoievsky, pronunciadas en su famoso sermón sobre Pushkin, expresan el pensamiento de toda una generación de filósofos y teólogos rusos cuya cumbre genial fué Vladimir Soloviev (cfr. B. Schultze, *Der Russische Messianismus*, *Stimmen der Zeit*, 162 (1957/58), pp. 414-143).

Soloviev es el filósofo de la gran reconciliación de todo el universo en el Hombre-dios cuya posibilidad, ejemplo y redención reside en el Dios-hombre: Cristo. Es la filosofía de la omni-unidad, de la unidad universal, (no unicidad panteísta) (cfr. v. SZYLARSKY, *Solowievs Philosophie der All-Einheit*, Kaunusverlag, Bonn, 1932).

En los dos libros que nos presenta la editorial Wewel se nos revela este pensamiento.

Szylarsky (cfr. *Der Russische Origenes*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, IV (1950), pp. 587-599) distingue tres periodos en la actividad filosófica de Soloviev: el período teosófico: 1874-1881; el período teocrático: 1883-1889; y el período apocalíptico: 1897-1900.

La obra, *Bases Espirituales de la Vida*, proviene del principio del segundo período. Fué escrita justamente en aquel tiempo (1881-1884) en que Soloviev pasa de su postura confesional ortodoxa a la eclesial-universal.

El hombre experimenta que su vida mortal es imperfecta y que pide un mejoramiento. Para poder mejorarse necesita de un apoyo que se encuentra fuera de él mismo. El creyente lo encuentra en la religión. Es tarea de la religión llevarnos

a la perfecta subordinación a Dios por la oración (cap. 1), a la solidaridad de todos los hombres por el sacrificio y la limosna (cap. 2), y al dominio de los impulsos sensuales por el ayuno (cap. 3).

Pero el hombre vive en el mundo. El sentido del mundo es la paz y la concordia: la armonía. La plena verdad del universo consiste pues, en la unidad (pp. 71-73). Es imposible, sin embargo, que esta unidad sólo exista en una idea abstracta. Ella es la fuerza viva y personal de Dios la que se nos manifiesta en el Dios-hombre: Cristo (pp. 75-78).

En la persona de Cristo se llevó a cabo la unión del principio humano y del natural con la divinidad (pp. 93-95). Pero Cristo no es meramente un personaje histórico. Vive en el presente. La Iglesia es la realidad actual de Cristo y de su vida (pp. 106-133). En ella se realiza colectivamente la unión del universo y de la humanidad con Dios (pp. 133-150).

Aquí está el pensamiento fundamental de Soloviev que originara sus ideas sobre la teocracia —la realización libre del reino de Dios—, y sobre la Iglesia Universal (cfr. SOLOWIEW, *Russland und die Universale Kirche*, Deutsche Gesamtausgabe, Bd. II, Erich Wewel Verlag; VISSCHER H. de, *Vladimir Soloviev et l'Eglise Universelle*, Nouvelle Revue Théologique, 85 (1953), 33-47; GOESSMANN P., *Der Kirchenbegriff bei Wl. Solowiev*, Wuerzburg, Rita-Verlag, 1936; STREMOUKHOV D., *Vladimir Soloviev et son Oeuvre Méssianique*, Les Belles Lettres, Paris, 1938).

En los últimos años de su vida, correspondientes al tercer período, Soloviev proyectó una exposición total de sus ideas filosóficas acerca de los tres aspectos de la realidad: lo bueno, lo verdadero, lo bello. Desarrolló la ética (lo bueno) en su obra *La justificación del bien* (cfr. SOLOWIEW Wl., *Die Rechtfertigung des Guten*, Deutsche Gesamtausgabe Bd. V, Erich Wewel Verlag, Freiburg/Breisgau). En el tomo VII —el primer volumen aparecido de las Obras Completas— se encuentran los tres capítulos de la filosofía teórica, (lo verdadero), acabados antes de su muerte, dos importantes trabajos sobre estética (lo bello), y su filosofía del amor.

La teoría del conocimiento y la metafísica, expuesta en la *filosofía teórica* plantea problemas serios. Dejándose influir por el empirismo inglés, en el cual descubre un contenido relativo de verdad, se inclina a aceptar sólo aquellas afirmaciones que son fenómenos inmediatos de la conciencia.

No se profesa, ciertamente, partidario de este sistema psicológico, pero reconoce que de allí ha de partir la filosofía. Entre los hechos innegables de la conciencia no se encuentra la sustancia, opina Soloviev. Niega así la sustancialidad del alma humana. ¿Cómo se puede coordinar con esta conclusión su filosofía de la unidad universal? ¿No cae de este modo en un panteísmo?

La *Filosofía Teórica* es así un fragmento problemático. Insuficiente para poder admitir un cambio radical en el pensamiento de Soloviev, puede ser, sin embargo, un primer indicio de un desarrollo insospechado.

El hombre puede subordinarse libremente al plan salvífico de Dios. Se hace así colaborador de Dios. Esta colaboración abarca también la creación artística. El artista descubre en su obra la armonía del universo y la belleza de su imagen futura. En la *Belleza es la Manifestación de la Unidad Universal*, se hallan reunidos

sus dos trabajos sobre estética: *La Belleza de la Naturaleza* y *El Sentido General del Arte* (Cfr. GANCIOFF L., *L'Estética di Wladimir Soloviev*, Sophia (1935), pp. 420-432).

El arte de los artes es, sin embargo, el amor (S. Bernardo). Cuando Soloviev habla del *Significado del Amor de los Sexos*, está lejos de pensar en las relaciones fisiológicas. La naturaleza humana está desunida. Símbolo de esta desunión es la separación de los sexos. El amor, purificado de todo elemento sensual, es la gran virtud unificadora. K. Pflieger (cfr. *Wort und Wahrheit*, 11 (1953), 776-777) estima que la filosofía del amor de Soloviev es "una resurrección genial del eros platónico y a mismo tiempo su superación cristiana" (cfr. también PFLIEGER, K., *Das Wesen der Liebe nach der neurrussischen Gnosis*, Theologie der Zeit (1937) pp. 24-36; WARNACH Viktor, *Agape*, Patmos Verlag, Duesseldorf, 1951 esp. IIa. parte: *La Esencia del Agape* pp. 181 y ss.).

Soloviev fué un pensador profundo. Pero la publicación de sus obras completas tiene aún otro significado. Aquel pensador ruso, puente entre Rusia y el occidente (cfr. MUCKERMANN Fr., *Wladimir Solowiew: Zur Begegnung zwischen Russland und Abendland*, Otto Walter Verlag, Olten, 1945), entre la Iglesia ortodoxa rusa y la Iglesia Católica (cfr. SCHULZE Bernhard, *Russische Denker*, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum, Wien, Herder, 1950), proscripto hoy día en la Rusia soviética, había dicho en el prólogo a *Rusia y la Iglesia Universal*: "He venido a decir este amén de parte de los eslavos del este, en el nombre de cien millones de cristianos rusos, firmemente convencido de que no me desmentirán. Vuestra consigna, o pueblos del Verbo, es la teocracia libre y universal, la solidaridad verdadera de todos los pueblos y todas las clases sociales, el cristianismo hecho realidad viva en la vida social y en la política cristianizada. Esta consigna significa la libertad para los oprimidos, el amparo para los débiles. Esta consigna significa la justicia social y la buena paz cristiana. ¡O Cristo, llaveriza, ábreles! ¡Que las puertas de la historia universal sean para ellos y para el mundo entero las puertas del reino de Dios!"

¿Se ha equivocado Soloviev? ¿Acaso la tiranía roja no ha desmentido estas palabras con su odio destructor? Aún no podemos dar la respuesta.

Sería de desear que alguna editorial de habla castellana se decidiera a una publicación de las obras (o por lo menos de una antología) de las obras de Soloviev. La ampliación de los horizontes culturales significa ciertamente un acercamiento de los pueblos (tan urgente hoy día), pero abre también a veces nuevas posibilidades a la perfección personal.

O. Begus S.I.

TONI WOLFF, *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*. (334 págs.). Rhein, Zürich, 1959.

La obra presenta las ideas fundamentales de Jung, y abre un camino para comprender la problemática humana en la situación contemporánea. La autora era colaboradora de Jung, y directora del Club Psicológico de Zürich. A base de la riqueza de su experiencia, y de la convivencia con todo el desarrollo de la psicología de los complejos, puede dar una interpretación fiel al trabajo del maestro.

La obra entonces es una introducción a la *psicología de los complejos*. A través de los temas tratados se transparenta toda la especialidad jungiana. La *metodología* establece los rasgos principales de la psicología jungiana, que se distingue del psicologismo. El estudio de la *estructura* de la totalidad psíquica ya presenta todo el material y la problemática; psicología de lo conciente (actitud, función, diferenciación), psicología de lo inconciente, el proceso de la individuación. La noción de la *energía* psíquica es la expresión de relaciones dinámicas según intensidad y tensión. El *sentido cultural* de la psicología de los complejos consiste en la comprobación de las fuentes de los sucesos psíquicos y en la aclaración de toda la realidad psíquica humana. De esta manera la psicología apunta a una visión de la vida, sin afirmar nada acerca de lo metafísico, de lo transcendente.

En la temática particular merece la atención la *interpretación de los sueños*. En este capítulo aparecen con mucha claridad los principios más básicos, explicados a la luz de la experiencia concreta, para descubrir el mensaje (existencial y transcendente desde el punto de vista actual del individuo) de este lenguaje simbólico de lo inconciente. El estudio sobre la *individuación de la mujer y la estructura de su psijé* aborda problemas de actualidad. La indicación del *simbolismo tántrico en Goethe* es una descripción poética del tema. El último capítulo hace una interpretación y valuación psicológica del *cristianismo*.

La obra presta buena ayuda a los que practican la psicología analítica, y a la vez da una orientación para los interesados que se inician en ella. Los ejemplos y la claridad del estilo siempre ponen de manifiesto las características de la psicología analítica.

A continuación voy a indicar solamente algunas ideas de la psicología jungiana, para mostrar su transcendencia.

1. La psicología de los complejos no pretende sacar juicios teológicos o filosóficos, sino descubrir la *realidad psíquica* (p. 58). Su objeto es la experiencia de "esse in anima", la apariencia de lo psíquico. Sacar afirmaciones acerca de verdades teológicas o filosóficas ya está fuera del método psicológico, y es problema de una teoría del conocimiento. Entonces no podemos decir que la psicología analítica es un psicologismo. Justamente por esta razón los psicólogos distinguen siempre lo psíquico (empiría) de lo transcendente (para el filósofo tal vez implicado en la empiría); y cuando hacen un análisis o sacan principios no quieren explicitar más que un conocimiento psicológico (crítico y constructivo). Esta es la posición jungiana, como ella se presenta en esta obra, y especialmente en el capítulo acerca del método. Es evidente que *el teólogo* puede afirmar la realidad teológica; y tiene que hacerlo con precisión, cuando el psicólogo afirma algo sobre el mismo material, en cuanto reflejado en el psiquismo del hombre (cfr. A. BRUNNER, *Theologie oder Tiefenpsychologie?*, *Stimmen der Zeit*, 152, 1953, p. 401). Para *el filósofo* la actitud epistemológica de Jung se parece al positivismo kantiano (también de hecho encontramos citas de Kant en la obra). Superando esta dificultad, el filósofo puede sacar conclusiones antropológicas a base de los datos psicológicos.

2. La *religión* se manifiesta en la empiría psíquica como la tendencia más originaria, la condición *sine qua non* de la conciencia humana. El verdadero símbolo

religioso no es reemplazable por ningún otro, porque lo religioso es una forma específica del simbolismo, y la energía psíquica se reviste de él (p. 212). Las verdades religiosas tienen un *valor simbólico*, son resultados de la actividad creadora (racional e irracional) de la *psijé*. En la naturaleza humana, lo religioso está como un arquetipo, es decir como condensación de experiencias originarias. La psicología analítica descubre en el alma la *imagen de Dios*. Para interpretar este descubrimiento en el plano filosófico (o teológico) antropológico, es preciso superar las dificultades epistemológicas de Jung (cfr. I. A. CARUSO, *Bios, Psyche, Person*, Alber, Freiburg, 1957, p. 377...). La experiencia religiosa aparece también en el análisis existencial (Frankl) y en el análisis del destino (Szondi). La etnología actual (Koppers) y la filosofía de la contingencia (P. Wust) igualmente describen al hombre como existencia religiosa.

3. La religión originariamente abarca a *toda la personalidad humana*. Durante la historia, las diferentes religiones perdieron su vivencia en cuanto no respondieron a la exigencia de la naturaleza originaria del hombre. Desde el punto de vista de la psicología analítica, el cristianismo, para recobrar su vivencia, tiene que atraer a toda la personalidad (cfr. el último capítulo de la obra, especialmente sus sugerencias útiles para la pastoral). El hombre de hoy quiere alcanzar la experiencia originaria del alma propia. Por esta razón, para él, la *comunicación personal* es el medio de descubrir la realidad existencial de lo religioso (cfr. J. GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*. Tiefenpsychologie und Seelsorge, Herder, Freiburg, 1954).

De todo esto aparece claramente que la psicología profunda tiene una misión particular para el hombre de los tiempos nuevos. Sus resultados no solamente ofrecen una terapia (que finalmente tiene que orientarse hacia la logoterapia), sino también ayudan a construir una antropología más completa, insinuando la posibilidad de la antropología teológica.

J. Kovács, S. I.

JOSEPH GÉRAUD, *Itinéraire Médico-Psychologique de la Vocation*. (94 págs.). Mappus, Le Puy-Paris, 1959.

Géraud, doctor en medicina y teología, no pretende presentar un tratado sino que simplemente un *memorial* (calificativo usado por R. CARPENTIER, en Rev. Comm. Relig. 31 (1959), pp. 76-80, en donde comenta y recomienda esta obra).

El autor busca dar una orientación a los directores espirituales de seminarios (maestros de novicios) y maestras de novicias, en el campo de las ciencias modernas. Su interés es dar una *escala de valores* (p. 10).

Sería una falta de prudencia, por un lado, el despreciar o no tener en cuenta los aportes científicos actuales y, por otro lado, sería también una falta de *jerarquía de valores* el dejar la decisión de una vocación en mano de los especialistas. La actitud que le corresponde, al director espiritual o maestra de novicias, ante las ciencias, es la *actitud de acogida*, pero siempre teniendo en cuenta que es a ellos —directores espirituales— que les toca *leer* y decidir sobre la vocación (pp. 23-24).

¿Qué notas hay que tener ante la vista para un discernimiento de vocación? Géraud enumera cinco puntos que hay que examinar y los recorre rápidamente: cuerpo, sensibilidad, inteligencia, voluntad, y vida sobrenatural. Previamente a esto el autor hace unas precisiones con respecto a los especialistas que pueden contribuir al discernimiento de una vocación. Precisiones en que sobre todo se tiene en cuenta la vida sobrenatural.

En la segunda parte del libro declara con más detalle algunos puntos de su primera parte. Son notas complementarias al texto que recalcan, con preferencia, el aspecto teológico de la realidad que escapa a los especialistas (médico, psicólogo y caracteriólogo).

Son de especial interés las notas acerca del Sacramento de la Penitencia en su papel de *medicina* y de *nuevo bautismo*.

El autor se ha preocupado de confirmar sus afirmaciones con textos pontificios, recurriendo con frecuencia a S. Tomás; pero nos parece que descuida los datos bibliográficos sobre el aspecto psicológico del discernimiento de la vocación. Esta deficiencia se puede suplir consultando la reciente bibliografía —sobre este aspecto psicológico— publicada en Supplément de la Vie Spirit. 49 (1959), pp. 177-182.

J. André, S. J.

INICIACIÓN TEOLÓGICA, II. *Teología Moral*. (946 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

La fundamentación teológica de las normas del bien obrar cristiano es la meta final a la cual tiende la presente obra. No es un *manual* de Moral donde el incipiente pueda encontrar un caudal de nociones bien clasificadas y fácil de recordar, sino un estudio sistemático y profundo para llegar a un sentido más pleno de las verdades ya conocidas en el campo de la moral.

Un estudio pedagógico-práctico de la Moral ha llevado, quizá, a presentar la moral cristiana como un conjunto de leyes y normas preceptivas desprovistas de verdadero fundamento. La voluntad de Dios que es necesario cumplir se expresa en una ley, las virtudes se practican obedeciendo los preceptos, los fieles y santos son los justos, Dios es un juez soberano, premios y castigos se distribuyen en el curso de un juicio inapelable. Se ha olvidado muchas veces hacer llegar hasta el fiel los fundamentos profundos de la moral cristiana, que tiene su unidad y espíritu en el amor. "Amarás al Señor, tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos depende toda la ley y los profetas". (Mt. 22, 37-40). Claramente aparece que del amor se derivarán las expresiones concretas de las demás prescripciones, y que tendrán en el amor su verdadero sentido. En estos últimos tiempos varios han sido los conatos que se han realizado en orden a presentar una teología moral más fundamentada en sus principios. Uno de estos esfuerzos es la presente obra, llevada a cabo por un grupo de autores franceses que reproducen para nuestra época la concepción de Sto. Tomás en la I-II y en la II-III de la *Suma Teológica*. El capítulo final nos da una idea de esta concepción: *La perfección cristiana*. El

esquema es claro. La finalidad última, supuesta en toda acción, y las condiciones por las que la acción humana se ordena a su bienaventuranza, fundan nuestra moral: moral del bien y de la rectitud, y no, moral de la obligación. La vida perfecta no es un algo distinto de la vida moral, sino que es esta misma vida regida por la caridad, que es el principio formal primero de toda vida moral. Aquella, según Sto. Tomás, está centrada en el fin último del hombre, que es la perfección; es a saber, el pleno florecimiento de la naturaleza humana, realizada por su unión con Dios, que es exactamente su asimilación a la misma perfección divina. En esta perspectiva, la vida moral aparece como el camino progresivo del hombre hacia ese término último, cuya felicidad final será la perfección.

Cada tema que se desarrolla en la presente obra, está coronado con una síntesis bibliográfica que permite avanzar en el estudio del mismo. La misma obra termina con tres índices: escriturístico, onomástico y analítico de suma utilidad.

Nos complacemos en citar otras obras morales que han intentado realizar una síntesis moral sobre el fundamento de una teología de la caridad. Por ejemplo. *La primacía de la caridad en teología moral*, de G. GILLEMÁN (Desclée, Bilbao, 1957): se propone investigar teológicamente una manera de aplicar, a toda la formulación de la moral, el principio universal de la Teología de Sto. Tomás, *Caritas forma omnium virtutum*; por consiguiente, establecer los principios de un método que reconozca explícitamente a la caridad, en la formulación de la teología moral, la misma función vital que ejerce en la realidad de la vida cristiana y en la revelación de Cristo.

Otro ejemplo es el de B. HÄRING, *La loi du Christ*, 2 vol. (Desclée, Paris, 1956 y 1957): trata de transformar la ley moral en una fuerza vital. Relaciona la teología, la Escritura y la fenomenología con las tradicionales normas morales. Hay que reconocer que la obra de Häring es de gran importancia para la predicación de la moral cristiana. El espíritu de la enseñanza de Cristo, y la grægia del amor, se descubren en toda la obra. Véase el comentario de J. FUCHS, *Greg.* 36 (1955) p. 530-534 y el de LABOURDETTE, *Rev. Thom.* 56 (1956), pp. 531 ss.

H. Salvo, S. I.

J. C. FORD, G. KELLY, *Contemporary Moral Theology*, Vol. I. (368 págs.). Newman Press, Westminster, Maryland, 1958.

El impulso notable alcanzado por las Ciencias Médicas y Sociológicas en el último cuarto de siglo, han obligado a un replanteo y a una revisión profunda del campo de la Teología Moral. A la vez que surgen nuevos problemas cuyo estudio y solución constituyen su *avance*, se realizan distintos y variados enfoques sobre temas ya antiguos. Ambos caminos constituyen el ámbito de lo que bien podría llamarse *Teología Moral Contemporánea*.

Los autores, conocidos por el equilibrio y serenidad de sus juicios, por el respeto del contrincante en la disputa y por la seguridad y firmeza de sus doctrinas, características que se revelan con claridad a través de la seria labor realizada durante más de una década (1941-1953) al frente de la sección moral de *Theolo-*

*gical Studies*, presentan en este primer volumen de *Contemporary Moral Theology*, una serie de temas que giran principalmente alrededor del problema de la responsabilidad y libertad de la persona humana, y de la existencia de un orden moral objetivo.

Para la confección de esta obra, Ford y Kelly retornan a los temas tratados con anterioridad en *Notes on Moral Theology*. Con todo la obra no se reduce a una mera selección de algunos de éstos, considerados de interés. La publicación requirió, en cada punto tratado, una reorganización y ampliación hacia nuevos horizontes. En su planteo, los autores asimilan por una parte lo destacado de la literatura teológica contemporánea; y, por la otra, lo acrecientan con un aporte opinativo personal.

Los primeros capítulos, cuya presentación completa nos entrega con acierto E. Hamei en *Sc. Ecc.* 11 (1959), pp. 131-133, tratan de la Iglesia y la ley moral, el valor doctrinal e interpretación de las enseñanzas pontificias, y del valor de la enseñanza episcopal.

Dos capítulos sobre *Etica de Situación* enfocan en forma concisa y clara la posición de la Iglesia ante tales corrientes situacionistas, en defensa de la existencia de un orden moral objetivo.

El capítulo sobre *ocasiones del pecado* puede ampliarse en el trabajo reciente de M. Pflieger, *La ocasión próxima y los pecados contra el sexto mandamiento* (cfr. *Orbis Cath.*, 7 (1959), pp. 1-29).

En la última parte se refiere la obra al problema *de la libertad y de la responsabilidad del hombre normal*; problema que, ante los aportes recientes de la Psicología de profundidad, ha sido tratado con particular interés en estos últimos tiempos (Imputabilidad y motivación inconsciente, Libertad e imputabilidad bajo el stress, aspectos jurídicos de la imputabilidad subjetiva, Alcoholismo e imputabilidad subjetiva, y finalmente Psiquiatría y Catolicismo).

A través del recorrido, brilla con claridad la tesis que defiende dicha libertad y responsabilidad en la persona humana, quien se torna de esta manera capaz de rechazar o de aceptar con sus debidas consecuencias un orden moral objetivo que le dicta su conciencia esclarecida por la fe y formada en las enseñanzas de la Iglesia.

En síntesis, una obra de seriedad, de acertada y agradable presentación, con lectura facilitada por el uso de un nuevo tipo moderno y cuyo índice de temas y autores constituye un instrumento utilísimo de trabajo.

La extensa y completa bibliografía, ilustrará al que pretenda una profundización de los temas tratados.

Por todo esto, creemos que la obra ha de constituir un importante aporte para todos aquellos que se interesen por la Moral.

Mariano N. Castex, S. I.

ROBERTO ZAVALLÓN, *Educación y personalidad*. (205 págs.). Razón y Fe, Madrid, 1958.

Este libro, según el crítico de *Journal de Psychologie* (1957), p. 116, aparece como una contribución a las controversias sobre los métodos modernos desde el

ángulo católico. Está respaldado por la seriedad de estudios del P. Zavalloni: formado en el rigor científico de Lovaina, junto a M. Van Steenberghe, se especializó luego en Chicago con C. Rogers, pasando finalmente al lado de Gemelli.

Toma el total de la personalidad —concepción olistica— considerando fenomenológicamente las distintas actividades del hombre, o “funciones” según Stumpf. Partiendo de esta base, de la vista de conjunto de la personalidad como una, recalca la importancia de la *integración*; “función”, llamémosla así, que desde un tiempo a esta parte no deja ningún lugar a duda sobre su importancia (cfr. por ejemplo *On being a real person* de H. E. Fosdick).

Basándose en estudios personales y en los últimos trabajos de R. R. Blake, G. V. Ramsey y G. S. Klein sobre la *percepción*, destaca el papel que ésta tiene en el desarrollo equilibrado de la personalidad. Puesto que “la percepción misma es para mí la realidad” (p. 45, donde remite a D. Snygg, A. Combs y a R. Rogers) el educador debe esforzarse por penetrar y *ver* lo que el educando ve.

Lo más importante de la educación no será la diagnosis del educando, sino el conseguir el desarrollo de la capacidad de *autodeterminación* en conformidad con los valores morales y sociales; en otras palabras “la función esencial de la educación es la de formar en el alumno el hábito constante de *elección preferencial del bien*” (p. 66).

Y esto depende de una *actitud* (p. 67) de toda la persona humana. Actitud de elección preferencial que, a nuestro parecer, es el fruto de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, aunque Lindworsky diga que el fin de las meditaciones es el de fundir un ideal de vida (cfr. *El poder de la voluntad*). En realidad, el ideal de vida ya se supone en la persona que entra en Ejercicios; lo que se pretende, mediante los Ejercicios, es que ese ideal se *encarne* en todas las profundidades del ser del ejercitante; o, hablando en términos más psicológicos, que el ideal se integre en todas las funciones de la vida psíquica.

El autor objeta y retoca la *motivación de la voluntad* de Lindworsky. En efecto, hay que conceder que Lindworsky habla más bien como psicólogo que como pedagogo en este tema (cfr. *Antoniano* 30 (1955), pp. 534-535).

Zavalloni analiza las condiciones del educador, y pone como prototipo a S. Francisco por su amabilidad y comprensión.

Lo importante de esta obra es la confirmación científico-experimental del papel del diálogo *empático* con el educando, de la *comprensión*, de la *aceptación* y finalmente de la *autointuición* (self-insight) por parte del educando, como determinante primordial de su propio comportamiento.

J. P. André, S. J.

PAUL REMY OLIGER, *Les évêques réguliers*. (221 págs.). Desclée, Bruges, 1958.

El c. 626 § 1 del Código de Derecho Canónico establece que sin autorización de la Sede Apostólica no puede un religioso ser promovido a dignidades, oficios o beneficios que no puedan armonizarse con su estado.

Cuáles sean las dignidades eclesiásticas incompatibles con el estado religioso,

no claramente consta. Comúnmente enseñan los autores que las dignidades y oficios eclesiásticos son, por regla general, ajenos a la vida religiosa y propios del clero secular. Los religiosos, en sus orígenes, se dedicaban a procurar su propia salvación. Pero, paulatinamente, también los religiosos fueron empleados para la acción pastoral, mitigando cada vez más las normas canónicas. SIROS, *Enchiridion iuris canonici*, § 73. Actualmente el Código de Derecho Canónico no excluye absolutamente toda dignidad, sino aquellas que son incompatibles con el estado religioso, y previa autorización de la Santa Sede. En determinar en concreto esas dignidades, difieren los autores. Para algunos el Sumo Pontificado, el Cardenalato, el Episcopado, la Legación Apostólica, el Vicariato y Prefectura Apostólica y, el Superiorato Eclesiástico en las Misiones *sui iuris*, no son incompatibles con la vida religiosa: GOYENECHÉ, *De religiosis*, n.º 88, b. etc. Para otros, toda dignidad eclesiástica reviste cierta incompatibilidad para el estado religioso. Así afirma Maroto: “Los religiosos parecen ser inhábiles, no sólo para aquellos oficios que se enumeran en el c. 626, sino también para todo aquello que lleva consigo dignidad, jurisdicción, imputación jurídica fuera de su religión”, Apolinaris (1931), p. 253.

Bajo el punto de vista teológico, Sto. Tomás resuelve el problema de la siguiente manera: el religioso elevado a la dignidad eclesiástica *substancialmente* permanece religioso, y está obligado a los votos, al igual que los otros religiosos. Estas son sus palabras: “Sic ergo dicendum est quod si qua sunt in regularibus observantiis quae non impediunt officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia huiusmodi, ad haec remanet religiosus factus episcopus obligatus, per consequens ad portandum habitum suae religionis, qui est huius obligationis signum. Si qua vero sunt in observantiis regularibus quae officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium et aliquae abstinentiae etc.... ad huiusmodi observanda non tenentur. II, II, q. 185, a. 8. ¿Por qué? Porque la disposición del religioso a conseguir la perfección no repugna con el estado de perfección adquirida; y al contrario, en cuanto dice a la *perfección*, hay mayor confirmación (ibid.).

Respecto al episcopado, el Código de Derecho Canónico legisla actualmente la posición jurídica con relación a su estado de religioso (cc. 627-629), considerándolo verdaderamente religioso, y particularizando su situación de obispo con sus obligaciones de religioso. Esta legislación es el fruto de una larga experiencia y jurisprudencia, perfeccionada a través de los siglos en la Iglesia. El P. Remy Oligier nos presenta en su obra la trayectoria de esa evolución jurídica. Analiza, según su misma expresión, las soluciones presentadas por el derecho canónico a cuestiones conexas: la actitud del derecho canónico en cuanto a los principios mismos del acceso de los monjes al episcopado; las formalidades que se han de seguir en su promoción; y los elementos del estado jurídico de los obispos monjes.

No se limita el autor a presentar de una manera fría y escueta las leyes emanadas de sus fuentes: decretales, concilios; sino también hace sentir la repercusión en la vida práctica. Describe lo que en la realidad ocurría tomando datos de la biografía de algunos obispos-monjes, de las costumbres, de las fuentes literarias de la época. En dos grandes partes está dividido el trabajo. El nacimiento de las órdenes mendicantes es el punto divisorio entre una parte y la otra, que por otra

parte coincide con los comienzos del Derecho canónico clásico. En la primera parte estudia los Obispos monjes del antiguo derecho; y en la segunda, los Obispos regulares del derecho clásico. Llega su estudio al año 1450. Posteriormente a esta fecha la condición jurídica de los obispos regulares, en cuanto a su legislación, no ha variado lo más mínimo; ningún aporte nuevo se ha presentado durante estos tres últimos siglos. Este silencio del progreso doctrinal ha sido suplido por la síntesis cada vez más precisa que concilia mejor las exigencias de la vida religiosa con los deberes de la carga episcopal. Durante todo el transcurso de la obra el lector llega al mismo ambiente de donde surgen las distintas leyes y normas jurídicas conociendo, las ideas predominantes acerca del episcopado en cada una de las épocas, la vida pastoral, y la misma vida religiosa.

H. Salvo, S. I.

HERMENEGILDUS LIO, *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris?* (237 págs.). Desclée, Roma, 1957.

Su Santidad León XIII, en su Encíclica *Rerum Novarum*, establece un principio de moral, regulador de la distribución de bienes propios a los necesitados: "Lícito es que el hombre posea algo como propio. Es además para la vida humana necesario... Pero, satisfecha la necesidad y el decoro, deber nuestro es, de lo que sobra, socorrer a los necesitados. No son éstos, excepto en casos de necesidad, deberes de justicia, sino de caridad cristiana, a la cual no tienen derecho de contradecir las leyes" (AAS, XXIII, pp. 641 ss.). Estas palabras de S. Santidad nos dan un principio: la obligación de socorrer a los necesitados. Y, además, una especificación de ese principio: por razón de justicia, cuando la necesidad es extrema; y por razón de caridad, en otras necesidades. La modalidad de esa especificación no la explican lo mismo todos los autores. Existe un precepto, socorrer al necesitado, pero ¿cuál es su naturaleza? Esa obligación ¿puede pertenecer a la justicia y no sólo a la misericordia? Se trata de auxilio, no en sentido espiritual; ni de pobres, en sentido metafórico; sino del auxilio que se presta a los pobres con bienes materiales para socorrer sus necesidades económicas. El P. Lio presenta un estudio histórico doctrinal, donde analiza tres textos agustinianos bajo tres puntos de vista que son: estudiar los textos de San Agustín en el texto y contexto del mismo, o sea, en su fuente; luego, en el Maestro de las Sentencias; y, por último, en los comentaristas del Maestro.

Respecto a cada uno de los textos, las conclusiones a las cuales llega son fruto de un intenso trabajo de investigación. Primer texto: *Iustitia est in subveniendis miseris*. Llega a la conclusión de que para S. Agustín, es un acto de justicia socorrer al necesitado. ¿Bajo qué aspecto socorrer al pobre es un acto de justicia? Para S. Agustín —según el autor— no hay distinción entre los diversos grados de pobreza y los distintos modos de socorrer. ¿Qué se entiende por justicia? Se trata de una justicia genérica, no distinta de la misericordia. En casos particulares, según otros textos del mismo santo, puede llegar a ser un acto de justicia estricta, diversa de la misericordia. Para probar esto último, analiza el autor el texto de S. Agustín

que dice: *Res alienae possidentur, cum superflua possidentur*, pág. 20, concluyendo que es ajeno lo *superfluo*. El segundo texto: *Est enim eleemosyna opus misericordiae*. Este texto no encierra ninguna contradicción con los textos anteriores, pues está en un contexto completamente penitencial, donde la limosna tiene un papel de satisfacción como pena de los pecados. Por esta razón, siempre se encuentra la limosna relacionada con la misericordia y no con la justicia. El tercer texto estudiado es el siguiente: *Quis dicat furem divitibus ut habeamus quid demus pauperibus*. En la explicación del presente texto se desea resolver una verdadera dificultad. La finalidad del texto es explicar que el robo es intrínsecamente malo, y que por consiguiente nunca es lícito ni siquiera para socorrer al necesitado. ¿Cómo puede relacionarse con la posibilidad, que a veces puede ser de justicia, diversa de la misericordia, de socorrer a los necesitados, de tal manera que lo superfluo es ajeno para el poseedor de lo superfluo? Esto no implica ninguna contradicción. No es lícito robar por la sencilla razón de que el rico tiene también el derecho de distribuir sus bienes sobrantes entre los pobres; y violar este derecho es violar la justicia. Por consiguiente, salvo el caso de extrema necesidad, no se puede quitar al rico lo superfluo, ya sea para sí, ya sea para socorrer a otros.

Cabe preguntar si la doctrina de San Agustín, expuesta por el P. Lio, concuerda con el principio enunciado por S. Santidad León XIII. Cuando se trata de extrema necesidad, y se refiere a lo superfluo, no hay dificultad en ambas doctrinas, pues tanto una como otra tratan de una verdadera justicia. Pero cuando se trata de una necesidad no extrema, admite el P. Lio que hay una verdadera dificultad, y promete resolverla en un próximo estudio.

H. Salvo, S. I.

CHARLES J. MC. FADDEN, *Ética y Medicina*. (437 págs.). Studium, Madrid, 1958.  
SANTIAGO NAVARRO, *Problemas médico-morales*. (510 págs.). Cculsa, Madrid, 1954.

Dos obras que nos plantean problemas de la misma índole, *relación de la moral con la medicina*, pero presentando cada uno de ellos un enfoque diverso. Mc. Fadden pone en manos de sus lectores como un libro de texto para alumnos universitarios y afines. El orden sistemático de su exposición, los interrogantes que dejan la puerta abierta a la discusión y los mismos problemas que trata, van delineando la formación que quiere dar a sus lectores. Actuando sin duda Mc. Fadden en un ambiente impregnado de materialismo puro se dedica, en su obra, a refutar de una manera más filosófica los argumentos esgrimidos contra las afirmaciones morales católicas. Sus pruebas directas también tienen esa impronta de probar con los argumentos derivados de una sana filosofía, sin olvidar, en determinadas circunstancias, acudir a la fuente del magisterio eclesiástico. Juzgamos de suma importancia su exposición, pues presenta al estudiante o profesional, no muy versado en la filosofía cristiana, la lógica de la argumentación de la teología moral católica y la base profunda de derecho natural. Una diáfana claridad hace que la obra pueda ser consultada con sumo provecho por cualquier persona no

muy versada ni en la técnica médica, ni en la ciencia teológico-moral. Su actitud es sincera, prudente y, dentro de los límites de su obra, definitiva en la exposición de la problemática. Hablando del trasplante de órgano vivo termina diciendo: "al presente esta materia está siendo ampliamente debatida entre los moralistas. El P. Francis Connell, de la Universidad Católica, ha manifestado en algunas ocasiones su simpatía por la licitud, así como el P. Gerald Kelly, S. J., y el P. Jhon McCarthy, del Colegio de Maynooth (Irlanda). Sin pretender meternos a resolver definitivamente una cuestión tan intrincada, afirmamos simplemente que, de momento al menos, nos negamos a admitir la validez de tales conclusiones. La razón, y varias afirmaciones del Papa, sostienen nuestro punto de vista" (pág. 289).

El P. Navarro hace resaltar, en su obra, al hombre en su realidad integral de hombre-persona, destinado a un fin sobrenatural. El hombre paciente no es una maraña de sentimentalismos que puede desenredarse de cualquier manera; es una persona que tiene que cumplir una finalidad ulterior y la maraña de su vida ha de ser desenredada con un fin, una orientación. "Ya es hora de concebir al paciente —afirma el Dr. Quiña González, Iatría, 140 (1959), pág. 6— como una unidad biopsico-social, y afirmar con Letamendi: *El cuerpo es un órgano; la vida una sola función*. El paciente no sólo es un cuerpo, sino el agregado de su experiencia existencial, de su vida afectiva, intelectual y espiritual"; y, especificamos nosotros, destinado a un fin sobrenatural. Después de un capítulo fundamental, sobre psique y soma, se recapitulan en cinco capítulos los problemas más prácticos: eugenesia; incursiones en el espíritu (hipnotismo, psico y narcoanálisis, psicocirugía, técnica convulsionante); moral conyugal (fecundación artificial, control de la natalidad, aborto, continencia periódica); anestésicos (anestesia, eutanasia, punción del corazon); problemas económicos (honorarios, dicotomía).

Trata los distintos problemas con conocimiento científico y moral; y si bien se inclina de ordinario a la sentencia más estricta, fundamenta muy bien sus soluciones, y refuta con altura las opiniones contrarias. El tema que trata con más profundidad es: *La fecundación artificial* en sus tres aspectos: médico, moral y jurídico.

\* \* \*

En ambas obras hemos notado la ausencia de un índice analítico que más facilitara la consulta de la obra en sus detalles. La *Etica y Medicina* carece de una adaptada bibliografía para una ulterior investigación en la materia.

H. Salvo, S. I.

MAURICE VILLAIN, *Introduction à l'oecumenisme*. (264 págs.). Casterman, Tournai, 1958.

Faltaba un manual sistematizado de ecumenismo, donde el teólogo, el pastor de almas y el laico con una suficiente cultura religiosa, pudiesen hallar, tratados con competencia, los principales problemas referentes a la unión de las Iglesias.

Villain ha llenado perfectamente esta laguna, con una obra que será clásica. El hecho de publicarla bajo la inminencia del próximo concilio ecuménico y los deseos de unidad expresados por su Santidad Juan XXIII, le aseguran por lo demás un gran éxito.

Una primera parte, nos entrega *las grandes etapas del movimiento ecuménico*, desde sus precursores en el siglo XIX hasta la organización y trabajo actual del Consejo Ecuménico. La segunda, trata de hacernos *conocer a nuestros hermanos cristianos* por dentro, en su liturgia, su relación con Dios y su vida comunitaria, a fin de expurgar una cantidad de prejuicios e ignorancias, que empañan nuestra estima mutua. Es grandemente simpática la carta de dos pastores protestantes, opinando sobre la Iglesia Católica. En cuanto al *acercamiento espiritual a la Ortodoxia* (pp. 113-126), pondré la opinión de un sacerdote católico, que se dedica al apostolado entre rusos separados: Muy objetivas y comprensivas las partes tocantes a la historia y a la liturgia del cisma oriental; la eclesiología en cambio, se basa demasiado en los "ortodoxos" modernos (v.gr. Bulgakoff), tenidos como liberales por los separados tradicionales, que abarcan la gran mayoría del pueblo "ortodoxo". En otras palabras: Villain conoce bien la "ortodoxia" impresa, pero no tan bien la "ortodoxia" real del pueblo. La parte tercera, la central de la obra, expone brevemente, pero con profundidad y sentimiento vívido, el *ecumenismo espiritual*: cada confesión cristiana debe profundizar más y más en el conocimiento, amor y servicio del Señor común; este caminar paralelo, estimulado por contactos espirituales y teológicos, madurará en la vuelta a la Iglesia Madre (pp. 152 ss.). Es de notar que la emulación espiritual ya está siendo practicada, inconscientemente quizás, por el Consejo Ecuménico. Para convencerse de esto, basta leer *Orbis Catholicus*, II-1 (1959), pp. 340-373. En la parte cuarta, Villain nos proporciona un esquema de cómo formar al obrero ecuménico, espiritual, teológica y pastoralmente. Hay también un pequeño plan de *teología ecuménica* y normas para dialogar entre confesiones diferentes (cfr. *Nouv. Rev. Theol.*, 91 (1959), p. 85, algunos reparos contra la excesiva crítica de la actitud católica, que parece demostrar Villain).

Nos parece sumamente laudable el afán del autor por colocar el problema sobre todo en el plano de la caridad, base y ambiente donde será posible un entendimiento doctrinal. Por eso diríamos que nos parece algo exagerado el temor por *el pietismo católico* frente al problema ecuménico, señalado por R. Rouquette en su por lo demás notable y positivo trabajo sobre la obra de Villain (*Etudes*, 300 (1959), pp. 251-260). Nos parece que hoy día no hace falta insistir sobre diferencias doctrinales, de todos bien conocidas, sino más bien crear a toda costa ese ambiente de amor y deseo de mutua comprensión, que facilitan ulteriores tratativas.

Como instrumento de trabajo la obra de Villain es excelente. Una nutrida *bibliografía*, un buen *índice* de nombres y otro de materias y lugares la valorizan como tal. La bibliografía orienta al lector en la prosecución del estudio con una selección de principales *documentos, libros y revistas* sobre el tema, dando alguna preferencia al idioma francés. Un pequeño *juicio crítico* sobre cada obra aumenta la utilidad práctica de la bibliografía.

R. Zuzek, S. I.

M. V. WOLFER, *The Prayer of Christ According to the Teaching of St. Thomas Aquinas*. (64 págs.). Cathol. Univ. of America, Washington, 1958.

Esta tesis que presentamos, *separata* de una *dissertatio ad lauream* en la Facultad Teológica de la Universidad Católica de América del Norte, trata de determinar el lugar que, como causa segunda y libre, le corresponde a la oración de Cristo en la ejecución de los planes de la Divina Providencia. La oración de nuestro Salvador, según Santo Tomás, sería un caso particular —por su poder y eficacia más universal— del oficio de la oración en general, dentro de los planes de la Divina Providencia.

Santo Tomás considera la oración de Cristo como lo más próximo a los infinitos méritos del sacrificio de la Cruz. Dios, desde toda la eternidad, ha decretado un sinnúmero de gracias que debían ser derramadas sobre los primeros apóstoles, sobre los discípulos y sobre nosotros, como en función de las oraciones de Cristo durante su vida mortal. El fundamento de este poder de la oración de nuestro Salvador sería, para el Doctor Angélico, su generación eterna del Padre; y, como razón de su infalible eficacia, su humilde sujeción al Padre. Esto último, o sea la perfecta conformidad de la voluntad humana con la divina, sería el factor más importante para que las oraciones sean oídas y satisfechas.

Mediante el tema de la oración de Cristo, que sería la función siempre actual de su supremo sacerdocio y mediación, Santo Tomás descubriría lo profundo de las relaciones de Cristo con su Padre, al mostrarnos a Cristo en oración, como Hijo natural de Dios, y al mismo tiempo obediente servidor. Santo Tomás no habría tratado expresamente este tema; pero, en su manera de insinuarlo, se puede admirar su dependencia de las fuentes de la revelación. Como en otros temas teológicos, el Santo Doctor se funda prevalentemente en la Sagrada Escritura y en la Tradición de los Padres, que significan para él mucho más que la pura especulación: aunque sea un gigante intelectual, reconoce humildemente que, en los asuntos de Dios, la facultad humana es frágil y deficiente.

El autor ofrece, en su *introducción*, el sumario de los cuatro primeros capítulos de su tesis. Publica íntegro el *capítulo quinto*, que trata de la eficacia de la oración de Cristo. Y termina con el sumario del *sexto* y último capítulo de su tesis. En el capítulo publicado, hay un buen aparato crítico de textos tomistas, tomados de todas sus obras. La *separata* termina con una *bibliografía* bastante satisfactoria.

BARTOLOMÉ XIBERTA, *El Yo de Jesucristo, un conflicto entre dos Cristologías* (172 págs.). Herder, Barcelona, 1954.

El hecho dogmático del Verbo Encarnado que nos pone frente a una Persona en dos naturalezas, nos plantea un doble problema, uno ontológico y otro psicológico. El ontológico, es explicar la falta de persona humana en la humanidad de Cristo; y el psicológico, es explicar cómo se realiza la conjunción del operario consciente de la naturaleza humana de Cristo con el sujeto de esas operaciones que es la Persona divina del Verbo.

El tema del libro de Xiberta es el psicológico. Xiberta había ya abordado antes el mismo tema en su artículo *El Yo de Jesucristo* (Rev. de Teología, 13 (1954), pp. 443-478). Ahora hace la presentación del estado actual de la controversia sobre el Yo de Jesucristo, provocada especialmente por la crítica de Pietro Parente (*L'Io di Cristo*, Brescia, Morcelliana, 1955) a Paul Galtier (*L'Unité du Christ*, 1939). Resume el autor brevemente las opiniones de veintisiete teólogos contemporáneos (pp. 19-81) y expone luego su propia sentencia. Exposición que queda empobrecida por la excesiva preocupación del autor, de refutar la que él llama *segunda Cristología*.

Todo el problema, dice Xiberta, gira alrededor de tres preguntas (p. 11):

1. Siendo Cristo Dios y Hombre, ¿quién pronuncia el Yo, el Verbo o el Hombre?
2. ¿Qué cosa va designada con aquel Yo, lo divino o lo humano?
3. ¿Con qué proceso psicológico lo humano, que entra en el sujeto del Yo, aferra lo divino, que se incluye en el contenido?

La respuesta a estas preguntas, continúa Xiberta, pone frente a frente dos Cristologías, cuya oposición es sólo una derivación de la disputa acerca del constitutivo del supósito (pp. 97-105).

En la *primera Cristología* se agrupan los que, admitiendo una distinción real entre esencia y existencia, mantienen que la Encarnación consiste, o bien en que el Verbo comunica su acto de existencia a la naturaleza humana, o bien en que termina con un modo subsistencial la naturaleza humana que sustentará con su divino acto de existencia.

En la *segunda Cristología* se agrupan los que, negando la distinción real entre esencia y existencia, defienden que la Encarnación consiste, o bien en que el Verbo añade un modo a guisa de complemento a la naturaleza dotada de existencia propia, o bien en que nada cambia en la humanidad y únicamente establece una relación con ella.

La *primera Cristología*, sostiene que (pp. 90-92):

1. Todas las acciones de Cristo, sin dejar de proceder de la naturaleza humana, proceden, en último término, ontológicamente del Verbo de quien es aquella naturaleza; por esto, el único operante es el Verbo.
2. Lo humano en las obras de Cristo es especificado por la naturaleza humana... sublimada al máximo grado, a ella obedencialmente posible, del orden sobrenatural...; viene a ser la epifanía de la Divinidad.
3. Este grado sumo de sobrenaturalización deriva intrínsecamente de la presencia hipostática del Verbo... que atañe a la humanidad desde la misma raíz del ser; por esto, lo sobrenatural en Cristo no sobreviene a la humanidad concretamente constituida, sino que de ella procede para santificar a los demás...

4. En consecuencia, el estado connatural de la Humanidad de Cristo Jesús es el de santificación y glorificación absoluta...

Para la *segunda Cristología* (pp. 92-95):

1. Las operaciones de Cristo son puramente humanas. De divino no tienen más que esto: que el sujeto operante está unido al Verbo, el cual, en consecuencia, se atribuye a Sí mismo aquellas operaciones, aunque realmente no influye en las mismas... Supuesto que el Verbo no tiene actividad personal propia (pues todas

las obras ad extra son comunes a las tres divinas personas) en Cristo no se efectúa ninguna acción personal divina...

2. Las obras del Salvador se especifican por la naturaleza humana pura... Los actos con que Jesús oraba y adoraba al Padre, eran actos de filiación adoptiva, tanto que en y por su naturaleza humana Cristo sería hijo adoptivo, si esta naturaleza no perteneciese al Hijo natural del Padre.

3. Como la unión hipostática deja al hombre en el estado de naturaleza pura, para obrar sobrenaturalmente el Señor ha menester del auxilio de la divina gracia al igual que nosotros...

4. Si el estado connatural del Hombre Jesucristo es el de absoluta semejanza con nosotros; si todo lo sobrenatural, tanto en El como en nosotros, es gracia adventicia, fácilmente se admiten como posibles cualesquiera defectos...

De esta *segunda Cristología* dice Xiberta: "... francamente creo que... es dogmáticamente inaceptable porque no salva los diversos aspectos de unidad" (p. 108).

Estos aspectos de unidad requeridos por el dogma son:

a) Identidad del Verbo y del Hijo de María verdadera y plenamente Dios y Hombre (p. 106).

b) Unidad ontológica estricta en su constitución interna (p. 106-107).

c) Lo humano permanece íntegro y distinto de lo divino y caracterizado por sus propios atributos (p. 107).

La calificación de dogmáticamente inaceptable con que Xiberta rotula a la *segunda Cristología* parece un tanto apasionada e injusta. Como acertadamente advierte T. E. Clarke (*Theological Studies* (1955), pp. 463-465), Xiberta no llega a delinear claramente la enseñanza cristológica que considera dogmáticamente inaceptable.

Como ya lo insinúa en la introducción (p. 11), nuestro autor se propone resolver el problema de la unidad psicológica de Cristo dividiendo la discusión en dos partes que responden a tres preguntas:

a) Sujeto y contenido del Yo de Jesucristo (pp. 132-141) en respuesta a dos preguntas:

1) ¿Cuál es el *sujeto* que pronuncia el Yo?

2) ¿Cuál es el *contenido* de este Yo?

b) Proceso psicológico con que el alma de Jesús alcanza el Yo divino (pp. 141-156), en respuesta a una tercera pregunta: "¿Cómo alcanza lo humano del sujeto lo divino del contenido?" (p. 132). Xiberta advierte (p. 132) que esta última pregunta nace en un segundo momento, como consecuencia de las respuestas que se hayan dado a las dos primeras.

Es aquí donde el autor parece traicionarse a sí mismo. Pues, como acertadamente indica el P. Lonergan (*Greg.* (1955), p. 705), al hacerse la tercera pregunta ¿cómo alcanza lo humano del sujeto lo divino del contenido?, Xiberta se hace una pregunta que lo lleva a un planteo (proceso psicológico con que el alma humana de Jesús alcanza el Yo divino) poco coherente con sus respuestas a las dos primeras preguntas.

La Persona, decía antes Xiberta (p. 126), es el *principium quod* de las opera-

ciones, es el sujeto que ejerce la acción y da el ser a lo actuado. La naturaleza (el alma de Jesús en este caso) es solamente el *principium quo*.

Por lo tanto, lo que tiene conciencia de sí mismo, es un sujeto y este sujeto es la Persona. Ahora bien, en Jesucristo, no hay más que una Persona, la del Verbo.

Por esto, la pregunta que debería haberse hecho Xiberta, según la lógica de sus propios principios, sería la siguiente: ¿Cómo tiene el Verbo conciencia del Verbo a través de su naturaleza humana? ¿Cómo llega la conciencia humana de Jesucristo sin ninguna interferencia de la conciencia divina a hacer al Verbo consciente del Verbo?

Al preguntarse Xiberta ¿cómo alcanza lo humano del sujeto lo divino del contenido?, hace de lo humano del sujeto un *principium quod*, es decir un sujeto.

Esta reincidencia de Xiberta en lo que querría negar, podría hacernos pensar que —como otros autores advierten—, aunque al principio parecen oponerse radicalmente las dos cristologías, en último término se orientan hacia una solución convergente. A. Grillmeier (*Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in Fragen der Theologie, heute*, Benzigen, Einsiedeln, 1958, pp. 265-299) en una visión mucho más equilibrada de la problemática cristológica actual, llega a esta conclusión (ibid., p. 296, citando a R. Haubst).

E. J. Laje, S. J

LUCIEN DEISS, *Marie, Fille de Sion*. (272 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

A través de esta obra, se nos presenta a Nuestra Señora como la realización más pura y perfecta de la Iglesia; la que concentra en sí toda la preparación de la Antigua Ley, para recibir al Mesías, y de la Nueva Alianza, prolongando su presencia entre nosotros.

Mirando al Antiguo Testamento, la Hija de Abraham, María, perfecciona la fe del patriarca y en ella se cumple la promesa hecha a éste. Luego, ella es el *lugar de encuentro* de Dios y David, por quien se entronca en la línea davídica el que ha de colmar de realidad divina lo prefigurado por el Rey-profeta.

Siguiendo los primeros capítulos de Lucas, llenos de reminiscencias bíblicas, descubrimos a María como imagen e ideal de la Iglesia, embellecida con la gloria de Cristo, llenando las aspiraciones de perfección espiritual expresadas en los profetas, los salmos e himnos bíblicos.

Y, respecto a la Nueva Alianza, Ella es el arquetipo de la Iglesia: resume en sí y prefigura su gloriosa vocación. En su maternidad divina se incluye la de todo el cuerpo místico.

El tejido de esta obra es un continuo examen de los lugares escriturísticos (la versión utilizada es de la Biblia de Jerusalén): un trabajo en estilo fácil y claro, sin dejar de ser profundo, sistemático, de método enteramente científico.

El autor va depurando, por análisis y paralelos textuales, el sentido de las alusiones a María que, a pesar de ser breves en el Nuevo Testamento, revelan toda su profundidad bíblica al relacionarlos con el Antiguo.

Al final, todo el estudio se completa con algunos testimonios de la tradición primitiva, agrupados y desarrollados en torno a dos aspectos de alcance más eclesial en la doctrina mariana.

Se supone, eso sí, cierto conocimiento de la Biblia por parte del lector. A quien lo tenga y está familiarizado con ella, este libro le enriquecerá su piedad, con un conocimiento más profundo de la Madre de Dios, basado estrictamente en el terreno de la Escritura, proyectado en el plano de Cristo y de su Iglesia, que es donde la importancia de María toma sus verdaderas dimensiones.

J. Errázuriz, S. I.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel*. (589 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

El autor es ya conocido por su *L'Ancien Testament, source de vie Spirituelle*. El presente libro está concebido con el mismo espíritu, pero en un campo más reducido, y bajo un título que se ajusta más a su contenido.

No estamos ante una obra exegética, ni ante un libro de *piedad*. El autor evita toda discusión, toda cuestión crítica o documental (adopta la versión de la Bible de Jérusalem, y es la única que tiene en cuenta, incluso en los textos controvertidos: 1, 3-4; 1, 13; 7, 37-38...). Todo su esfuerzo se concentra en un enfoque del cuarto Evangelio como el testimonio del Apóstol Juan sobre Cristo. Para ello no necesita "construir teorías, cuando sólo se requiere abrir los ojos y el corazón" (p. 40).

Juan nos lleva a descubrir en Cristo aquéllo que él mismo ha encontrado: la Vida, la Luz, la Gracia, el Amor. Es necesario penetrar a través de cada línea del texto el misterio que encierra, y que nos es develado por el Espíritu Santo, el único que nos hace posible un conocimiento verdadero del Padre y del Hijo. Ese sentido *espiritual* es objeto del cuarto Evangelio. Es innegable que Juan imprime a su narración un simbolismo —con el que guarda estrecha relación el signo (*semeion*)— querido y concientemente elaborado que transparenta las realidades sobrenaturales más subidas. Por otra parte todos sabemos cómo la interpretación simbólica ofrece un serio riesgo a exageraciones subjetivas. Pero el autor se muestra muy moderado sobre el particular, evitando interpretaciones tanto más tentadoras cuanto útiles a su tema. Sigue más bien los pasos prudentes del discípulo de O. Cullmann, L. Bouyer (*Le Quatrième Évangile*) y del eminente exégeta inglés C. H. Dodd (*The interpretation of the Fourth Gospel*).

Los deseos de alimentar su vida interior con la lectura del Evangelio agradecerán al autor este libro de Meditaciones sobre el Evangelio de Juan, donde más que el autor habla el texto inspirado.

Un prolijo índice de materias es una real ayuda en este más bien extenso repertorio. Tal vez echaremos de menos una tabla de citas bíblicas, siempre útiles incluso en obras de este género. Por otra parte Desclée ha logrado una excelente presentación en papel *biblia*.

M. Perdía, C. P.

W. SCHÖLLGEN y H. DOBBELSTEIN, *Problemas actuales de la Psiquiatría*. (340 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

Traducción hispana del original alemán (Herder, Freiburg, 1956), esta obra está dedicada a un público no especializado, pero en contacto con las almas que necesitaba ayuda psiquiátrica. En su redacción intervienen, además de los autores citados, otros destacados especialistas como el Dr. F. Laubenthal, jefe de la sección psiquiátrica de los Hospitales Municipales de Essen, los Dres. Hans y Hermann Schmitz, médicos de la Clínica Psiquiátrica Infantil de Bonn, P. Rottgen, director de neurocirugía en la Universidad y el Teólogo W. Graf. Todos con trabajos de sus especialidades respectivas.

\* \* \*

W. Schöllgen, distinguido catedrático de la capital alemana, introduce la obra con un *estudio ontológico* de la medicina como marco para la labor del psiquiatra. Tal intento no puede menos que recibir un caluroso aplauso de nuestra parte.

Si atendemos al médico de hoy, se destaca, como bien lo hace notar el autor, la necesidad de hacerle superar criterios, por así decirlo, estrictamente empíricos. En el plano de lo corporal, el médico se va tornando cada día más especialista y, al profundizar, se desliza con celeridad por una pendiente que lo aleja de una visión orgánica y total. Resuenan en las clínicas los llamados a esta unidad. Pero esto no es suficiente. Para la medicina de hoy, el enfermo sigue siendo un mero número, un individuo en estudio. Con todo, la psicósomática va tendiendo puentes que franquean y ligan con mayor intensidad dos niveles que por largo tiempo pretendieron coexistir en una mutua prescindencia. Pero a este abismo existente entre lo somático y lo psíquico, se le une otro aún mayor: el que se da entre éste y lo espiritual.

Sólo una visión conjunta en que se integren los tres planos, permitirá comprender y ayudar al paciente, no como individuo, sino como *persona humana*. Para esto, se requiere la estrecha colaboración del clínico, del psicólogo y del cura de almas. Tal interacción exige una mutua comprensión de los diversos problemas particulares planteables; comprensión que a su vez requiere, de cada especialista, una ilustración adecuada del campo de su respectivo colega, y un profundo conocimiento de la persona humana en su triple aspecto, psicológico, metafísico y moral (cfr. I. QUILES, *La Persona Humana*, Espasa Calpe Argentina, 1952).

En este aspecto, un detenido estudio fenomenológico, como medio de volver a la experiencia primitiva sigue siendo para muchos el único camino legítimo y seguro (p. 19).

Esta tendencia integrista cuenta con enconada oposición, explicable en parte por aquello de que "toda rama en la que puede contarse con la plena causalidad de las ciencias fisonaturales o con datos comprobables empíricamente, tiende a hacerse impenetrable a los planos en que rigen otros sistemas de leyes (psicovitales o espirituales)" (p. 31); y justificable, si atendemos a la charlatanería filosófica de algunos psicólogos de importancia.

\* \* \*

En lo que a Discreción de espíritus se refiere, creemos de interés el corregir alguna pequeña imprecisión (p. 74). San Ignacio de Loyola no fué teólogo y por lo demás tampoco se dedicó a la tarea de recopilar materiales dispersos referentes a este tema. Sus reglas de discernimiento, incluidas en los Ejercicios Espirituales, son sólo, como bien lo hace notar el autor algo más abajo, el fruto de su *experiencia* espiritual personal.

Acerca del mismo tema, a nuestro entender, no se alcanza a distinguir bien la mente del Dr. Schöllgen en lo referente a quién compete hoy día el continuar la antigua tradición de discernir espíritus (p. 79). No creemos que tal derecho haya recaído directamente en los psiquiatras. Es al sacerdote perito y prudente a quien corresponde este papel, sin necesidad de que por ello tenga que poseer el don carismático de la *discretio spirituum* (Cfr. BEIRNAERT L., *L'humanisme et la grâce*, Paris, Flore, 1950; y WILLWOLL A., *L'inconscient et la formation spirituelle*. Rev. Asc. Myst., 1951).

Cierto que en tiempos pasados se atribuyó en exceso a los distintos espíritus papeles de importancia en procesos, explicados hoy día con facilidad por la psicología y la psicopatología. Con todo, no debe olvidarse que éstos utilizan los mecanismos psicológicos ordinariamente en su estado existencial, pudiendo admitirse su acción, aún en casos patológicos, teniendo el enfermo libertad, si bien restringida en ciertos aspectos, para responder a sus diversas mociones (cfr. BEIRNAERT L., *La sainteté dépend-elle du psychisme?*, Etudes, 266 (1950), 59-65 y *Discernement et Psychisme*, Christus 4 (1954) pp. 51-61; ABÚRIZ J., *Psicología, Psiquiatría y vida cristiana*, Estudios, V, (1959), pp. 171-179). En este sentido podría entenderse por extensión, la regla 14 de la primera semana de Ejercicios: "y por donde nos halla más flacos y necesitados..., por allí —el enemigo— nos bate y procura tomarnos". (*Ejercicios Espirituales*, nº 327).

En estos casos patológicos, el sacerdote perito, en conjunción con el especialista, son quienes deben actuar, en un mutuo respeto para los respectivos campos de acción; pero con primacía siempre para la labor del primero.

En el mismo sentido podría objetarse el párrafo que impone como norma absoluta (*todos los casos*, cfr. p. 92) al sacerdote, el no pedir examen con finalidad de confesión en los casos que requieren tratamiento, y el principio de *no interferencia* en la labor terapéutica del especialista. Si recordamos que no hay enfermedades sino enfermos, cada caso requerirá medios particulares, pudiendo el enfermo conversar con el confesor, quien juzgará sobre la responsabilidad de la falta y oportunidad de la confesión.

En síntesis, la introducción del Dr. Schöllgen, aunque a veces poco clara y algo confusa, cosa atribuible tal vez a una traducción o redacción quizás algo defectuosa (cfr. por ejemplo, p. 88) es sin duda, en esencia, de notable interés y un primer paso hacia una deseable *Metamedicina*.

Los trabajos restantes, en conformidad con la experiencia de sus distinguidos autores, serán de indubitable ilustración para todos aquellos sacerdotes, médicos, juristas, etc..., que se interesan en la labor de la especialidad psiquiátrica. Esta ilustración la completarán trabajos como los de Nuttin y sus colaboradores, en *Psychologie et Pastorale* (Desclée, Paris, 1953) *Tendances nouvelles dans la Psy-*

*chologie Contemporaine* (P. Univ. de Louvain, 1951), *Psicoanálisis y Concepción espiritualista del hombre* (Bib. Nueva, Madrid, 1956), y los de DEMAL W., *Psychologie Pastorale* (Herder, 1953), y VACA C., *Psicoanálisis y Dirección espiritual* (Relig. y Cultura, Madrid, 1954).

En lo que a Psicocirugía se refiere, podrían destacarse los trabajos de SAZ-OROZOO C., *La Psicocirugía y sus problemas morales*, Razón y Fe, 151 (1955), p. 581-596, y de ZALBA M., *Psicocirugía y Moral*, Est. Ecles., 29 (1955), p. 345-358.

El *Compendio de Medicina Pastoral* de A. NIEDERMEYER (Herder, Barcelona, 1955) y la *Psiquiatría Pastoral* de H. BLESS (Razón y Fe, Madrid, 1957), darán al interesado una óptima visión de conjunto.

M. N. Castex, S. J.

MELANGES BIBLIQUES, rédigés en l'honneur de André Robert. (580 págs.). Bloud-Gay, Paris, s. f.

Unos 60 trabajos sobre el V. T. y N. T., y sus respectivos medio-ambientes, constituyen este homenaje de otros tantos reconocidos especialistas al P. A. Robert. Salvo contadas excepciones se trata de estudios breves; a veces simples pero interesantes notas exegéticas de un pasaje o de una expresión bíblica: Dios vió KI TOB = Dios vió que eso era muy bueno (W. F. Albright); O. Eissfeldt examina la perícopa de la lucha de Jacob con el ángel a la luz de una nueva interpretación de Gén. 32, 27; M. García Cordero en la expresión "Santo de Israel" de Is. ve un contraste implícito entre Dios trascendente y purísimo, e Israel pecador. También A. Lefèvre dedica una nota interesante a Is. examinando la expresión "en aquel día" (bayyôm hahú): se trata de una expresión adverbial de tiempo, y simultáneamente de una fórmula de ilación.

El Psalterio es objeto de varios estudios particulares: A. Descamps intenta una clasificación literaria de los Ps.; R. Tournay examina el sentido de algunas rúbricas iniciales. El exégeta escandinavo H. Ringgren puntualiza algunas líneas fundamentales de la piedad de los Salmos. J. Coppens toca el tema de los Ps. de los Hasídím, procurando determinar el alcance de este término.

En los estudios del medio ambiente del N. T., el tema de Qumrám polariza la atención. G. Vermès en una nota sobre el Peshet de Habacuc, 12, 3-4 intenta interpretar el oscuro texto: "porque el Líbano es el Consejo de la Comunidad..." Vermès concluye que, en el esquema de razonamiento teológico exegético del autor del Peshet, Consejo de la Comunidad = Santuario = Líbano. Interesante es el estudio de J. Van der Ploeg sobre la Guerra Santa en "Regla de la Guerra" de Qumrám. Ciertamente hay detalles que revelan una influencia de la estrategia griega y romana, pero el autor depende en sus descripciones del V. T.

En los artículos exegéticos, el P. Léon-Dufour nos propone una solución para el difícil pasaje de Mt. 1, 18-25, tanto más satisfactoria cuanto que el autor invoca a su favor un considerable apoyo de la tradición. También sobre Mt. 5, 17-18, W. D. Davies firma un extenso estudio que ningún exégeta puede dispensarse de analizar. El texto inserto en el Sermón de la Montaña constituye una "con-

tradicción" para la que el autor da una solución que él mismo califica de "tentadora", atribuyendo al texto un valor escatológico.

El tema de la composición literaria del cuarto Evangelio es tocado por A. Feuillet. Restringe su estudio a los cc. 9-12. El autor analiza la hipótesis de los desplazamientos de textos, que no le convence, e intenta justificar el orden actual, al menos para los 4 capítulos tenidos en cuenta en el estudio.

Un especialista de los escritos paulinos, el P. St. Lyonnet nos advierte cuánto aporta, a la comprensión de la exégesis que Pablo hace del V. T., el conocimiento de la exégesis judía contemporánea. Tal es la conclusión práctica de su estudio de la singular argumentación exegética de Pablo en Rom. 10, 6-8.

Una tabla de textos bíblicos y nombres propios torna más práctica ésta tan variada como sólida colección.

Mateo Perdiá, C. P.

GIOVANNI MIEGGE, *L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*. Traduit de l'italien par Hélène Naef. Avant-propos de J. L. Leuba. (130 págs.). Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1958.

Una clara exposición ha logrado el profesor de la facultad protestante de Roma en este trabajo sobre Bultmann. Quizá sea la característica más notoria, si nos atenemos al método; ya desde el índice que agrupa el tema en cinco secciones: el problema; Bultmann, intérprete del Nuevo Testamento; Existencialismo y Teología; Mito, Religión, Filosofía; Cristo y sus beneficios; para cerrarse con un apéndice: Bultmann en la crítica católica. El desarrollo es consecuente con su propósito de exponer con objetividad el pensamiento desmitologizador de Bultmann, sobre todo en su punto clave: la interpretación existencial del mensaje cristiano. A ello se aplica Miegge al plantear el problema, mediante una larga cita de *Kerigma und Mythos*, donde aparece la dificultad de una cosmología incomprensible para el hombre de hoy. La correspondiente al lenguaje neotestamentario. Desde aquí inicia el estudio.

En rápida síntesis expone el alcance dado por Bultmann al *kerigma* como realidad viva que exige una actitud existencial en el creyente. Así, no interesa lo que el Jesús histórico haya pensado de su propia persona; lo único importante es lo que El puede ser "para mí" —para cada uno— como el comienzo para la comunidad primitiva. La fe de ésta en el mesianismo de Jesús, inicia el *kerigma*. Certeramente acota Miegge que lo que "se quita a Jesús como acontecimiento prodigioso", se acaba por atribuirlo a la comunidad... "C'est là certainement un point faible de toutes les interprétations qui réduisent Jésus à une stature purement humaine" (p. 32). Nos parece importante este detalle crítico, porque esboza la actitud del autor frente a su criticado. Sigue un interesante análisis a la teoría bultmanniana sobre los aportes gnósticos de la comunidad helenística. Páginas más adelante transcribe la posición fundamental de Bultmann respecto a la Encarnación, la Cruz y el Resucitado; acontecimientos que vacía de contenido o importancia históricas (historisch), para reducirlos a lo existencial (historia como interioridad

—geschichtlich—) (pp. 42-50). Una acertada crítica margina la cita: los cristianos auténticos de todos los siglos, reconociendo esa mística resurrección que quiere Bultmann, la han inferido de "un hecho milagroso realmente acaecido" (p. 50).

Se destaca luego la doctrina de S. Juan como un dualismo de la decisión, distinto del dualismo cósmico de la gnosis; la terminología, solamente análoga; la califica Bultmann de mítica. Miegge reconoce el acierto de precisión y fineza con que define el mensaje evangélico mientras lo distingue de la gnosis. Hasta aquí la presentación del exégeta.

Desde ahora se aborda el tema central del libro: *Existentialisme et Théologie*. En gracia de la brevedad, sólo señalaremos los puntos medulares, los que subraya el crítico como constitutivos de la posición original —certera en buena parte— de Bultmann. Se trata del agudo deslinde que hace entre filosofía existencial y Nuevo Testamento, por la prioridad de éste, por su sesgo religioso, por la decisión existencial que opera —imposible al puro "análisis" de Heidegger—. Añade la concepción del milagro en Bultmann y su recurso a la "paradoja de la fe" debida a que Dios se revela en un hombre. Precisamente lo que conducirá, según el exegeta protestante, a la paradoja de la dualidad de naturalezas en Calcedonia (p. 80). Acto de Dios, en Jesús para la "comunidad primitiva" y en la Iglesia predicante para nosotros. A su través se da el encuentro, de modo que el mito vela y devela a la vez, un hecho histórico y trascendente.

¿Pero cuál es la naturaleza del mito? Objeto de la parte tercera —*Mito, Religión, Filosofía*— es el desarrollo de este problema. Al comienzo, una definición de Bultmann: "Lo que se llama mitología es esta forma de representación bajo la cual se figura lo que no es del mundo como si fuera del mundo, lo que es divino como humano, el más allá como el más acá... etc." (p. 83). De acuerdo a esto, la cosmología "en tres pisos" —índice de jerarquía sagrada— que recubre el mensaje evangélico, no es acogida por Bultmann como apta para hoy. Aquí es importante la rectificación que le hace Miegge cuando señala un tinte panteísta en otras cosmologías modernas de pluralidad de mundos habitados, mientras destaca en estos símbolos, "subir a los cielos", "bajar a la tierra" (mentalidad bíblica), un lenguaje apto para la concepción teísta. ¿Sustituirlos entonces? Acaso haya sido providencial la elección de este mundo mítico para expresar el Evangelio. Como esclarecimiento del problema, el autor pasa revista a las distintas concepciones del mito: humanización de lo divino; género literario que formula lo histórico en el Antiguo Testamento; modo de expresar lo suprasensible; subjetivación del hecho salvador objetivo; símbolo religioso previamente vehiculado en el símbolo poético. Diversas actitudes intelectuales que convienen todas en un mantenimiento del mito. Finalmente, para Bultmann, los mitos serían "elementos expresivos, símbolos que se refieren a un objeto que no es mítico, a una profunda experiencia espiritual, de donde surge una nueva concepción de la vida, de los hombres y sobre todo de nosotros mismos" (p. 105). ¿Qué resta entonces de la tal desmitologización? Responde el teólogo alemán, que se trata de encontrar una ciencia que "pueda hablar de la existencia sin objetivarla como un objeto en el mundo" (*Kerigma und Mythos*, p. 187) (p. 108).

Esa "existencia" que no ha de objetivarse, es tema de la conclusión del autor:

cuál sea el beneficio de Cristo, su importancia. No es lo fundamental para Bultmann, "lo que fue" Jesús, "lo que dijo", "lo que hizo", sino "que fue", sin más. Su existencia simplemente, que señala la revelación del amor de Dios: el Cristo de la fe, de la experiencia vivida, de la decisión existencial, comunicado a través de la comunidad primitiva. Lo que para Miegge constituye un acercamiento a la concepción católica de Cuerpo Místico. Pero añade muy bien, que tal eclesiología presupone una cristología del Cristo real histórico como fundamento. De ese Cristo, "vuelto tan pálido e inaprehensible" en Bultmann (p. 114). Todavía aduce una crítica de Barth a la concreta elección de la filosofía existencial, tan hermética, tan localizada y, en todo caso, pasajera. Si bien, más allá de todo reparo, acoge al Bultmann de la fe viva y operante, al de la "decisión existencial", al discípulo de Kierkegaard, al "teólogo de la crisis" (p. 118).

Hay un apéndice sobre la crítica católica, donde se reseñan las actitudes de diversos teólogos. Conviene todos en valorar la importancia dada por Bultmann al *kerigma* y a una mayor preocupación por la fe viviente. Además de las posiciones básicas del substancialismo y realismo católicos, se indican otras más particulares. Adam critica la "divinidad infinitamente lejana"; la ausencia de analogía, que conduce a un extremo racionalismo; la fe vuelta sobre el "nosotros" y no sobre el Resucitado. Malevez reconoce un cierto objetivismo teológico, y Marlé no le niega su simpatía aunque ponga serios reparos al actualismo y ocasionalismo (Cfr. para este punto de la crítica católica, como para un estudio más amplio al pensamiento de Bultmann, *Actitud existencial y Nuevo Testamento*, Ciencia y Fe, 12 (1957), pp. 499-507). Le resulta curioso al autor, que sean más fáciles los católicos en aceptar las posiciones existenciales como intento de usar categorías de una filosofía viva. No nos extraña a nosotros que nos sabemos deudores de una realidad actuante y no del puro biblismo. Ni creemos que los teólogos católicos —como quiere Miegge— puedan proporcionar solamente "algunos servicios" (p. 125).

Añadimos algo más como remate de esta breve nota: reconocemos la claridad del profesor Miegge, su objetividad, el rigor de su crítica a veces vuelta (¿conscientemente?) sobre las mismas posiciones protestantes. Sólo quisiéramos señalar una actitud de base en la Reforma, que impide la reestructura acabada de cualquier pensamiento: el rechazo de la analogía, la primacía de lo evolutivo sobre el acto, la incertidumbre que envuelve la libertad de Dios, la angustia frente a la libertad humana. Todas cosas fuertes y primitivas que el pensamiento católico ha sabido guardar. Esta pudiera ser una meditación fraternal que nos sugiere la obra del profesor italiano.

D. Ubilla, S. I.

BERNARD PIAULT, *La prière de l'Eglise, le Bréviaire romain*. (298 págs.). Spes, Paris, 1958.

El plan del autor es sencillo: una parte, dedicada a la oración en general, y a la oración de la Iglesia; y otra, dedicada al breviario, su historia y sus rúbricas. Aquí y allí, detalles complementarios, como por ejemplo la oración que hubo

antes que se constituyera el oficio divino, o los principios de moral acerca de la obligación del breviario. Cierra el libro una bibliografía, selecta y práctica. Además, cada capítulo señala una bibliografía propia del tema tratado. Y, a lo largo de todo el libro, abundan las citas de autores clásicos, antiguos y modernos.

A propósito de una obra similar, aunque más técnica, alemana, la de J. PASCHER, *Das Stundengebet der römischen Kirche* (Zink, München, 1954), un crítico francés advertía que "una obra como ésta sobre el breviario, que sepa unir el análisis histórico a la valoración teológica y hasta espiritual, no tiene todavía semejante en ambiente francés" (cfr. RSPP., 42 (1958), p. 739). No conocemos personalmente la obra de Pascher, aunque sí su erudición histórica y su profundidad teológica; pero al leer ahora la obra francesa de Piault, nos parece que, al menos desde el punto de vista espiritual, es digna del tema que trata. Nos parece que nuestro autor, aunque haga a grandes rasgos la *historia del breviario*, sobre todo quiere insistir en su *espíritu* (p. 11): se nota en la extensión concedida al tema de la oración (primera parte, que ocupa casi un tercio de todo el libro); y en el cuidado que pone en citar los clásicos, antiguos y modernos, de la oración, como lo son Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, ... Guardini.

Un capítulo céntrico sería la *interpretación espiritual del tiempo* (cap. II de la segunda parte: formación del tiempo litúrgico), sobre la cual se apoya el capítulo que, desde el punto de vista sacerdotal, es el más importante de este libro: la santificación del tiempo *por medio del breviario* (pp. 217-255).

Aquí y allí hay frases discutibles: como cuando afirma que "la Última Cena sin duda tuvo lugar el martes de noche" (p. 106 citando a Jaubert) siendo así que esto todavía se está discutiendo entre los especialistas. O cuando, señalando el simbolismo pascual de la primavera, dice que "no se puede negar que este simbolismo primaveral plantea un problema el cristianismo del hemisferio austral" (p. 111), cuando en realidad es a la inversa: la realidad del hemisferio austral crearía aquí un problema al simbolismo del autor. Pero estos lunares especulativos no quitan valor a la espiritualidad del libro, digna del ambiente sacerdotal al cual se dirige.

A los especulativos y estudiosos, los remitimos a la obra colectiva titulada *Brevierstudien* (Asisi, 14-17 Sept. 1956), hsg. von J. A. JUNGSMANN, Trier, Paulinus-verlag, 1958: presenta los estudios históricos presentados, en esas jornadas internacionales, por los expositores alemanes.

A los lectores en general les recomendamos tener en cuenta la *selecta bibliografía* del autor, que les deparará más de una agradable sorpresa, si la saben aprovechar.

M. A. Fiorito, S. I.

PIERRE SEROUET, *De la vie dévote à la vie mystique*, (Etudes Carmélitaines, 446 págs.). Desclée, Paris, 1958.

ANTANAS LIUIMA, *Aux sources du Traité de l'Amour de Dieu de S. François de Sales*, I. (339 págs.). Univ. Grégorienne, Roma, 1959.

En la introducción, el autor, después de haber llamado la atención sobre opi-

niones muy diversas al respecto, *plantea la cuestión* de la influencia —en qué medida y bajo qué condiciones— que ha tenido Santa Teresa sobre San Francisco de Sales (p. 10); y propone su *método* de investigación, que no será teológico —especulativo— sino histórico —cronológico—, o sea *genético*, que tanta importancia tiene en el conocimiento del de las ideas de los hombres. Es decir, Serouet insistirá en el desarrollo histórico de los contactos de San Francisco de Sales con el pensamiento teresiano (p. 13).

El *plan de trabajo* será: 1. En qué época (año 1602) y bajo qué condiciones San Francisco de Sales descubre a la Madre Teresa; 2. Progreso de la influencia teresiana (1602-1616) en la obra escrita, y en la no escrita, pero vivida, como lo es la fundación de la Visitación; 3. Doctrina mística del *Tratado del Amor de Dios*, y lo que éste debe al magisterio teresiano; 4. Madurez de San Francisco de Sales, como tipo de santidad muy próximo al de la reformadora del Carmelo.

El *status questionis* lo constituirían las fuentes españolas de San Francisco de Sales (p. 13), tema sobre el cual algo se ha escrito, pero en conjunto y partiendo de intuiciones más que de documentos (pp. 40 ss.). El punto preciso del estudio Serouet sería el de las relaciones de Santa Teresa con San Francisco; y el autor espera que, con el tiempo, se pueda completar su estudio con otros puntos de vista (p. 42), y se llegue a una síntesis que se podría titular *España y San Francisco de Sales*.

En el desarrollo del plan, descuella la *tercera parte* (influencia de Santa Teresa en el *Tratado del Amor de Dios*), no sólo porque es el tema central de toda la obra, sino también porque es una muy buena exposición doctrinal de la espiritualidad de San Francisco de Sales. Diríamos que esta *parte tercera* caracteriza el estilo del autor, que va más bien de adentro hacia afuera, teniendo en vista los documentos, pero tratando de señalar sobre todo los movimientos interiores del personaje que estudia.

La *bibliografía*, que no pretende ser exhaustiva sino de selección (aún así, resulta abundante, y dividida en tres partes, fuentes, obras, y publicaciones periódicas), está clasificada por países y lugares, y por lenguas. Un *índice* onomástico facilita la consulta. Cada capítulo comienza con un plan —*sumario*— bien detallado.

Lo notable de esta obra de Serouet es la *habilidad* con que sigue el *proceso espiritual* —de simplificación mística— del alma de San Francisco de Sales. Es algo más profundo que la mera fidelidad a los documentos, que maneja con seguridad; por ejemplo, en los capítulos XXIII y XXIV, que son los capítulos donde comienza el estudio comparativo de la mística teresiana y de la salesiana. No se trata meramente del sentido histórico de los textos, sino del sentido personal que adquieren bajo la pluma de Serouet. Con razón un crítico considera a esta obra como un modelo en su género (cfr. M. Olphe - Galliard, RAM, 38 (1959), pp. 212 ss.), y nosotros diríamos que, haciendo Serouet historia de la espiritualidad, la ha trascendido: sin abandonarla en ningún momento, no se ha dejado encajonar en lo meramente externo —y directamente documentado— sino que ha ido al alma misma del personaje, y al espíritu que lo guía (cfr. Ciencia y Fè, XIII - 46 (1956), pp. 28-36).

\* \* \*

El estudio de Liuima podría ser considerado, respecto del de Serouet, complementario, ya que se centra sobre las fuentes del *Tratado del Amor de Dios* —en el cual insistía Serouet, en su tercera parte— y busca sobre todo los influjos ignacianos —otro aspecto de las relaciones de España con San Francisco de Sales, que en último término buscaría Serouet—; y también complementario porque Liuima, más que la espiritualidad personal, nos describe sobre todo el *ambiente espiritual* de San Francisco de Sales. Se nota en la abundancia de la documentación ambiental: por ejemplo, tratando de la vida de San Francisco de Sales en el Colegio de Clermont, se encuentra uno con una cantidad impresionante de datos sobre la pedagogía jesuítica, por ser ésta el ambiente educacional del joven Francisco de Sales (pp. 86-114).

El libro que comentamos es sólo la *primera parte*, consagrada a las *fuentes* del *Tratado del Amor de Dios*, a la que seguirá una *segunda parte* consagrada a su *expresión*. En el *capítulo primero* insiste Liuima en la descripción de la crisis del joven Francisco de Sales —crisis más bien moral que intelectual—, y que podríamos llamar una crisis de la providencia de Dios. En los dos capítulos siguientes, trata de la formación ascética y mística; o sea, sus relaciones personales con místicos, y su ascensión mística personal.

Llama la atención la insistencia de Liuima en el influjo de la espiritualidad ignaciana en San Francisco de Sales: éste no sería sino un fruto perfecto de dicha espiritualidad (cfr. los reparos de M. Olphe-Galliard, RAM, 38 (1959), pp. 212-216).

Tal vez fuera mejor, en espiritualidad, hacer afirmaciones no exclusivas, porque el espíritu de Dios se vale de medios —e influjos— que no siempre quedan documentados. Nos parece que Liuima se confía demasiado en el texto mismo de los documentos encontrados, y tal vez la falta algo del *sentido del texto*, que llamaba la atención (como decíamos más arriba) en el estudio de Serouet. Compárese la rigidez esquemática de la comparación entre Santa Teresa —penitente— y San Francisco —humanista—, que nos ofrece Liuima (pp. 313-318), con la conclusión tan matizada de Serouet (especialmente pp. 406-408): Serouet matiza mucho mejor sus afirmaciones, y reconoce los límites de su investigación histórica; mientras Liuima es tal vez demasiado tajante y definitivo.

Es cuestión tal vez de estilo personal, que no anula los valores objetivos de la obra que nos ha ofrecido Liuima. La *bibliografía* la presenta por capítulos. El *índice* de consulta irá al final de la segunda parte, a punto de publicarse y que, como decíamos nos dará las *fuentes de la expresión* del *Tratado del Amor de Dios* en San Francisco de Sales (mientras esta primera parte estudiaba únicamente las *fuentes de sus ideas*): clásicos, tradición, y escritura. Como modelo de descripción de ambiente recomendamos el capítulo ya citado que trata del papel educador de los jesuitas en la formación ascética de San Francisco de Sales (pp. 86-143); y como modelo de síntesis personal, la presentación que nos hace de San Francisco de Sales, como ejemplo cumbre del humanismo cristiano (pp. 143-169).

El método genético, crítico-histórico, que no todos aprecian por desgracia (cfr. Estudios Teológicos y Filosóficos, I (1959), pp. 188-189), nos ha ofrecido

dos grandes obras sobre la vida interior de un gran santo de Iglesia. Como dice muy bien Serouet: "il faut restituer au temps son importance dans cette étude de problèmes d'éternité" (p. 10).

M. A. Fiorito, S. I.

C. V. TRUHLAR, *Structura theologica Vitae spiritualis*. (219 págs.). Univ. Greg., Roma, 1958.

Es un manual de teología espiritual, fruto de la práctica de cátedra de su autor, que sistematiza con mucha claridad las líneas teológicas que orientan el crecimiento espiritual del cristiano. Bien fundado en la Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento, sigue las líneas de De Guibert, insistiendo en sus fundamentos teológicos, y mostrando el dinamismo de la realidad sobrenatural del hombre, bajo el influjo del Verbo Encarnado, y en contacto con su Iglesia.

El plan del libro se desarrolla en cuatro partes:

1. *Espiritualidad como ciencia teológica*. Introducción, donde el autor explica los términos que va a usar (vida, perfección espiritual, teología, ascética y mística). Señala la materia del libro, sus fuentes, método y principios; y sus diferencias respecto de otros tratados teológicos marginales. Termina con una breve historia, una introducción metodológica en los instrumentos de trabajo, y una bibliografía selecta sobre la teología espiritual como ciencia.

2. *Naturaleza teológica de la perfección*. Complejidad de aspectos y síntesis. Termina con una definición descriptiva de lo que sería la perfección.

3. *Estructura teológica de los diversos influjos* que actúan en la vida espiritual: los divinos, los del demonio, los del abstracto psico-físico humano, y los del ambiente.

4. *Estructura teológica de la respuesta* del cristiano a esos influjos. Esta sería la parte más original de todo el manual: trata de la *disponibilidad*, del dinamismo de las *virtudes* sobrenaturales, de la teología de la *práctica* de la vida espiritual, de la teología del *deseo* de perfección, de la *obligación* de buscar la perfección, del encuentro de Dios y el hombre en la *vida sacramental*, de la participación en el sacrificio de la *misa*, de la teología de la *oración*, de la teología espiritual del *trabajo*, y de la estructura teológica del *descanso*. El autor trata estos temas con originalidad —el último indicado, del descanso, es la primera vez que lo vemos tratado en esta forma teológica—, pero con estilo algo despereado, y sin mucha trabazón. Sobre la abnegación cristiana, es interesante el concepto que el autor propone, que se podría aplicar al mismo Cristo, porque lo expone independientemente del estado de la *natura lapsa*.

El libro termina con un índice de autores citados, y un índice de materias —analítico— muy detallado.

El latín resulta un poco duro —al menos para nosotros, latinos— y algo frecuente la intercalación —que dificulta la lectura corrida— de textos ajenos, que hubiera bastado citar; a no ser que el autor lo haya hecho así para facilitar el

contacto del alumno, en la misma clase, con los instrumentos de trabajo. El aparato crítico es bastante rico.

Es un libro práctico, que en parte y en otro estilo más científico ha sido publicado —como nos lo advierte el mismo autor en el prólogo— en obras y revistas más especializadas. Sobre todo nos ha agradado que relacione muchas cuestiones de la teología espiritual con los documentos del magisterio eclesiástico.

SAINT IGNACE, *Journal Spirituel*, traduit et commenté par M. Giuliani. (146 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

*Lettres*, traduits et commentés par G. Dumeige. (528 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

Bajo la advocación de San Ignacio de Loyola, la naciente colección *Christus* inaugura sus publicaciones con la versión francesa del *Diario Espiritual*, y de 200 *Cartas selectas* del santo.

Esfuerzo laudable por cierto, presenta a los cristianos de hoy, sedientos de Dios, el vivir de apóstoles que sumergidos en la agitación de la actividad humana, supieron no obstante *hallar* a su Creador en todas las cosas y permanecerle fieles. Intento no sólo de ilustración, pretenden también estas publicaciones suscitar, a través de este contacto con hombres de Dios, la *oración* con aquel Señor que debe esclarecer e impregnar toda *acción* verdaderamente cristiana.

\* \* \*

Esta versión francesa del diario del Santo, es la primera en su género, si exceptuamos las versiones parciales que nos da de Guibert (*Saint Ignace mystique*, éd. de l'Apostolat de la Prière, 1950), y Pinard de la Boullaye (*S. Ignace de Loyola Directeur d'âmes*, Aubier, Paris, 1947). Los textos primitivos presentados en forma incompleta en 1892 por de la Torre, vieron luz como edición crítica en 1934, al integrar la colección de *Monumenta Historica Societatis Iesu* y gracias al trabajo de Codina. Desde entonces se sucedió un reducido número de ediciones en lengua hispana (cfr. LARRAÑAGA, V., *Obras Completas de S. Ignacio de Loyola*, B. A. C., Madrid, 1947, pp. 625-793; ABAD, C., *Diario Espiritual, S. Ignacio de Loyola*, Univ. Pontificia, Comillas, 1956; IPARRAGUIRRE, I., *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, ed. manual, B. A. C., Madrid, 1952, pp. 265-340); una alemana de Feder ponderada por Larrañaga (cfr. op. cit., p. 630.), y la holandesa de Van Iseghem en 1953.

Pese a que la difusión del escrito iluminó nuevos aspectos e interesantes rasgos de la espiritualidad ignaciana, debido a las dificultades de comprensión en lo que a vocabulario y estilo se refiere, y si exceptuamos las introducciones y notas a las diversas ediciones, es escaso el número de autores que se han ocupado de él en sus publicaciones. Queda aún por efectuar un análisis paciente y un estudio sereno acerca de la vida mística de San Ignacio (p. 8). En espera de que este lento proceso de investigación, ya iniciado, de sus frutos, Giuliani nos hace llegar el fruto de una meticulosa y seria labor. Sería inútil presentar al autor que se respalda por sí solo en la eficiencia y originalidad de sus trabajos de espiritualidad igna-

ciana, los cuales viene desarrollando desde 1954 como fundador y director de la revista *Christus*.

Su *introducción*, amenizada con notas de interés, es breve, clara, pero a la vez profunda. No pretende en ella abarcar y solventar, la amalgama de enigmas que erizan el *Diario*. Ante un problema esencial de pobreza, el santo de Loyola, busca la *voluntad de Dios* y para ello decide *hacer elección* (p. 10). En este cuadro se desarrolla su oración (p. 19). Para Giuliani, el *Diario* es una serie, a veces informe, de notas escritas *para orar*. Hecho esto, Ignacio vuelve a *orarlas* (p. 15, donde la nota 1 explicaría el por qué de los trazos con que San Ignacio recalcó ciertas frases: las que consideraba más importantes y dignas de volver a ser tenidas en cuenta. La traducción francesa conserva esos trazos en su texto).

A través de las líneas del *Diario*, se trasluce en su esplendor el método de los Ejercicios Espirituales: "retorno a sí en la oración para captar la acción de Dios" (p. 16). El todo, es un clima interior de oración profunda que oscila entre el *buscar* y el *hallar* (p. 18): el hombre busca con todos los medios a su alcance; Dios le hace encontrar la gracia, a su debido tiempo. El Santo Fundador sabe que para *recibir* al Señor, es necesario *buscarlo*, y al hacerlo se pone en condiciones de hallarlo, *recibiéndolo*.

La elección se desarrolla a través del segundo y tercer tiempo, según la técnica de los Ejercicios, y en una mezcla íntima: la certeza brotará de la acción del Espíritu (segundo tiempo), pero de acuerdo al ejercicio más laborioso de las potencias naturales (tercer tiempo). Sobre la convergencia de los dos tiempos, puede ayudar el trabajo de KARL RAHNER, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis* (en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, pp. 345-405, retomado en *Das dynamische Geldwechsler*, Greg., 37 (1956), pp. 444-483, y M. GIULIANI, *Se décider sous la motion divine*, *Christus*, 4 (1957), pp. 165-186.

En síntesis, una fructuosa labor a la que se le añade una útil bibliografía.

\* \* \*

Interés en el orden espiritual y diversidad de corresponsales y situaciones en solicitud de la respuesta de Ignacio, tales han sido para Dumeige los criterios que rigieron la selección, traducción y presentación de doscientas *Cartas* del Santo (p. 26). Esta obra es la más amplia hasta el presente en versión francesa, y ha sido efectuada directamente sobre los textos de *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Ha sido precedida por la de Bouix en 1870, y Dudon (*St. Ignace de Loyola, Lettres spirituelles*, Spes, Paris, 1933).

En la amplísima correspondencia de S. Ignacio que sobrepasa las seis mil cartas, se reflejan y repiten bajo múltiples y coloridas facetas "las mismas ideas, los mismos principios, las mismas actitudes sobrenaturales que constituyen el eje de los *Ejercicios Espirituales* y de las *Constituciones* de la Compañía" (p. 15). Numerosos aspectos que por su brevedad y densidad podrían pasar desapercibidos, brillan ahora con intensidad, en forma más concreta y práctica, arrojando una más clara comprensión sobre lo esencial de la espiritualidad ignaciana.

Así por ejemplo, a través de las líneas del Santo, dirigidas a tan variados des-

tinios, reluce con esplendor aquella *adaptación* continua a *tiempos, lugares y personas* de que nos hablan con insistencia las *Constituciones*. Adaptación que bien puede constituir la base de aquella *caballería ligera* que pretendía fuese la Compañía, y que sería el reflejo de la afirmación paulina de "hacerse todo para todos a fin de salvar a todo precio a algunos" (1 Cor. IX, 19-23).

Para Dumeige, las cartas constituyen una enseñanza sobre la *oración*. A través de las líneas ignacianas, palpita aquel original empuje de *buscar y hallar* a Dios en todas las cosas, del que nos habla Giuliani en *Christus*, 2 (1955) pp. 172-194, *Trouver Dieu en toutes choses*, y la invitación repetida hacia una constante *acción de gracias*.

Ambas obras, reforzadas por una impecable presentación, han de ser decisivas para la difusión y mayor comprensión de la personalidad y acción de Ignacio de Loyola, y son merecedoras de nuestro mayor aplauso y simpatía.

M. N. Castex, S. I.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, *Espíritu de San Ignacio de Loyola*. (207 págs.). Mens. del Cor. de Jesús, Bilbao, 1958.

J. H. T. VAN DER BERG, *De onderscheiding der Geesten in die correspondentie van Sint Ignatius von Loyola*. (121 + 84 págs.). Theol. Fac. Canisianum, Maastricht, 1958.

Iparraguirre se coloca, con su pequeña obra, en la línea de los autores que advierten haber descubierto una *nueva fuente* para el estudio de San Ignacio: su abundante correspondencia. Su trabajo es de alta vulgarización, y se dirige al lector ordinario, pero con criterio fundamentalmente científico, y con la suficiente exactitud de citas: éstas se refieren, en general, a la edición manual de la BAC (Biblioteca de Autores Cristianos, n. 86, Madrid); y sólo cuando falta el texto en ésta, se cita la fuente, MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU.

Son más de *mil frases* ignacianas las que el autor ha tenido en cuenta. Y el *método* con que las ha escogido lo llamaríamos *inductivo* o sea, por convergencia de *expresiones-claves*, que se repiten con pocas variantes, y que representarían las *constantes* profundas, las más asimiladas y vividas por San Ignacio, y que por eso afloran sin cesar en la espontaneidad de sus cartas (p. 8).

Otra característica de esta pequeña obra es el de *sistematizar* la espiritualidad ignaciana en dos grandes grupos de ideas: las *perspectivas* (Dios, comunicaciones divinas, Jesucristo, etc.), y las *actitudes* (verdad, intención pura, confianza, etc.). Un *índice alfabético* —colaboración de P. Henrici— permite la consulta de los detalles de esas perspectivas y actitudes fundamentales, y remite a la edición crítica de MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Epistolae et Instruções*, vol. I-XII (Madrid, 1903-1911).

Un acierto práctico ha sido la *introducción*, o presentación esquemática y rápida de diversas tentativas de otros autores en la sistematización de la espiritualidad ignaciana (pp. 11-32). Es un fruto del conocimiento personal que su autor tiene de la bibliografía ignaciana, y un complemento de su anterior publicación

—más explícitamente científica—, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio* (Roma, Inst. Hist. Soc. Iesu, 1957).

En el plano de la *alta vulgarización*, en el que de propósito se coloca su autor (p. 9), nos parece un acierto esta pequeña obra. Y muchos laicos, y aún sacerdotes y religiosos, encontrarán aquí una primera introducción a la espiritualidad del autor de los Ejercicios Espirituales. Las revistas y las obras más especializadas permitirían luego seguir más a fondo cualquiera de las perspectivas y actitudes que aquí nos esboza solamente Iparraguirre. Tal vez sea lo único que echemos de menos en esta obra, y que hubiera sido posible poner, sin por eso salirse de la orientación general de este libro: una rápida pero ceñida indicación, en cada capítulo o párrafo, que permitiera al lector seguir un poco más allá de donde lo deja este primer contacto espiritual con la correspondencia ignaciana. Creemos que esto no hubiera estado en contradicción con las intenciones más modestas de su autor, ni hubiera superado sus conocimientos personales ni, finalmente, hubiera asustado al lector medio que ha tenido en vista.

\* \* \*

El otro trabajo que presentamos, de van der Bergh, es una *dissertatio ad lauream* en la Facultad teológica de Maastricht (Holanda). Es, por tanto, de otra índole: expresamente científica, y limitada al tema del *discernimiento de espíritus*; pero centrada en la correspondencia ignaciana, publicada en la *series prima* de MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU.

Es un estudio sistemático de textos, cuyos pasos los señala el índice de la obra:

1. La discreción de espíritus en la *series prima* (Cartas e Instrucciones de S. Ignacio), siguiendo el texto y el pensamiento de las reglas de discernir Espíritus de los Ejercicios.
2. Textos de la *series prima* que dan a entender que el hombre es inspirado ya por Dios, y su espíritu o espíritus, ya por el demonio.
3. Textos de la *series prima* que dan a conocer cómo es el espíritu que inspira al hombre: el Espíritu Santo, el buen espíritu, el mal espíritu, o el espíritu humano movido de otro sobrehumano.
4. Textos de la *series prima* que iluminan la diferencia entre las fuerzas sobre-humanas y la actividad espiritual humana, en la discreción de los espíritus.
5. Textos de la *series prima* que iluminan la diferencia entre seguir la propia iniciativa, y obedecer.

Al final, un índice especial ofrece —en su idioma original— la lista de textos explícitos de la *series prima* sobre el discernimiento de espíritus. Y, en apéndice, un estudio crítico del escritor o escritores que intervienen en la *series prima*, y que pretende —por crítica textual— determinar quién sea el autor de la *series prima*.

La *bibliografía*, muy nutrida, comprende: ediciones, en diversas lenguas, de las cartas ignacianas; literatura sobre el discernimiento de espíritus, y otros temas de Ejercicios relacionados con él; literatura sobre la espiritualidad ignaciana en general. La bibliografía está ordenada cronológicamente y, dentro de cada año, alfabéticamente.

Como se ve, un buen instrumento de trabajo. Lamentamos que no se haya recurrido, como lo hacen otros autores del mismo ambiente holandés o flamenco, al arbitrio de poner un resumen en francés de las conclusiones de cada capítulo, o al menos de todo el estudio.

M. A. Fiorito, S. I.

JUAN REY, *Luz, Meditaciones*. (2.055 pág.). Sal Terrae, Santander, 1959.

El punto de partida en que se coloca el P. Juan Rey al escribir su libro de meditaciones, nos lo expresa él mismo así: "Este libro puede utilizarse para meditar y predicar" (p. V); "Por ser demasiada extensa la materia de algunas homilias, se expone en la meditación del domingo y en la del lunes inmediato. Alguna vez, también en la del martes" (p. VI).

La definición de oración que nos da es la siguiente: "Oración es la devota y humilde elevación del alma a Dios" (p. 1). Luego, paso a paso, nos habla de las *Clases de oración*, de los *Métodos en la oración mental*, la *Postura*, *El discurso de la inteligencia*, de *Los coloquios*.

Con este preámbulo podemos comprender el grueso volumen de meditaciones para todos los días del año, siguiendo el ciclo litúrgico. Aquí encontraremos expuestas con amplitud, y matizadas con anécdotas y ejemplos, toda la sólida doctrina espiritual y los valores espirituales permanentes del cristianismo.

No desconocemos el mérito del libro, y que puede ser una ayuda de importancia para los predicadores; pero quiero hacer notar que no está al alcance de la sensibilidad y mentalidad moderna. Un ejemplo típico es el de las meditaciones de la muerte (p. 1401): en otra época podría haber llevado las almas a Dios; ahora tal vez impresione a una muchedumbre de gente sencilla; pero no tendrá efecto sobre la mentalidad de los jóvenes. Desearíamos que sugiriera más, que usara los textos litúrgicos. Un ropaje y un enfoque más de nuestro tiempo (cfr. Ciencia y Fe, (1958). 548-550).

H. A. Correas, S. I.

MARCIAL LEKEUX, *El arte de orar*. (308 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

FRANZ M. MOSCHNER, *La oración cristiana*. (479 págs.). Rialp, Madrid, 1955.

Un crítico, queriendo ponderar la personalidad de escritor de Lekeux, decía de él —con ocasión del original francés de la obra que comentamos— que "ha escrito obras que han alcanzado 150 ediciones..." (Estud. Francisc., 58 (1957), p. 140). No es poca ponderación para un escritor contemporáneo.

En cuanto a la impresión que nos ha causado la obra, diríamos que nos ha resultado muy *práctica*. Un crítico de ambiente francés la ha considerado *demiado práctica*, y *poco especulativa*, objetándole falta de precisión teológica —debe querer decir, falta de tecnicismos y sistematizaciones—, en sus descripciones —que nunca son definiciones— de los modos de orar (cfr. Vie Spir., 99 (1958), p. 96).

Pero nos parece que esto es precisamente lo que hace práctico este libro de oración, y útil *para iniciar a los no iniciados o para renovar en la vida de oración de todos los días*.

Lekeux se excusa —en el prólogo— de ciertas repeticiones. Pero —nos dice— las ha dejado deliberadamente, porque su intención era dar al lector, en cualquiera de las etapas de la vida de oración —que son los diversos capítulos de esta obra— el *máximo de elementos útiles* para su conducta. Porque esta obra —sigue diciendo— “no es un libro de lectura, sino más bien un *instrumento*... No fué concebido para ser leído de un tirón, sino *para ser utilizado en la vida*, y aplicado concretamente...” (p. 11). Somos nosotros los que subrayamos, para recalcar el carácter eminentemente práctico de este libro. Además diríamos que esa es la *verdadera lectura espiritual*: no la que se hace de corrido, de la primera página hasta la última, sino la que se hace *consultando y eligiendo*, según la necesidad momentánea y la orientación del Espíritu que nos guía —y, por supuesto, la dirección del director que nos ayuda—, lo que de momento tenemos que *saber para orar mejor* (p. 94, nota 1).

Para terminar, digamos que Lekeux es muy gráfico en sus descripciones: véase, por ejemplo, lo que él llama *la oración de las puertas* (p. 115). Y muy amplio en sus sugerencias, cuya abundancia es en realidad una manifestación de la libertad del Espíritu que nos hace orar como nos conviene (p. 128).

\* \* \*

Hemos querido añadir al libro de Lekeux otro que lo complementa desde todo punto de vista: el de Moschner. La obra original alemana (Herder, Freiburg, 1948, a la que siguieron otras ediciones) fué saludada por un crítico como una novedad, a pesar de la abundancia que había de obras teológicas sobre la oración y, sobre todo, sobre los grados superiores de la misma (cfr. *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 73 (1951), pp. 377-378). Moschner, como decía el mismo crítico, escribe del tema de la oración *como quien sabe*...

Por su estilo especulativo —que no por eso deja de ser práctico, en el verdadero sentido de la palabra— diríamos que Moschner es, para los lectores de habla castellana, complementario de Lekeux. Y esto, por dos razones: porque busca mayor precisión teológica —técnica y sistemática— en sus definiciones de los modos de orar (toda la primera parte es una teología resumida de la oración), y porque trata expresa y extensamente de los grados superiores de la oración (aunque únicamente de lo positivo —como él dice— y “ordinario” de tales grados, y sólo negativamente —para precaver— de lo “extraordinario” de tales grados).

Únicamente lamentaría la brevedad con que toca el tema de la lectura espiritual (pp. 130-135). Es un acierto que insista tanto en lo que hace *espiritual* a esta lectura. Pero son pocas páginas para un tema de tanta trascendencia para la vida de oración; tema de tanta trascendencia que un autor contemporáneo ha visto en la decadencia de la lectura espiritual —sobre todo entre almas dedicadas a la vida de oración— el origen de una *crisis de la vida contemplativa* (cfr. T. CAMELOT, *Lecture et oraison*, Vie Spir., 330 (1948), pp. 640-659).

En cuanto al modo de ser de un libro de lectura espiritual, diríamos que los dos autores que comentamos, Lekeux y Moschner, son un modelo en lo esencial —que es el sugerir ideas, y provocar consultas ulteriores— aunque sean tan diversos en el estilo.

M. A. Fiorito, S. I.

THOMAS OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*. (544 págs.). Wewel, Freiburg, 1950.

“Estamos más enterados de los aspectos peyorativos de las religiones no cristianas, que de los positivos” (prólogo, p. VII). Y el trabajo que por eso el autor se propone, no es una introducción a un campo todavía desconocido, sino —como obra de avanzada— un *tratado completo* que incluya, además de la descripción del amor de Dios en las religiones no cristianas, su historia, su filosofía, y su valoración teológica (ibídem).

En este sentido, la obra de Ohm se podrá considerar como clásica en la *pastoral científica*, porque ha puesto al servicio de la tarea misional cristiana, los aportes de la ciencia de las religiones: “Los misioneros tienen que saber cómo pueden ayudar a los hombres a que en ellos se despierte, crezca y se profundice el amor de Dios”, que hasta cierto punto ya existe en todos ellos (p. VIII). Ohm ha puesto al servicio de este objetivo veinte años de trabajo en las mismas misiones, y en las mejores bibliotecas de Europa. La intuición personal de autor sería que el amor de Dios no sólo es lo que importa en la vida religiosa de cada hombre, sino que también constituye el centro temático de la ciencia de las religiones. Parecería obvio; pero, de hecho, cuando el hombre estudia una religión ajena, parece olvidarlo (p. 16). El punto de partida de su estudio es pues la verdad del Principio y Fundamento ignaciano: “el hombre es creado para... alabar, hacer reverencia y servir (o sea, amar) a Dios” (Ejercicios, n. 23). Pero los instrumentos de trabajo del autor son los científicos, que le dan los datos positivos; y los teológicos, que le permiten valorar esos resultados científicos a la luz de la revelación.

El plan del trabajo es muy lógico. El primer libro probará que también los no cristianos, como los cristianos, se sienten llamados y como exigidos a amar a Dios; y luego mostrará hasta qué punto pueden ellos responder a ese llamado. Este primer libro, muy breve, estudia pues la naturaleza del amor de Dios, y la naturaleza del hombre, como sujeto de dicho amor. El segundo libro, más amplio, investiga sí, hasta qué punto, y en qué forma han respondido de hecho los no cristianos a ese llamado, y con qué matices. O sea, el lugar que el amor de Dios ocupa en sus diversas religiones. Esta es la parte más documentada del libro, y en la cual el autor trata que los textos nos hablen por sí mismos. La tercera parte, más pastoral, es un juicio de verdad y de valor del amor de Dios entre los no cristianos: su posición ante el amor del Dios entre los cristianos, así como las consecuencias para la vida religiosa en general, para las misiones, y para la pastoral.

Remitimos, a quienes quieran tener ante la vista un rápido panorama de toda

esta obra, al resumen que el mismo autor publicó en KÖNIG, *Religions-Wissenschaftliches Wörterbuch* (Herder, Freiburg, 1956), en el artículo *Gottesliebe*; y también a la detallada reseña de W. BRUGGER, en Schol., 29 (1954), pp. 99-101.

Es evidente el celo apostólico con que está escrito este libro, así como su seriedad científica; el autor está vitalmente interesado en su investigación, y conoce los recursos del método de trabajo crítico-histórico. Un índice, a la vez de temas y de nombres, y otro de tecnicismos griegos, facilitan la consulta de esta importante obra.

El autor está muy bien documentado en la historia de las religiones; pero no se limita a constatar hechos sino que busca —sobre todo, en la tercera parte— un juicio de verdad y de valor. La tesis del autor, sumariamente expuesta (cfr. *Stim. der. Z.*, 147 (1950), p. 154), sería que en todas las religiones existe un monoteísmo fundamental, y hasta un amor de Dios, agradecido y confiado, aunque sean raras las religiones que lo prediquen. Este amor no cristiano se diferenciaría del cristiano —aparte del carácter sobrenatural revelado de este último— en que no va unido a un amor positivo al prójimo, ni hace resaltar el amor de Dios al hombre, o lo confunde (en la expresión) con el amor —impersonal o cósmico— del hombre a Dios.

Desde el punto de vista del amor cristiano, habría que tener en cuenta los aportes de una obra posterior: la de V. WARNACH, *Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Patmos, Dusseldorf, 1951): pp. 33-54, el amor en la historia de las religiones; y pp. 443-478, la esencia del amor de Dios. Véase un resumen en KÖNIG, *Relig. Wissenschaft. Wörterb.*, art. *Agape*, escrito por el mismo Warnach. Dentro de las preocupaciones de un conocimiento más positivo de las religiones no cristianas, téngase en cuenta una obra posterior, nacida también de una simpatía profunda por los no cristianos, y un vivo aprecio de lo específicamente cristiano: J. A. CUTTAT, *La rencontre des Religions* (Aubier, Paris, 1958) (cfr. M. NEDONCELLE, *Chronique de philosophie religieuse*, Rev. Sc. Rel., 33 (1959), pp. 80-82). Y para explicarse mejor las imperfecciones que alteran el amor de Dios de los no cristianos, recuérdese la obra de W. HEINEN, *Fehlformen des Liebestrebens* (Herder, Freiburg, 1954, cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 229-234).

M. A. Fiorito, S. I.

C. G. JUNG, E. HARDING, J. LAYARD, etc., *Geist und Werk: Zum 75. Geburtstag von Dr. D. Brody*. (309 págs.). Rhein, Zürich, 1958.

Toda labor que posibilita un libro es una actividad humana espiritual, porque va ayudando al desarrollo del espíritu y a construir el mundo. Por esta razón los escritores de Rhein-Verlag quieren expresar su agradecimiento a Daniel Brody, a quien se debe que las obras de ellos pudieran llegar a multitud de lectores.

Los estudios de esta colección dicatoria abordan temas de actualidad en diversos campos de las ciencias. En cada uno de los artículos se manifiesta la seriedad científica unida con la visión antropológica, que responde a las inquietudes

del hombre de hoy. Sus autores, bien avanzados en sus especialidades, comunican algunas ideas de sus trabajos en un lenguaje fácilmente comprensible para todos.

C. G. JUNG estudia la *función trascendente*, por la cual el individuo se enfrenta con el inconciente, integrándolo en la totalidad de la persona. En una palabra, la función trascendente es un camino de autoliberación. La psicología profunda investiga problemas que son también objetos de la filosofía oriental y de las religiones en general (cfr. H. DUMOULIN, *Zehn. Geschichte und Gestalt*, Francke, Bern, 1959).

El artículo de A. PORTMANN merece la atención de una manera particular, porque representa, con características propias, la biología contemporánea. El autor explica el fenómeno de la *autorrepresentación* como motivo de construcción de la forma viviente. La nueva biología no se agota en los procesos físico-químicos, sino que considera a los vivientes según los grados diferentes de la interioridad, de la forma auténtica de vida.

H. READ hace un estudio acerca de la psicología del *hombre prehistórico* a través del arte. El hombre durante su historia, por medio de la tradición, ha aprendido a unir la belleza con el naturalismo. El sentido de la belleza se explica por el impulso colectivo, radicándose en el inconciente. El estilo del arte es la expresión de la raza, del *filo*. Así el arte en el tiempo prehistórico ya tenía una función social. La fuerza de la forma y de la belleza siempre impresionaba al hombre.

E. BENZ reflexiona sobre las dificultades que impiden comprender religiones ajenas. Siendo el tema de actualidad, voy a presentar algunas de estas consideraciones tan interesantes. El cristiano, y en general el *Occidente*, tiene una concepción personalista de Dios, mientras el budista, el *Oriente* en general, quiere encontrarse con el Trascendente por medio de la meditación. En el pensamiento occidental, se acentúa más la discontinuidad insuperable entre creatura y Creador; empero, en el Oriente, se considera más la unidad del ser. En las religiones orientales tiene mucha importancia el carácter esotérico. El hombre oriental tiene varias dificultades para comprender las religiones occidentales. Así por ejemplo, el hombre oriental está convencido de que el occidental no puede comprender al oriental. Otros prejuicios similares, por ejemplo de política, prácticamente imposibilitan el diálogo serio. La desconfianza casi anula una comunicación sincera. Actualmente ya parece posible el diálogo religioso entre individuos y círculos más restringidos, y de esta manera va preparándose el encuentro más abierto entre los dos mundos de la tierra.

W. R. CORTI busca las razones de la *inquietud del hombre* en la aventura del pensamiento científico y filosófico. El hombre busca el sentido de su existencia a través del sentido del ser. El panteísmo, la teoría de la evolución, son reflejos del deseo del hombre, y delatan su deseo de comprenderse a sí mismo y al universo.

En los otros artículos, conocidos especialistas tratan problemas de psicología profunda, literatura, música, mitología, antigüedad... El arte gráfico se hace presente con sus fotografías artísticas, y sus grabados. Una breve, pero hermosa carta de H. Rahner, nos hace sentir lo que significa un libro para el hombre. En apén-

dice, se ofrecen resúmenes —escritos en alemán— de los artículos redactados en inglés.

El conjunto de la obra constituye pues una orientación para los lectores que se interesan por el espíritu y por las diversas posibilidades del trabajo intelectual.

J. Kovács, S. I.

PAUL DIBON, *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*. (255 págs.). Elsevier, Amsterdam, 1959.

En conmemoración de los 250 años de la muerte de Bayle, la Sociedad Histórica *Rotterdamum* ha promovido la idea de editar una serie de estudios y documentos relativos al filósofo; y se ha realizado bajo la dirección de P. Dibon.

La situación histórica de Bayle, entre los siglos xvii y xviii, momento crítico de la cultura francesa y europea, nos evidencia el enorme interés de su figura y su influencia. Esa ubicación histórica de Bayle en su medio y en su tiempo es la que recalca P. Dibon en sus lúcidas páginas introductorias, *Rédecouverte de Bayle*, señalando la orientación de los nuevos estudios sobre su persona, que descubren una estampa distinta de la clásica del dieciochista antes de fecha. Pues Bayle aparece cada vez más no sólo en sus aspectos positivos (cfr. v. gr. sobre lo constructivo en su criticismo histórico: E. LABROUSSE, *La méthode critique chez P. Bayle et l'histoire*, Rev. Int. de Phil., 11 (1957), pp. 463 ss.), sino en su fideísmo calvinista que se refleja en sus concepciones sobre el hombre, la historia y la fe: se está redescubriendo al genuino Bayle (para una bibliografía cfr. B. RATENI, *L'interpretazione critica del Bayle alla luce degli studi più recenti*, Rassegna di Fil., 1 (1952), pp. 239-251; A. DEREGIBUS, *Intorno ad una rassegna di studi su Pierre Bayle*, Il Saggiatore, 3 (1953), pp. 328-336). Ubicado en su momento histórico se lo comprende mejor: subrayar la tolerancia, al considerarlo refugiado; su dualismo cartesiano, su pesimismo ante el hombre, pensando en el trascendentalismo calvinista; su criticismo, al enfocarlo en el ápice de la tradición humanista, racionalista, y de vuelta a las fuentes, del siglo xvii.

A la luz de las páginas de Dibon hay que comprender todos los estudios que las siguen, en especial el tan interesante de R. POPKIN, *Pierre Bayle's place in 17th century scepticism*. La intención del autor no es la de abarcar todo el escepticismo bayliano, sino de penetrar en uno de sus meollos: la antítesis fe y razón, comprendiéndola en su telón de fondo del siglo xvii (también A. Deregibus señala este aspecto como el más significativo del escepticismo metafísico-religioso de Bayle, siendo según él, reflejo de la antítesis racionalidad-afectivdad, cfr. *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di Pierre Bayle*, Il Saggiatore, 4 (1954), pp. 242 ss.).

Para Popkin, Bayle se diferencia de los otros escépticos de su siglo en cuanto que es protestante y no es montaigniano. Así su duda es más original y radical, pues no sólo se aplica a los sentidos o la moral, sino al mismo criterio de verdad: la evidencia cartesiana. Pues ésta nos muestra principios erróneos, en cuanto, según él, se oponen a la fe (como que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí,

y el misterio trinitario). Y aquí hace su entrada el fideísmo: no la razón, sino la fe ciega es nuestro guía: prenuncio de Kierkegaard.

Sin embargo, como Popkin señala, Bayle no abandona del todo la razón, pues expresa cada vez más en sus obras que hay razones para despreciar la razón y aceptar la revelación, que es evidente la veracidad de Dios. Esto deja planteado el problema del status en que Bayle conserva algunas evidencias racionales. Para Popkin la actitud del filósofo de Rotterdam se sintetiza en su "J'en sai trop pour être Pyrrhoñien, et j'en sai trop peu pour être Dogmatique": sería quizá el prototipo del escéptico-dogmático de Hume.

Esa actitud de Bayle se comprende mejor desde su a-sistematismo, señalado en el trabajo de A. ROBINET, *L'aphilosophie de P. Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz*, que estudia su apartamiento de estos dos filósofos para acercarse a Arnauld. La falta de voluntad arquitectónica le permitiría tolerar la contradicción (al menos aparente) en y entre los procedimientos racional y fideísta, así como lo llevaría a la crítica de los sistemas de Malebranche y Leibniz. Ya A. Deregibus subrayaba la antitética actitud metodológica entre Bayle y Leibniz en su polémica: una preocupación de síntesis y armonía especulativa en el último, una preocupación de análisis y de dialéctica crítica en el primero (cfr. art. cit., Il Saggiatore, 4 (1954), pp. 472-473). La agudeza de ésta y la falta de aquélla, caracterizan a Bayle.

Otros de los trabajos de la serie también cotejan a este filósofo con otros pensadores: cfr. P. WHITMORE, *Bayle's criticism of Locke*; R. SHACKLETON, *Bayle and Montesquieu*; L. KOLAKOWSKY, *Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance*, que mostrando la inconsistencia de la interpretación bayliana de Spinoza, nos presenta una visión personal de la metafísica de éste.

El artículo de C. L. THIJSSSEN-SCHOUTEN, *La diffusion européenne des idées de Bayle*, nos ofrece valiosas notas para el estudio de su influencia en los distintos países de Europa y América, otro paso adelante hacia el trabajo definitivo sobre el tema, cuya oportunidad ya apuntaba P. Hazard en 1946.

Otros estudios nos ayudan a comprender la vida de Bayle: el de H. HAZEWINKEL, *Pierre Bayle à Rotterdam*, y el de E. LABROUSSE, *Les coulisses du journal de Bayle*, así como la publicación de los *Documents relatifs à l'offre d'une chaire de philosophie à Bayle à l'Université de Franeker au printemps de 1684*, presentados y anotados por la misma E. Labrousse, a quien se debe asimismo una nota erudita sobre un retrato de Bayle conservado en Versalles.

Otro momento de la vida del filósofo, la controversia con Jurieu, es esclarecido por la publicación de otros dos documentos: un poema presentado por E. HAASE. *Un épilogue à la controverse Jurieu-Bayle*, que según dicho estudioso se debería a Du Rondel, amigo de Bayle. Asimismo, *An unpublished letter of Pierre Bayle to Pierre Jurieu*, escrita a su futuro enemigo el 4 de setiembre de 1679, cuya presentación se debe a R. Popkin.

Estos estudios y documentos son a la vez un homenaje internacional a Pierre Bayle y un nuevo adelanto en la comprensión de ese filósofo, cuyo verdadero pensamiento e intenciones profundas, tan difíciles de captar según expresión de Gardeil, se van iluminando gracias a su estudio en su tiempo y en su medio.

J. C. Scannone, S. I.

ERANOS-JAHRBUCH, 1958, *Mensch und Frieden*. (502 págs.). Rhein, Zürich, 1959.

Ya hace un cuarto de siglo que cada año esta publicación reúne hombres de ciencia de diferentes regiones del mundo. En estas encuestas siempre abordan temas de actualidad, que son a la vez problemas permanentes del hombre. Los discursos y conferencias de especialistas en psicología, biología, etc., aunque manifiestan tendencias divergentes, penetran en el fondo de las cuestiones, las cuales inquietan al científico e interesan al hombre de hoy. Por esta razón cada tomo, que contiene siempre los discursos de *Eranos-Tagung*, no solamente refleja el pensamiento actual, sino constituye una verdadera enciclopedia de la época.

*Hombre y Paz*. Estas dos palabras expresan la temática de la última encuesta. Sin duda alguna la búsqueda de la paz es la preocupación de los últimos años. Pero esta inquietud no es meramente un fenómeno transitorio, surgido a causa de las calamidades recientes, sino que tiene un profundo *sentido antropológico* y religioso. Los estudios pretenden explicar y descubrir esta significación originaria de la paz. Así intervienen la psicología profunda, la mitología, la biología, la literatura, la mística, la orientalista. En cada uno de los estudios se pone de manifiesto un nuevo aspecto del problema.

E. NEUMANN estudia el sentido de *la paz como símbolo de la vida*. El deseo de la paz radica en el deseo arquetípico, y aparece en el proceso de la individuación a la manera de símbolo unificador. El hombre, a través de la abertura de su existencia, llega a encontrar la paz por medio de la participación creadora en la vida (p. 41). En la mística de la tradición judaica igualmente se encuentra este sentido de la paz.

G. SCHOLEM muestra cómo el justo cassidiaco se fundamenta en Dios: en todas las cosas dirige su conciencia hacia Dios, llegando así a la paz verdadera.

H. KAYSER presenta la armonía maravillosa en el hombre y en la naturaleza. El hombre tiene que descubrir en la disonancia la armonía, y realizarla por medio del sufrimiento y de la alegría.

E. BENZ describe el renacimiento actual del budismo, estudia la idea de la paz en el cristianismo, en el budismo y en el comunismo.

A. PORTMANN hace un estudio del simbolismo biológico respecto del tema.

Además de los mencionados, intervienen los siguientes autores: H. CORBIN (sufismo), M. ELJADE (estudio psicológico y místico, experiencia existencial del hombre, la nostalgia de un paraíso perdido), S. H. READ, H. W. SCHNEIDER, Ch.-Y. CHANG.

En conjunto podemos decir que en la colaboración de estas encuestas se manifiesta el deseo de la *comprensión* mutua y la búsqueda sincera de la *unidad*.

J. Kovács, S. I.

PAUL EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*. (272 págs.). Casterman, Tour-nai, 1958.

El tema de la mujer se ha actualizado, como lo demuestra por ejemplo la insistencia del gran Papa Pío XII al tratarlo en varios de sus discursos, después de la segunda guerra mundial: 11 de agosto de 1945, 21 de octubre de 1945,

11 de septiembre de 1947, 24 de julio de 1949, 24 de abril de 1952, 17 de julio de 1952, 14 de octubre de 1956... Otra señal de actualidad sería la cantidad de obras escritas en los últimos tiempos y desde todos los puntos de vista posibles sobre el tema de la mujer: el fenomenológico (F. J. J. BUYTENDIJK, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, 1954), el eclesiológico (F. J. ARNOLD, *La femme dans l'Eglise*, 1956), el sociológico (S. DE LESTAPIS, *La femme et le travail*, 1947), el educacional (A. FIRKEL, *Mujer, vocación y destino*, 1958), etc.

La obra de Evdokimov quiere ser una *antropología de los carismas* de la mujer, o sea una antropología teológica con los aportes de los Padres —considerados como los teólogos por antonomasia—, los ascetas del desierto, y los místicos —como poetas del espíritu— (p. 29). El estilo del autor es el del diálogo o confrontación de estas tres perspectivas y no de otras: por ejemplo el autor expresamente no quiere tener en cuenta la Escolástica (como no sea para objetarle una cierta dureza, p. 25).

El autor quiere hacer, respecto de la mujer, lo que él llama *la teología de hoy*, cuyas características serían: ecumenismo, totalidad, dimensión escatológica, y vida (pp. 7-14). Diríamos que es un modelo de teología al gusto de los orientales, cuyas características ha estudiado últimamente P. HENDRIX, *In die Theologie des Ostens* (cfr. *Wort Wohrt und Wahrh.*, 14 (1959), pp. 229-230): teología *mística*, dominada por la teología *negativa* del Pseudo-Dionisio, a la que se añade un sinnúmero de observaciones provenientes de todos los campos de la *cultura moderna*, que dan a esta obra un aspecto un poco caótico. Otra característica también eslava de Evdokimov, es la esperanza que pone en la mujer, en especial en la mujer rusa (pp. 2, 162-265, hermosas páginas que merecen ser leídas): Guardini ha señalado la importancia espiritual que Dostoievsky por ejemplo atribuía al pueblo ruso, simbolizado en sus personajes femeninos (cfr. *L'Univers religieux de Dostoievsky*); y Schubart, haciendo una especie de filosofía de la historia (cfr. *Europa y el alma del Oriente*, Poblet, Buenos Aires, 1947), consideraba al occidente como encarnación del *eterno masculino*, y al oriente como encarnación del *femenino*, siendo el término medio el espíritu ruso, personificado en la mujer rusa.

Para completar, desde un punto de vista más occidental, la teología oriental de la mujer que nos ha ofrecido Evdokimov, recomendaríamos la contribución teológica de H. Rondet, titulada modestamente *Elements pour une théologie de la femme*, *Nouv. Rev. Théol.*, 79 (1957), pp. 915-940. Y, desde el punto de vista filosófico tomista —que Evdokimov deja concientemente a un lado— la obra de EDITH STEIN, *La femme et sa destinée* (Amiot-Dumont, Paris 1956), enriquecida por sus conocimientos fenomenológicos y por sus experiencias personales (cfr. H. GRAEF, *La philosophie de la Croix: Edith Stein*, Du Cerf, Paris, 1955, pp. 93-103).

M. A. Fiorito, S. I.

JACQUES HUIJBEN, PIERRE DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*. (425 págs.). Public. Univers. de Louvain, Louvain, 1957.

GASTON BARDET, *Imitation du Christ* (Nouvelle traduction. Introduction et Commentaires). (628 págs.). Desclée, Bruges, 1958.

La primera de las obras es el fruto de largos años de trabajo, y de la colaboración de varios autores: Huijben, Assemaine, Doyère y Debongnie; de los cuales el primero (fallecido), es el autor principal, y el último, el redactor.

La obra fué planteada por Huijben hace veinte años —ya antes, en 1925, había comenzado a escribir sobre el tema en *La Vie Spirituelle*—, como una obra de gran envergadura, que hubiera constado de cinco volúmenes: una especie de *Summa Kempista* (p. XV). Su actual redacción ha concentrado todo ese material en un solo volumen, distribuido en los siguientes capítulos: *planteo del problema* de la atribución de la *Imitación de Cristo*, o sea, la obra (tiempo y lugar de redacción), y los autores a los que se la ha atribuido (cap. I); la *documentación* histórica (cap. II-IV); el *autógrafo* (cap. V); el *arquetipo* de los manuscritos (cap. VI); la *discusión* de atribución (cap. VII-IX), tratando en capítulo aparte el caso particular de Gersón y Gersen; las *otras obras* (y de paso, las fuentes) de Tomás de Kempis (cap. X); y, finalmente, un breve y denso *epílogo*, que recoge una multitud de indicios, testimonios del tiempo del autor y silencios anteriores, copias y retoques, vocabulario, estilo y doctrina, indicios todos que convergen hacia la *devotio moderna*, y, por tanto, hacia el único autor más probable de ese ambiente, *Tomás de Kempis* (pp. 379-383).

La *redacción* es serena: serenidad que se ha echado de menos en otros investigadores que han terciado en este debate secular: véanse algunos ejemplos en la pág. 379, nota 3. El *método* es el histórico, comenzando por la crítica externa, y siguiendo con la interna. El *plan* es muy lógico, porque comienza por la misma obra en sus coordenadas de tiempo y lugar, sigue con los testimonios históricos, recorre uno a uno los argumentos en favor de los diversos autores, y concluye (por mera convergencia de argumentos externos e internos) en un único autor, Tomás de Kempis. Por eso creemos que esta obra será definitiva (cfr. *Rev. Hist. Eccl.*, 53 (1958), pp. 117-120).

Nos ha llamado la atención el capítulo en el cual el autor aplica y lleva adelante el método estadístico para la solución del problema de la atribución literaria; método iniciado por G. U. Yule, en su obra clásica, *The Statistical Study of Library Vocabulary* (Cambridge Univ. Press, 1944) (cfr. *BTAM*, V (1947), n. 494), y usado en la misma obra para el problema que nos ocupa —de la atribución de la *Imitación* a Tomás de Kempis—, y en *Puyot's Classes A and B of Texts of the De Imitatione Christi*, *RTAM.*, 14 (1947), pp. 65-88 (cfr. *BTAM.*, V (1947), n. 1225).

El capítulo que ahora comentamos no es sino la actualización de otra tentativa similar de Debongnie, *Les classes de textes de l'Imitation*, *RTAM.*, 20 (1953), pp. 272-301. Y demuestra el cuidado que el autor ha puesto en agotar las posibilidades de los argumentos, internos y externos, para dar definitivamente una solución al problema kempista.

Una tabla de manuscritos, una bibliografía de obras más consultadas, y un índice onomástico, cierran esta obra, digna de la colección histórica de que forma parte.

\* \* \*

En el epílogo de la obra que acabamos de comentar, su autor resumía así sus impresiones sobre la *Imitación de Cristo*: soliloquio íntimo, dotado de dos cualidades maravillosas, el clasisismo superior —la frase es de Rousset y Hubert, en *Christus*, París, 1912, p. 854— y un estilo sin vueltas. Clasisismo superior, por el cual el diario espiritual evita las trivialidades, y trasciende las particularidades individuales. La *Imitación* alcanza así cierta intemporalidad, ampliando sus horizontes y mereciendo un' atención universal que hacen del pequeño libro, escrito por un monje en el secreto de su celda, una obra abierta a todos, bienhechora de cualquiera, y que despierta un eco indefinido en el alma cristiana. Estilo sin vueltas, desprendido, si no de toda incorrección gramatical, sí de todo juridismo o escolasticismo, afectación artística o humanista. Para escribir en esta forma, bastaba —o más bien, era necesaria—, la experiencia profunda de un alma contemplativa que ha pasado por las pruebas de la vida interior, un corazón humilde y desprendido de sí mismo, un temperamento en extremo sensible... un alma entregada a la verdad (o.c. pp. 382-383).

Más aún, no sólo el *Libro tercero*, sino ya el *primero* es *místico* en el sentido pleno de la palabra (ibídem, p. 303) y revelan un maestro de la instropección y del diálogo con el Huésped interior, hombre de oración y a la vez artista delicado, sensible al ritmo y a la sonoridad de la palabra; un *místico* en fin en el sentido pleno de la palabra, y que sabe escribir (ibídem, p. 310, con algunas restricciones en la p. 381).

En esta misma línea de interpretación mística de Tomás de Kempis se sitúa la segunda obra que queremos comentar: la nueva traducción francesa de la *Imitación de Cristo*, literal pero con sentido místico, con una introducción y comentarios de G. Bardet.

Todo es personal en esta obra: la traducción, que sigue las frases y no meramente las palabras; el cuidado en explicitar las citas escriturísticas —implícitas y como asimiladas por el texto original—; las referencias a la *Summa* de Santo Tomás de Aquino y a las Obras completas de San Juan de la Cruz —para profundizar en la doctrina mística de Tomás de Kempis; y, sobre todo, los comentarios oportunos, que constituirían el aporte más original de Bardet.

El plan del autor será estudiar el sentido profundo y secreto de la *Imitación*, y traducirlo al francés; luego, confirmar lo bien fundado de la traducción por medio del autógrafo de Bruselas; en seguida explicitar la estructura natural y sobrenatural, implícita en la experiencia mística de su autor; y, en fin, señalar la actualidad de la *Imitación* como libro de la fe humilde (p. 13). Estos cuatro puntos constituyen los cuatro capítulos de la introducción, e influyen constantemente en la traducción y en los comentarios.

La traducción trata de hacer inequívoco el *sentido místico* de las expresiones —originariamente equívocas— de Tomás de Kempis (pp. 16-18); o sea, cumpliendo con los deseos del mismo Tomás de Kempis en su *Soliloquio*, suplir lo que parezca obscuro o incompleto en una primera lectura o traducción (p. 22). Recomendamos la lectura de toda la introducción, no sólo para entender mejor el porqué de las notas y comentarios, sino para aprender el método del autor, que merece ser imitado.

Se atribuye a Gabriel Marcel la opinión de que Bardet es un caso único:

arquitecto y urbanista, novelista... apóstol de la mística contemporánea (cfr. *Etud. Franç.*, 7 (1956), pp. 109-111). Para conocer mejor este último aspecto de Bardet, véanse sus dos obras: *Pour toute âme vivant en ce monde* (Libr. d'Art Anc. et Mod., París) publicada en dos volúmenes, *Il n'y a qu'un chemin* (2da. ed. 1955), y *Je dors, mais mon coeur veille* (1954).

En general, diríamos que se sitúa entre dos extremos que él mismo llama de la *herejía de la mística*, y de la *herejía* (sic) *de la ascética* (pp. 12, nota 3, 17, nota 1, 24 y passim), combatiendo el *divorcio de la ascética y de la mística*, y de la ciencia y la experiencia (p. 30, nota 1), y proponiendo como síntesis un *saber teologal* (pp. 32 ss.), o teología del espíritu, que sería la tercera y última etapa de la teología cristiana, después de la etapa positiva y la escolástica (pp. 32-39). Acá y allá tropezamos con planteos discutibles: por ejemplo, el paralelismo entre los cuatro evangelistas y los cuatro grupos sanguíneos (p. 33, nota 1). Pero la obra no carece de detalles interesantes: por ejemplo el resumen que nos hace del estudio del autógrafo, en la edición diplomática de Delaissé (pp. 39-48), y las consecuencias que nuestro autor saca para el orden de su traducción (pp. 48-51), y para el conocimiento de la pedagogía sobrenatural de Tomás de Kempis (pp. 59-64), que serán continuadas en las notas al texto. Otro detalle interesante es el esquema o estructura del hombre, imagen de Dios trino (pp. 66-76), comparada con la estructura del hombre según Tomás de Aquino (pp. 76-95), y contrapuesta a la estructura mutilada del hombre según la psicología moderna (pp. 95-99). Esta contraposición justificaría la actualidad de la Imitación en nuestra tarea de salvar al hombre moderno (pp. 100-118).

Cierra este libro extraordinario un doble índice escriturístico: citas propias de la Imitación, y citas comunes con San Juan de la Cruz.

A quienes se interesen por otros aspectos interesantes de la Imitación de Cristo, como serían, por ejemplo, las dos corrientes, la ascética y la mística, dentro de la *Devotio moderna* —corriente a la que pertenece Tomás de Kempis—, y sus relaciones con la espiritualidad ignaciana, los remitimos a P. LETURIA, *Estudios ignacianos*, n. 24, pp. 72-88 (Inst. Hist. S. I., Roma, 1957).

M. A. Fiorito, S. I.

FRIEDRICH DESSAUER, *Was ist der Mensch?* (88 págs.). Knecht, Frankfurt, 1959.

— *Naturwissenschaftliches Erkennen*. (448 págs.). Knecht, Frankfurt, 1958.

La primera de estas obras es, indirectamente, una presentación del estilo del autor y de sus temas fundamentales. Consta de dos partes: la primera, que trata, en sendos capítulos, los cuatro problemas kantianos, o sea qué sabe, qué debe hacer, qué puede esperar, y qué es el hombre; y la segunda parte, en que presenta algunos rasgos personales y temáticos de grandes filósofos cuya rápida serie se sucede desde Kant a Jaspers, y desde Heráclito a Leibnitz.

En el recuento vertiginoso de los aportes de estos grandes filósofos a la solución del problema del hombre, resaltan los datos que cada uno aporta al problema particular del conocimiento: véanse por ejemplo Nicolás de Cusa o Pascal. Y como

carácter dominante en todos, el dinamismo de los respectivos aportes: véanse sobre todo Platón, San Agustín y Jaspers.

El título de esta obrita sintetiza bien su contenido, así como la preocupación fundamental de su autor: es la cuarta pregunta —la última— que se planteó Kant, y que lo trascendió, pues hoy tiene un alcance que él no pudo sospechar. A ella responde Dessauer diciendo que el hombre es hechura de su medio ambiente (*Geschöpf der Mitte*, p. 9), pero de manera que no se deja encerrar en él, sino que busca siempre algo que está más allá (p. 40). Lo primero nos aproxima al *tema del hombre y la técnica*, así como al *tema del conocimiento científico*, que Dessauer ha desarrollado en sendos tratados, ya clásicos; y lo segundo nos señala la dirección trascendente —y religiosa— de toda la labor intelectual de Dessauer.

Concluyendo, diríamos que *Was ist der Mensch*, más que una filosofía —antropología en compendio—, es un testimonio de un filósofo que es, a la vez, científico pero sobre todo hombre: y por eso está entretejido de otros testimonios humanos, como el de Kant, Goethe, Scheler... y aún de testimonios divinos, tomados directamente de la Biblia.

\* \* \*

No es fácil resumir el segundo libro que presentamos, tan rico de contenido. Sin embargo nos animaremos a decir que, en el problema de las *relaciones de la ciencia con la filosofía* (o más bien, de los científicos con los filósofos) busca el autor la solución en el método respectivo: sobre todo se detiene en la exposición de la *inducción*, que define (cap. III) y describe en su desarrollo histórico (cap. IV-VII), y en sus relaciones con el método matemático (cap. VIII), y con el de la experimentación biológica (cap. IX).

El realismo del autor, opuesto a todos los otros *ismos* (positivismo sobre todo, e idealismo), pero comprensivo de sus aportes a lo largo de la génesis del actual método científico, se basa sobre todo en la *técnica* que ya hemos dicho es también su tema preferido (cfr. *Streit um die Technik*, Knecht, Frankfurt, 1956; cfr. *Stim. der Z.*, 148 (1950-1951), pp. 384-387, y *Wort und Wahrh.* 14 (1959), p. 231). Y la profundidad del pensamiento *personal* del autor, manifestado a través de las abundantes citas de otros autores y de sus glosas, responde a su *inquietud personal metafísica*, que no se satisface con la concepción común de que la ciencia se ocupa de las causas próximas y no de las últimas.

Interrumpamos nuestro comentario expositivo para insinuar tres rápidas críticas, que quieren ser constructivas. En cuanto a las relaciones de la ciencia con la filosofía, sería mejor distinguir dos etapas en la filosofía de la naturaleza: la una, basada en la experiencia vulgar (precientífica, pero evidente, por ser de conciencia), y que sería suficiente para la *formación* del hombre tanto científico como filósofo; y la otra etapa, basada en la experiencia científica, y que sería de *información* complementaria pero no apuesta a la anterior etapa.

En cuanto al realismo de Dessauer, nos parece que su fundamentación en la técnica es suficiente para darnos un fundamento real, pero no la misma realidad de la ciencia (cfr. HOENEN, *Cosmología*, Roma, 1945, pp. 90-91); o sea, a lo más un *signo* de la realidad *del ser* en cuanto tal, pero no *del objeto* de la ciencia.

Además, sería interesante comparar el criterio de realidad de Dessauer, con el del materialismo dialéctico, que es *la praxis* (cfr. J. DE VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*, Pustet, 1958, pp. 102 ss.).

En cuanto al alcance de las razones que da la ciencia, habría que decir que su diferencia con la filosofía se manifiesta más claramente aún en el objeto de ambas: la ciencia trataría de un ser que es supone ser tal (*ens rationis*), mientras la filosofía trata de lo que es ser (*ens reale*). En otros términos —siendo la individuación o unidad una propiedad metafísica de la existencia— la ciencia tiene como objeto algo que se supone individual, mientras que la filosofía trata de lo que es uno en sí y distinto de cualquier otro individuo (cfr. D. DUBARLE, *L'Idée hylemorphe d'Aristote et la compréhension de l'univers*, RSPT, 36 (1952), pp. 211-214, y 37 (1953), pp. 18-20).

El estilo del autor conquista fácilmente la atención de su lector: Dessauer habla con pasión, y sabe seguir su tema fundamental agrupando la materia en diversos núcleos de interés: la dote de la ciencia, las etapas de su proceso histórico, la contribución de las matemáticas, la observación viviente, los problemas actuales... Algunos críticos han puesto reparos a ciertas expresiones del autor, repetidas pero vagas, como *fe, símbolo, estructura...* (cfr. ZKTh., 80 (1958), p. 335, y Stim. der. Z., 163 (1958-1959), p. 314). Sin embargo, no diríamos que haya imprecisión en el conjunto de sus expresiones: por ejemplo, tratando de los *símbolos*, el autor acumula matices, cuyo conjunto da una idea bastante exacta de lo que quiere decir (pp. 433-434), que no es sino la *analogía* de la expresión humana. La imprecisión o ambigüedad se hallaría en detalles aislados del contexto de todo el libro; y por esto lamentamos la falta de un *índice temático* (alfabético) o de *tecnicismos*, que permitirían la consulta de este libro sin el peligro de una interpretación parcial de frases aisladas.

La frase con que termina el libro: "auch in der Naturwissenschaft gibt es, die Wahrheit zu lieben, um sie zu finden", es digna de atraer nuestra atención. Al decir: *también en las ciencias naturales*, el autor se siente solidario con todos los pensadores que han antepuesto el *dinamismo del amor* a la contemplación de la verdad. Pero precisamente esa solidaridad —por ejemplo en un San Agustín— nos hace pensar que el amor de la verdad no se halla en el mismo plano —psicológico, concreto— que el *encuentro con la verdad*. Tal vez en la secular pugna entre el *intelectualismo* y el *voluntarismo* —en la que interviene ahora Dessauer, con su experiencia de científico y sus conocimientos de historiador— no siempre se haya advertido el doble plano en el que se expresan, sucesiva y alternativamente, los pensadores: el plano psicológico *a posteriori*, y el antropológico *a priori*. Cuando se habla del amor de la verdad, y se lo antepone a su encuentro, se expresaría, en términos psicológicos, un *apriori* de la psicología de la inteligencia. Pero este *apriori* no es algo psicológico —ni voluntario, ni mucho menos cognocitivo— sino algo ontológico: sea que se lo llame, como lo hace Santo Tomás, *appetitus intellectus*, o como lo hace Marechal, cambiando la expresión tomista pero no su sentido, *voluntas ut natura*, en ningún caso hay que darle sentido psicológico al *appetitus* ni a la *voluntas*, sino que siempre debe prevalecer el sentido ontológico del contexto tomista.

La verdad siempre se la encuentra en concreto; y, por tanto, este encuentro es conciente y personal; mientras que el amor a la verdad, cuando con él se quiere expresar la raíz última natural de cualquier conocimiento, es algo natural y necesario, anterior a cualquier conciencia, porque se identifica con el ser dinámico de la persona que concretamente busca y encuentra la verdad. El intelectualista que era Santo Tomás llamará a este dinamismo del ser espiritual *appetitus intellectus*, o *appetitus sciendi* (cfr. Ciencia y Fe, VIII-29 (1952), pp. 43 ss.) y el voluntarista —o si se quiere existencialista— que era San Agustín, lo llamará *amor veri* o *amor Dei*; pero éstos sólo serán matices de expresión que responden a la mentalidad, pero que no afectan al espíritu común, que es el de la *philosophia perennis* (cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 95-101).

M. A. Fiorito, S. I.