

mentis et vitae”, i.e. “la adecuación de la *mens* con el Ser que se “encarna» en la *vita* (que está *allí* como «exis» aceptada por ella o como «stéresis» que la juzga) y la adecuación de la *vita* con la Verdad viva que en la *mens* expande su luz” (p. 216).

Finalmente, la filosofía de Blondel que Scannone nos enseña a leer en su horizonte ontológico abre el campo para una nueva reflexión sobre el problema del diálogo con los *no cristianos*. Este problema se presenta acuciante en un mundo donde la injusticia cuestiona por encima de las interpretaciones que de ella se hagan. La tentación de separar teoría y praxis, o de subordinar una a otra, el peligro de hacer del Mensaje cristiano sólo un testimonio trascendente olvidando el “logos” (y el “Logos”!) que lo encarna en cada situación histórica, el intento de la técnica de transformar al futuro en un objeto manejable por la voluntad del hombre, y muchos otros problemas, adquirirían una nueva luz desde la radicalidad ontológica y la apertura dia-lógica de la filosofía blondeliana. Scannone señala en Blondel ese plano común entre creyente y no creyente, esa situación fundamental que exige un reconocimiento libre y razonable del acontecer inobjetivable (pero tematizable desde y hacia la experiencia) de la Verdad viviente. La lucha por la justicia y el sentido de la historia están íntimamente unidas de tal modo que la primera no es verdadera si pretendo realizar por mí mismo ese sentido, en vez de dejarlo acontecer en mí desde él. Pero también la apertura al Sentido encuentra su norma, i.e., se encarna fácticamente, en la dia-lógica de la praxis que no busca imponer a la sociedad y a la historia su propio “logos”, sino que lo deja vivificar desde la diferencia (dia) y, por lo tanto, desde el diálogo como encuentro interpersonal.

He destacado solamente algunos aspectos de esta obra que se nos ofrece así no como un estudio más *sobre* Blondel sino como un pensamiento original *desde* él, donde Scannone hace fructificar el encuentro de la filosofía existenciarío-ontológica con la dia-lógica (¡y no sólo dialéctica!) cristiana de Blondel.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, 493 págs. “Si quisiera encerrar en unas preguntas lo que busca este libro, tendría que decir algo así: *¿es posible, aún hoy, una Metafísica?* Y, si es posible, *¿cómo?* No se trata pues de hacer una entera metafísica. Sino sólo de resolver la previa cuestión “fundamental”. Se trata de *fundamentar la metafísica*” (p. 12). La tonalidad kantiana y heideggeriana de la pregunta del autor saltan a la vista, aun cuando su enfoque y elaboración apunten —desde lo trascendental y ontológico— más a la persona y a la historia. Gómez Caffarena, profesor por vocación y tarea durante muchos años, intenta así esbozar los fundamentos de un “saber radical e integral”. El libro se esfuerza por asumir en vigorosa síntesis los aportes más variados del pensamiento humano. Es una de sus cualidades, pero —y por lo mismo— uno de sus defectos. Por momentos el libro parece “concordista” y en todas sus páginas trasunta, ciertamente, “concordia”. Escrito con la pasión española, el rigor alemán y el pragmatismo inglés, el libro nos recuerda el estilo de Ortega, que —por otro lado— es de los inspiradores de la obra.

El autor cree poder responder a la pregunta planteada distinguiendo, con marcado acento kantiano, entre una metafísica vivida y una metafísica como conocimiento y ciencia. En la inquietud radical, en la experiencia ética y en el amor humano discierne la presencia de un saber (muchas veces a-temático) radical, último y absoluto. Y sobre el suelo de esta “metafísica vivida” Gómez Caffarena muestra cómo es posible hacer ciencia metafísica, siempre que hagamos menos unívoca y más analógica la noción kantiana de ciencia, y podamos así extenderla al campo de las ideas y principios de la “razón pura”. En discusión con la filosofía analítica del lenguaje muestra cómo es posible, también, un lenguaje metafísico, siempre y cuando extendamos, también analógicamente, el alcance de la significación y lo significativo más allá de los principios de validez y verificabilidad. Esta extensión, no es sólo un “postulado” de la metafísica vivida, sino que es una necesidad inherente al mismo pensamiento y lenguaje humano, según trata de mostrarlo el autor partiendo de los análisis de Ma-rchéal sobre el juicio y la afirmación (superando desde dentro a Kant) y los análisis ontológicos del lenguaje (superando desde dentro al positivismo lingüístico). Todo esto muestra la riqueza de la obra, particularmente como esbozo de una enorme tarea por hacer: fundamentar la metafísica, que es como decir, fundamentar la exigencia de respuestas radicales que tiene el hombre, él mismo pregunta radical, ex-sistencia cuestionante, inquieto “apetito de transparencia”. Por eso la obra tiene que ver, en la intención del autor, con la antropología filosófica y con la

metafísica religiosa. Su esfuerzo se inscribe en el siempre nuevo deseo de "interpretar" esa misteriosa religación con lo absoluto que es el hombre originalmente. En el fondo nos parece que Gómez Caffarena busca de-velar la significación contemporánea de la radical implicación hombre-Dios, siendo la Metafísica Fundamental, justamente, el lugar de encuentro de la "exigencia de absoluto de la afirmación humana" y de la "condescendencia humana de la presencia de lo absoluto". Por eso no es casual que centre Caffarena la expresión de su itinerario en la "fe filosófica", no a lo Kant ni a lo Jaspers, sino más bien en el espíritu kierkegardiano del paso de lo ético a lo religioso. "Será el reconocimiento —termina el libro— y la aceptación del "sentido". Ya vemos que es justo llamarla "fe". Algo —insistimos— vital antes que formulado ni razonado. Salvajemente resistente, rebelde a todos nuestros conatos de declararlo impertinente o infundado. Algo "en el hombre siempre mayor que el hombre", que, al ser por fin acogido, "nos dejará la conciencia de haber estado ya siempre con nosotros" (p. 487).

Dos palabras, finalmente, sobre la estructura de este gran libro. En la primera parte se hacen las necesarias "delimitaciones": la noción de metafísica (cap. I) desde Kant, recorriendo la historia de la noción hasta la formulación de los españoles términos de "ultimidad" y "radicalidad"; luego se hace la delimitación histórico-crítica del problema de la posibilidad de la metafísica (cap. II), donde llamamos la atención sobre la interpretación original de la "revolución copernicana" de Kant, que ya conocíamos por trabajos anteriores. Finalmente en el Cap. III se delimita metódicamente el itinerario del autor como "trascendental" y "fenomenológico-existencial". La segunda parte es una honda reflexión sobre el "punto de partida". La autoconciencia como realidad radical en un contexto mundano, personal, comunitario, temporal, lingüístico y corporal, y en el ámbito fundamental del "sentido" es su resultado. En esta descripción del punto de partida nos parece que Gómez Caffarena logra lo mejor de su obra: existencializar lo trascendental y "opcionar" (si se nos permite la expresión) lo existencial. Kant desde Heidegger, pero Heidegger desde el otro Kant, el de la razón práctica, el cercano a Blondel, el de la libertad y el reino de los fines en sí. La tercera parte, "vivencia metafísica", responde a la base "vívida" de la metafísica: autenticidad moral (cap. VII), inquietud radical (cap. VIII), amor (cap. IX), libertad (cap. X) y "admiración" (cap. XI) son mostrados como la vivencia metafísica, por su mismo dinamismo, desde dentro y no sólo "pidiendo" una metafísica especulativa, sino marcándole su sentido, su dirección e incluso sus límites. La última parte, la más extensa del libro, presenta "las bases de un posible conocimiento metafísico". Presenta primero la crítica kantiana (donde son especialmente interesantes las precisiones en las nociones tan mal comprendidas de "fenómeno" y "noúmeno"). Viene luego (cap. XII, 2) la presentación de "las actuales analíticas del lenguaje", tema que insinúa más que formula,

donde es Russell el que más páginas lleva, con interesantes sugerencias sobre Wittgenstein y el estructuralismo. El capítulo trece intenta hacer la lectura ontológica del lenguaje, quizás el capítulo más "tradicional" de toda la obra, justamente en el tema más "actual" (esto es Gómez Caffarena!). Viene luego el capítulo sobre la vigencia absoluta de la afirmación humana, donde se aprovechan bien todos los análisis de la neoescolástica basada en Maréchal. El cap. XV reasume todos los análisis de esta parte en la noción de "interpretación" y "niveles de interpretación". Justamente, el conocimiento de la metafísica es también interpretativo y justamente del sentido último y radical y con una pretensión de abso-lutez (humana, pero absoluta al fin, y justamente porque el hombre es "centro descentrado"). El capítulo XVI trata de los "principios metafísicos", donde distingue entre "principios de la consistencia": la identidad, y principios "generativos": el fundamento y la posible finalidad. El último capítulo, "retorno a la historia" trata de repensar una vez más las relaciones entre la intrínseca "perennidad" de la metafísica y su no menos intrínseca situación por ser metafísica humana. La perennidad se sitúa, y la situación se "existe" hacia lo perenne. La perspectiva (de origen orteguiano), la dialéctica (Hegel) y la hermenéutica son las últimas categorías que piensa Gómez Caffarena. Su reflexión final sobre la "praxis y la inserción histórica" promete mucho a quien se obligue a intentarla, porque es la consecuencia necesaria de una metafísica que pretende fundarse sobre la vivencia del hombre que se autointerpreta en su reflexión.

Cada capítulo tiene una bibliografía muy selecta y actualizada con útiles comentarios del autor. Recomendamos la obra simplemente porque vale y vale mucho. Esperamos con especial inquietud la prolongación de la Metafísica Fundamental en el anunciado y prometido tomo de *Metafísica Trascendental*. C. Cullen.

M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, 92 págs. Con el título *El asunto del pensar* publica Heidegger trabajos escritos entre 1962 y 1964: la conferencia *Tiempo y Ser*; las actas de un Seminario sobre dicha conferencia, redactadas por Alfredo Guzzoni, pero corregidas por él mismo; *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, conferencia escrita para el coloquio internacional de la UNESCO sobre Kierkegaard; y el ensayo autobiográfico *Mi camino hacia la fenomenología*.

Tiempo y Ser, titulada así en recuerdo de la tercera sección, nunca escrita, de la Primera parte de *Ser y Tiempo*, es fundamental para interpretar a Heidegger. Dicha conferencia se pregunta primeramente por lo propio del ser, y luego por lo propio del tiempo. Ni ser ni tiempo "son" sino que "se dan": por ello es que Heidegger pasa seguidamente a analizar el "Es gibt" ("Ello da", manera alemana de decir "se dan" o "hay"), ante todo con respecto al "dar" y luego con respecto al "Ello" (al "Es"

que da), que es interpretado por él como el "Ereignis" (evento-apropiación). Así es que, como dicen las actas del Seminario, "la conferencia va de 'Ser y Tiempo', pasando por lo propio de 'Tiempo y Ser', al 'Ello', que da, y de éste al evento-apropiación" (p. 29) del cual el autor ya había hablado en otros escritos. Hay que notar, sin embargo, que asevera que al "Ereignis" (evento-apropiación) le es esencial la "Enteignis", que podríamos traducir por la expropiación (el sustraerse u ocultarse) que acompaña siempre al primero. Estas breves indicaciones no hacen sino señalar en abstracto los pasos principales del camino que sigue la conferencia, que, de alguna manera, repite (wieder-holt) el itinerario de Heidegger, hasta llegar a su actual intento de "pensar al ser sin el ente", es decir, "sin tener en vista una fundación del ser desde el ente" (p. 2) o, en otras palabras, "sin tener en vista a la metafísica", lo que se daba todavía en la intención de superarla (p. 25).

Las actas del Seminario (el único que el filósofo dio sobre sí mismo) son un instrumento precioso para comprender la conferencia y ahondar en ella: se les ha añadido un breve índice temático que va siguiendo sus páginas, lo que hace que puedan ser fácilmente consultadas. Uno de los puntos más interesantes de dicho Seminario, nuevo con respecto a *Tiempo y Ser*, es la repetida referencia a Hegel, con quien en los últimos tiempos tanto se ha comparado a Heidegger: en relación a aquél, éste ubica su propio pensamiento.

También es importante la otra conferencia: *El final de la filosofía y la tarea del pensar* que, como su nombre lo indica, trata de ésta última en esta época del fin de la metafísica. El asunto del pensar es aquello que los griegos denominaron "a-létheia", pero que, superando la experiencia griega, hay que pensar como el claro (Lichtung) del encubrimiento de lo abierto. Por ello el título que enuncia la tarea del pensar no sería tanto "Ser y Tiempo", cuanto "Lichtung und Anwesenheit" ("Claro y Presencia"), teniendo en cuenta que "Lichtung" no significa primariamente iluminación, sino el claro que se da en lo oscuro del bosque, y además, que "Anwesenheit" no significa solamente "Gegenwart" (el presente como contrapuesto al pasado y al futuro), ya que la ausencia es también una presencia.

Por último, *Mi camino hacia la fenomenología* es otro de los escritos de Heidegger que encierra confidencias filosóficas que sirven para ubicar e interpretar su pensamiento, en especial, con referencia al influjo en éste de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y la relación que él veía entre éstas y su relectura de Aristóteles y la filosofía griega.

En resumen, se trata de cuatro trabajos de distinta importancia, pero todos de gran interés, cuya lectura se facilita con esta publicación en forma de libro. Entre ellos se encuentran algunos que todo intérprete de Heidegger deberá tener muy especialmente en cuenta. J. C. Scannone.

H. Chavannes, *L'Analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Cerf, París, 1969, 330 págs. El autor de *La analogía entre Dios y el mundo según Santo Tomás y según Karl Barth* se propone demostrar fundamentalmente estas dos posiciones: K. Barth no ha conocido verdaderamente la doctrina de S. Tomás sobre la analogía, y las teorías sobre la analogía del ser criticadas por él como si fueran del Divo, apenas si tienen una lejana relación con su pensamiento; K. Barth se sirve —a pesar de él mismo— de la analogía en sentido muy cercano al de Santo Tomás. Una vez admitidas como exactas las dos afirmaciones anteriores se siguen dos consecuencias sugestivas para el debate entre los católicos y los protestantes actuales: es posible servirse de la analogía sin recurrir a la analogía del ser, según es comprendida por K. Barth, pues él mismo lo hace; es posible admitir un cierto conocimiento natural de Dios sin apoyarse necesariamente sobre la doctrina de la analogía del ser, en el sentido refutado por Barth, porque Santo Tomás no ha dudado en hacerlo. Fácilmente se ve la relevancia de los temas tratados, sobre todo teniendo en cuenta que ellos están insertos en una de las cuestiones más fundamentales y más importantes para el hombre, la determinación de su conocimiento sobre Dios. La investigación comienza por un examen de los textos del Divo, tomados principalmente de las obras teológicas y no de las filosóficas, ya que se busca ver la analogía en función del papel que juega en el conocimiento de Dios. El resultado es ambiguo. Por una parte hay numerosas semejanzas entre esos pasajes; pero, por otra se presentan contradicciones insuperables, de las cuales la más considerable proviene del texto de De Veritate, que niega la analogía de proporción directa entre Dios y el mundo y afirma sólo una analogía de proporcionalidad, contrario a lo dicho en otros lugares. S. Tomás ha callado las razones de esto, lo cual ha llevado a tres grandes escuelas tomistas a resolver la dificultad.

La primera interpretación analizada es la de Cayetano, para quien la analogía de proporcionalidad es la única que merece el nombre de analogía. La segunda es la de Silvestre de Ferrara, el cual no alcanza a librarse completamente de la influencia de Cayetano, a pesar de ver la debilidad de su concepción en este punto, y consecuentemente ofrece un pensamiento no suficientemente clarificado. La tercera es la de Suárez, que critica severamente la analogía de proporcionalidad y sostiene que en S. Tomás la analogía propia para expresar la relación entre Dios y las creaturas es la de atribución. Para Chavannes esta manera de ver no está muy acorde con ciertos textos, donde justamente la de proporcionalidad es la única capaz de explicar esa relación. Ninguna de estas tres explicaciones satisface al autor. Por tanto, siguiendo algunos autores modernos, especialmente Lyttkens, distingue tres tipos de analogía directa: la primera designa extrínsecamente la creatura por un concepto tomado de Dios, causa ejemplar, eficiente y final; la segunda implica también un concepto derivado de Dios,

pero considerado según los diferentes grados de los diferentes sujetos; la tercera supone un concepto sacado de la creación en cuanto que ella es un efecto de Dios. A estos tres tipos básicos se agrega la analogía de proporcionalidad, basada en las semejanzas proporcionales, las cuales descansan a su vez sobre la semejanza de la causa y del efecto. S. Tomás ha comprendido este tipo de dos maneras: la una, próxima a Aristóteles, concierne a las relaciones entre el sujeto y el objeto del conocimiento; la otra, inspirada en el neo-platonismo, designa a Dios por un concepto análogo tomado de la creación.

A la exposición sobre Santo Tomás sigue la de K. Barth y la analogía. Se indican las grandes etapas de su evolución y se elige el momento de su oposición categórica a la analogía del ser y de su reemplazo por la analogía de la fe. Para él la analogía es una noción estricta y exclusivamente teológica, y la define como una semejanza, una concordancia y una correspondencia parciales entre varias magnitudes. Colocándose al nivel del lenguaje define su posición con respecto a Quenstedt, y no acepta en teología sino una analogía de atribución extrínseca. Al nivel del conocimiento el principal problema epistemológico es el de la formación de conceptos analógicos tratándose de Dios, que reviste tres aspectos principales: la razón natural no puede producir los conceptos análogos de Dios; la revelación es la sola fuente, que permite tenerlos; los conceptos análogos de Dios que el hombre puede tener por la creación, carecen de evidencia, son velados y misteriosos. El otro problema importante, el del fundamento ontológico de la analogía en Barth, es resuelto por Chavannes a partir de la exégesis barthiana del Génesis, 1,26-27 juntamente con las tres grandes analogías existentes entre Jesucristo y Dios, y entre Jesucristo y el hombre. De aquí aparece la solución dada por el teólogo protestante basada en los dos principios siguientes: el hombre por su naturaleza no es imagen de Dios; la analogía entre el hombre y Dios establecida por la gracia no es una analogía del ser, sino de la fe, la cual es una analogía de relación. Una vez realizado el análisis de ambas doctrinas por separado, se establece la comparación entre ambas. Es interesante constatar la diferencia del universo mental de ambos teólogos y cómo ha influido en sus concepciones: en uno las líneas de fuerzas están dadas por la filosofía de Aristóteles; en el otro por los conceptos forjados en el idealismo alemán. Esto ha tenido como consecuencia la mala intelección del pensar tomista por Barth. Sobre todo que parece haber ignorado la verdadera doctrina del Divo, y se ha quedado con la de otros escolásticos. Aún más, los tres puntos particulares de la concepción de Söhngen, que acepta en sus grandes líneas, son conformes a la enseñanza tomista: tanto en teoría como en la práctica Tomás ha subordinado la analogía del ser a la analogía de la fe. Otros dos puntos sintomáticos son la admisión o rechazo del conocimiento natural de Dios, donde aparece claramente cómo la diversidad de opinión está basada en una diversidad en lo filosófico, y el problema de las dos fuentes

para conocer lo divino. Esta comparación ha mostrado las diferencias doctrinales, la diferencia de posiciones, pero también que es posible una síntesis. En no pocos puntos hay acuerdo, y detrás de los rechazos a veces se esconden malos entendidos, malas interpretaciones... En esta perspectiva aparece una afirmación esperanzadora para el diálogo ecuménico: en la medida en que el catolicismo y el protestantismo son representados respectivamente por S. Tomás y por K. Barth están menos alejados de lo que comúnmente se piensa. La obra se complementa con una selecta bibliografía y un completo índice de los textos de S. Tomás y de K. Barth. El trabajo de Chavannes es recomendable para un mayor conocimiento de dos grandes autores en un gran problema: R. Delfino.

F. Boasso, *Atahualpa Yupanqui, Símbolo, Mensaje y Drama*, Guadalupe, Buenos Aires, 1969, 162 págs. Como decíamos en *Actualidad Pastoral* 24 (1970), pá. 80, Atahualpa Yupanqui es ampliamente conocido en nuestro país a través de sus numerosas grabaciones y, sin embargo, son muchos los que se sorprenden al saber que Atahualpa es también escritor, y que sus libros, que comienza a publicar hace ya más de treinta años, han superado las fronteras de nuestra patria siendo traducidos al japonés, holandés y francés. La obra de este autor, conocido y desconocido a la vez, a veces más admirado en el extranjero que en la Argentina, es estudiada en su totalidad por Fernando Boasso (autor de *El misterio del hombre*) que va a escuchar el silencio del canto de este poeta metafísico, buscando la transfiguración que destilan cada una de sus coplas y sus obras en general. Su intento no es hacer resaltar el valor artístico de la obra yupankiana, patente en cada una de las numerosas citas, sino que hará una interpretación filosófica y religiosa de su simbología. Por otra parte, el estudio es muy interesante por su proyección, pues significa la apertura de un campo casi totalmente virgen como es el de la reflexión teológica sobre la obra literaria de un autor argentino.

Luego de una breve introducción biográfica, presentando su *Curriculum Vitae*, lleno de sorpresas para muchos, el autor irá en busca de las Fuentes del Canto de Atahualpa. Y allí está la *Tierra*, que se traduce en palabra humana, que en su "seno primordial gesta y alumbró el canto" y es por ello su madre (p. 18), y el *Viento*, que lo introduce en el misterio cósmico y que es símbolo y no mero recurso literario. Yupanqui, contemplativo de la Tierra y dócil discípulo del Viento, sentirá la responsabilidad de su misión, vivirá como un elegido y un llamado, como un profeta telúrico (p. 24). El *Caminio* es también fuente del canto, y como símbolo es quizá la principal categoría existencial que define el estilo de este poeta transhumante, eterno buscador de sentido.

El peso del canto de Atahualpa está gestado en el *Silencio* que es su condicionamiento humano (p. 31), de donde su palabra puede surgir como palabra auténtica, como verdadera creación. Desde allí, sólo desde

allí, puede iniciar su camino y nombrar lo sagrado (p. 39). Y Boasso escucha ese silencio, apertura hacia lo hondo, y por eso podrá interpretar la hondura reveladora del misterio yupankiano de su universo cósmico, en el que la naturaleza, la Tierra, no es la tierra de los que "miran sin ver", sino la interior, secreta, misteriosa, sacral. Es la Pachamama, Madre Tierra, que por otra parte presenta la versión andina de un fenómeno religioso universal. Y es aquí donde Atahualpa vive una experiencia personal mística que por su profundidad hace de este cantor-poeta un verdadero clásico (p. 58).

Dentro del universo humano de Atahualpa Yupanki, el Camino como principal categoría existencial, nos entrega a un hombre que no está en el mundo solamente como naturaleza, sino también como historia, viviendo su *Soledad*, que en él es hija del camino del hombre buscador de un Rostro (p. 88). Nuestro poeta en algunos textos se aproxima a un existencialismo absurdo, pero no se queda allí, pues su opción básica por el sentido positivo de la vida no le permite nunca darse por vencido, aunque su vida tenga que ser vivida en una tensión entre la pregunta sin respuesta y su anhelo de infinito (p. 97). Pero en su obra está patente también el destino de *Dar*, donde Atahualpa vive un agudo sentido de vocación y su correlativa responsabilidad, y donde radica "el valor humano más fino y noble del universo antropológico yupankiano" (p. 103). Boasso dedica un capítulo entero a tratar explícitamente el *Universo Religioso de Atahualpa*, ya insinuado constantemente desde el comienzo del libro. En A. Yupanki los símbolos telúricos "tienden un puente hacia la ribera de transrealidad". La Noche, la Oscuridad, el Silencio, el Universo Cósmico, son en él expresión simbólica de su universo antropológico, y éste una constante búsqueda, un camino. Es que el Mensaje de Yupanki es *Mensaje* de trascendencia "al querer alcanzar la eternidad que ansía el espíritu" y, al mismo tiempo, es *Drama* porque si bien descubre una Presencia, es sólo una ausencia la que responde tomando forma de noche, de silencio, de vacío. Pero el poeta caminante, vuelto a su interioridad descubre allí la huella como vocación, Destino, del hombre, y así nos dice: "Hermoso destino de andar y andar".

Si es clara la honda pulsión religiosa que hay en Atahualpa, no lo es tanto el alcance de su fe religiosa concreta. Al menos Boasso se lo pregunta y al tratar de responder propone una aguda reflexión teológica distinguiendo lo que es fe de lo que es religiosidad, pues ambas no se identifican. La fe cristiana es una intervención histórica de Dios en la cual la Palabra, Cristo, es reveladora del misterio de Dios. Sin embargo, también es cierto que desde Cristo podemos comprender mejor el sentido de la arcaica religiosidad cósmica. Y si bien en Atahualpa no podemos hablar con certeza de una fe explícita concreta, sí tenemos que tomar con suma seriedad la actitud religiosa que él mismo explicita: "Sé que dentro mío hay un eco perdido buscándolo a Dios". Una explicitación

final quizás esté condicionada por una pseudo imagen de Dios, un Dios alienante que en ciertos momentos de su vida se le apareció como "un distinguido Señor" reacio a sentarse en la mesa de los pobres. Y este condicionamiento se hace fuerte hasta el extremo en un hombre que, como Yupanki, es extraordinariamente sensible al mundo que lo rodea, como lo muestra muy bien la exégesis hecha por F. Boasso en el capítulo destinado a analizar el *Drama Sociológico de Yupanki*.

Al terminar este recorrido por la obra de Fernando Boasso podemos decir con certeza que es una seria reflexión filosófica y religiosa, hecha a través de un extenso y profundo conocimiento de la obra de Atahualpa Yupanki, donde la justa selección de los textos fundamentan con rigor cada una de las afirmaciones y juicios. El estilo, impregnado por el mismo gusto folklórico y simbólico que analiza, muestra hasta qué punto el autor ha gustado y ha asimilado la expresión del poeta, y de este modo refleja un "caminar" junto a él en su itinerario personal, haciéndonos participar respetuosamente en su recorrido. La lectura de este libro puede ser de gran provecho no sólo para el conocimiento de Atahualpa Yupanki, sino también para hacernos sentir el llamado a lo hondo, y allí descubrir un Dios más personal, más trascendente, más Dios, a quien debemos buscar siempre de modo que su encuentro sea sólo una invitación más para un nuevo descubrimiento. L. N. Pastor.

A. J. Levoratti, *El libro de la Antigua Alianza: Pentateuco, Josué*, Bonum. Buenos Aires, 1970, 422 págs. Primer volumen de la traducción directa (del hebreo) de todo el Antiguo Testamento que ha iniciado y está llevando a cabo el Pbro. Armando Levoratti. Prosigue así una obra de traducción de las Sagradas Escrituras, comenzada con el *Libro de la Nueva Alianza*, que ha alcanzado ya su tercera edición y que realizada bajo la dirección del mismo P. Levoratti fue su iniciación y revelación como traductor.

Preparado a esta tarea por sus estudios en el Pontificio Instituto Bíblico y en el Instituto Oriental de la Universidad de Chicago, nos ofrece ahora el fruto de dos años y medio de intenso trabajo diario y nos anuncia para dentro de poco la publicación de los Salmos y los Profetas. La traducción está siendo realizada en estrecha colaboración con el Pbro. Alfredo B. Trusso y ha sido revisada por el Departamento de Traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas en Latinoamérica, sito en México y dirigido por Williams W. Wonderley, lo cual da a esta traducción un sello ecuménico.

Estilo y lenguaje

Levoratti se puso como norma de traducción el dicho de Santo Tomás: "Un buen traductor debe, guardando siempre el sentido de las verdades que traduce, adaptar su estilo al genio de la lengua en la cual se

expresa". La cosa no es tan simple tratándose de la lengua castellana actual, dada la extremada diversificación local de su genio: Levoratti está sin duda en una línea de lenguaje latinoamericano y no peninsular. Y dentro del castellano continental, aunque sea perfectamente accesible a toda Latinoamérica, pertenece por su genio al castellano que se habla en la gran cuenca del Plata. La traducción es *"comprensible y legible en público, inteligible por los que pertenecen a la Iglesia tanto como por los que están fuera"*; *"refleja el uso ordinario, pero es digna y adaptada a la importancia del mensaje"*, y cumple así con los requisitos que pone a una buena versión el Documento Conjunto del Comité Ejecutivo de las Sociedades Bíblicas Unidas y del Secretariado Católico para la Unión de los Cristianos. Este documento, aprobado por Pablo VI, fue promulgado en Londres en una reunión ecuménica celebrada en enero de 1968, en la cual culminó un trabajo preparatorio comenzado en 1963. En él se dice que *"sería equivocado suponer que sea exigido un solo modo legítimo de traducción en las lenguas principales del mundo. Aunque cada vez sea menos necesario preparar traducciones diferentes en todos los dialectos geográficos, muchas lenguas contienen importantes dialectos socio-económicos o étnicos. Estas diversidades de lenguaje y las correspondientes diferencias de lo que cada traducción se propone sugieren que más de un estilo de lenguaje en muchos casos, sea deseable y casi necesario"*. Este es sobre todo el caso de las versiones que como la de Levoratti pretenden ser una versión al lenguaje coloquial.

No todos los tiempos producen hombres dotados a la vez de la ciencia y la energía necesarias para traducir todo el A. T. directamente de las lenguas originales. La calidad de esta versión coloca desde su comienzo a Levoratti en la línea de los grandes traductores de la Biblia al castellano. Como es sabido, debemos a dos judíos la primera versión impresa: Abraham Usque (Eduardo Pinhel) y Yom Tob Atías (Jerónimo de Vargas) autores de la versión de Ferrara (1553). Casiodoro de Reina (1569) y Cipriano de Valera (1602) son los padres de las versiones protestantes. Esta versión, verdadera vulgata del protestantismo de habla castellana, ha sido remozada continuamente hasta la gran revisión de 1960 (The Bible Translator 2(1951) 168-177; 12(1961) 107-119); pero no ha sido la única. Hubo otras versiones protestantes en nuestro continente, por lo general debidas a misioneros extranjeros, como la de H. H. Pratt (Colombia, 1877), completada en 1893 por una comisión y reeditada en 1929.

Las más conocidas versiones católicas, sin contar la del Obispo Scío de San Miguel (1790) y la de Torres Amat (1822), son ya en nuestro siglo las de Nacar y Colunga, Bover y Cantera y más recientemente la de Alonso-Schökel en curso de publicación. Todas ellas representan una línea de lenguaje peninsular. En América Latina, las versiones católicas han sido todo menos que abundantes hasta hoy. Pueden llamarse pionero de las mismas al sacerdote Guillermo Jünemann, que publicó su traduc-

ción del N. T. en 1928 en Santiago de Chile. Su traducción del A. T. permaneció inédita hasta nuestros días y se caracteriza por una fidelidad literalista que tortura a veces la lengua castellana. (Cfr. Revista Bíblica 9(1947) 73-75; 124-126; 30(1968) 1-12). Por eso puede considerarse que es la conocida versión de Straubinger la primera versión latinoamericana que consiguió difundirse y que alcanzó renombre. Si el Pbro. Levoratti, como es nuestro deseo, termina su obra, será la suya la primera versión integral católica de toda la Sagrada Escritura hecha por un latinoamericano. Hay motivo para regocijarse en esta perspectiva.

El lenguaje de esta traducción, menos literario que el de la de Alonso-Schökel, pero no menos trabajado, aúna las virtudes de ser fiel al original, y de haber logrado un lenguaje coloquial que aventaja en fluidez y accesibilidad a la Biblia de Jerusalén castellana. El principal mérito de esta versión es el realismo lingüístico, que desde Lutero ha sido el sello de genio de los grandes traductores. No habiéndose dejado seducir por la aspiración de traducir a una lengua hispanoamericana que es sólo una ficción lingüística, Levoratti ha optado por la clave estilística acertada. Su traducción gana así una unidad tonal que no se pierde en las forzosas diversificaciones del lenguaje según los géneros diversos del texto; poético cuando debe serlo, su lenguaje sabe adoptar el justo acorde narrativo, jurídico, e incluso —como por ejemplo en Lev. 13— la exactitud del lenguaje médico.

Las notas, estrictamente explicativas, son sólo las necesarias y suficientes para ayudar al lector a la comprensión del texto, sin reflexiones de tipo espiritual y sin aventurarse en afirmaciones exegéticas que no sean generalmente aceptadas, o entrar en problemas hermenéuticos o teológicos y son del tipo que el documento conjunto de católicos y protestantes que citábamos más arriba, no tiene dificultad en aceptar. En el sistema de transliteración de los nombres propios se ha seguido las más sencillas normas fonéticas. Hay detalles que agilitan la comprensión, como, por ejemplo, el ofrecer ya directamente traspuestos en sus equivalencias actuales los pesos y medidas.

El resultado, a juzgar por este primer volumen, es una traducción apta no sólo para la lectura privada, sino también para el uso litúrgico. Este mérito ha sido ya reconocido por las comisiones litúrgicas episcopales de Uruguay y Argentina que han adoptado esta traducción.

Esta traducción del Antiguo Testamento (al igual que la del Nuevo citada antes) aparece en una edición *popular*. Esta es una verdadera primicia para el catolicismo latinoamericano, que debe ser celebrada. Ella ha sido posible gracias a una subvención del episcopado alemán, concedida por intercesión de Mons. J. Kemerer, obispo de Posadas (Argentina). Hay que festejar que en la lista de prioridades de la estrategia apostólica continental se subsidie por fin este "encuentro" de los cristianos y —esperémoslo— de los no cristianos de nuestro continente, con la Pa-

labra de Dios. Algunos se preguntaban ya si no estaríamos construyendo una Iglesia sobre la Palabra que crea, funda y renueva, y gracias a la cual las palabras humanas pueden salvarse de la vaciedad. A. Bojorge.

A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*. Versuch einer Analyse von Johannes, 10, 1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt. Pont. Inst. Bíblico, Roma, 1967, 344 + XIX págs. *La Parábola del Pastor en el Evangelio de Juan; intento de un análisis de Jo. 10, 1-18 en cuanto a su origen, trasfondo y contenido* es un extenso y bastante original estudio de Juan 10, 1-18, capítulo de proverbiales dificultades. El A. empieza con un análisis estructural y literario, en que justifica su división en estrofas por las inclusiones, ritmo y triple aparición de términos claves. Muestra la íntima conexión con el cap. 9º, y la autenticidad de la actual secuencia de párrafos contra las diversas teorías de dislocación. La conexión con el cap. 9º se confirma al estudiar el trasfondo de la "paraimía" del 10º; después de discutir largamente el género de la misma como metáfora, parábola o alegoría, y mostrar su originalidad que participa algo de todos esos elementos, sobre todo de los dos últimos, encuentra primordialmente en el género apocalíptico del A. T. y de la literatura apócrifa del Judaísmo pre-cristiano la procedencia más inmediata del género, como revelación por figuras enigmáticas y alusivas, aclaradas y precisadas en un segundo desarrollo de la revelación. Precisamente el antecedente más interesante es el de los cap. 88-90 del Enoch etíope que en estilo onírico entremezcla temas que reaparecen en los caps. 9-10 de Jn, las ovejas, el pastor, el corral, la ceguera e iluminación de ciertas ovejas, y su conducción hacia una nueva y gran mansión.

La parte más original del libro es su esfuerzo de vincular las alusiones de la "paraimía" a hechos concretos de la vida de Jesús. La ve dirigida contra el falso mesianismo de los Zelotas, y se referiría concretamente a la ocupación por éstos del Templo de Jerusalén durante la fiesta de los tabernáculos para impedir que Pilatos se posesionara de su tesoro y que habría provocado el motín y matanza mencionados en Lc 12, 1 ss. Los "ladrones y salteadores" serían pues los Zelotas, y la "aulé", corral o patio en que están las ovejas, sería el atrio del Templo. La significación que desarrolla la segunda parte de la perícopa es, naturalmente, cómo el verdadero Mesías saca a las ovejas, que el Padre le da, del corral del viejo Israel y las conduce precediéndolas hacia los pastos de la salvación y la vida eterna, formando un nuevo rebaño (una "poimné", no una nueva "aulé"), por vinculación a su persona (las llama por su nombre, conocimiento mutuo), y les da la vida (en contraposición a los ladrones que matan). El tema del pastor tiene íntima vinculación con el del portal, *pars pro toto* que indica el lugar de reunión de los llamados y el nuevo ámbito vital. La bondad del pastor no está tanto en que

es el auténtico, sino en que da la vida, la suya, libremente, para que las ovejas la tengan en abundancia.

La riqueza de la información y la cohesión de la argumentación hablan de la seriedad del trabajo de S. Sin embargo, el conato de vincular la parábola a hechos tan concretos implica un extenso juego de conjeturas inverificables. La artificiosidad de tales referencias resalta en lo que resulta entender el "thyrorós" del vs. 3 que abre la puerta al pastor de las ovejas, de Caifás, aunque sea bajo paradoja de la ironía joanina; o al lobo del vs. 12 de los Zelotas o los falsos mesías, y el asalariado de nuevo Caifás o los sacerdotes y fariseos. Más que en el posible hecho histórico en que toma raíz y al que quizás alude al principio de su perícopa el énfasis de Jn. nos parece estar en la riqueza y pluralidad de sus significaciones ulteriores. La extraordinaria elaboración de la forma literaria que evidencia su análisis estructural, va en contra de una transcripción fuertemente literal de locuciones o hechos. Pero incluso la trabazón literaria puede exagerarse, como cuando S., por la identidad de la frase "ekballein ta próbata" sugiere que la expulsión de las "inocentes ovejas" del atrio del Templo en la fustigación y expulsión de los mercaderes de 2,15, puede ya ser una insinuación del tema del cap. 10, cuando en realidad el contexto y el sentido general de la acción de Jesús son tan diversos.

Todo lo cual no quita que sea éste uno de los mejores estudios de esta única parábola alegórica joanina, y que sus hallazgos, análisis y sugerencias hacen ahondar la reflexión y comprender mejor la índole y vías de expresión de la rica teología de San Juan. J. Ma Casabó S. J.