LIBRARY OF PRINCETON
2 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/cienciayfe133cole

CIENCIA y FE

AÑO XIII JULIO - SETIEMBRE 1957 - N°. 3

E. E. FABBRI EL CUERPO DE CRISTO, INSTRUMENTO DE SALUD SEGÚN SAN IRENEO **273/292**

O. A. VARANGOT ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN INTRÍNSECA EN SANTO TOMÁS **293/319**

F. STORNI EL TRABAJO EN LA BIBLIA **321/332**

M. A. FIORITO TEORÍA Y PRÁCTICA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES SEGÚN G. FESSARD **333/352**

J. VILLEGAS HISTORIA DEL PENSAMIENTO SEGÚN J. CHEVALIER **353/364**

RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: EL DETALLE DE LAS OBRAS JUZGADAS EN ESTA ENTREGA, SE PUEDE VER EN LA CONTRATAPA. **FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS:** SE PUBLICA LA PARTE DE FILOSOFÍA DE REVISTAS NO IBEROAMERICANAS • **LIBROS RECIBIDOS**

ACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
AN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

DIRECCION Y ADMINISTRACION

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FCSM. - ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL

80 PESOS EN LA **ARGENTINA**
3 DOLARES EN **SUDAMERICA**
4 DOLARES EN **OTROS PAISES**

BIBLIOGRAFÍA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS **RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS,** A LA PRESENTACION DE LOS **LIBROS RECIBIDOS** POR LA REDACCION.

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO.

Adam, K., Jesucristo 411
Alonso Schökel, L., La formación del estilo 410
BALTHAZAR, H. U. von, Teresa de Lisieux 383
Berdiaev, N., Le sens de la création 408
BERTI, C., Methodologiae theologicae Elementa 399
BONAVENTURE, SAINT, Itinéraire de l'âme en elle-même 373
CARACCIOLO, A., Arte e Pensiero nelle loro istanze metafisiche 382
Carilla, E., Pedro Henríquez Ureña 410
CHEVALIER, J., La Pensée chrétienne 353
CRIPPA, R., Il Realismo integrale di M. Blondel 380
Dana Montaño, S. M., La solución del problema universitario argentino 413
Didier de Cré, Notre-Dame de la Trinité (I) 412
Espinosa Polit, A., La dicha que vivimos 413
FESSARD, G., La dialectique des Exercises Spirituels de saint Ignace 333
GNILKA, J., Ist I Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeur? 386
Grabmann, M., Mittelalterliches Geistleben (III) 409
GUARDINI, R., Vom der Geist der Liturgie 396
Hartmann, A., Toleranz und christlicher Glaube 414
HEIDEGGER, M., Aus der Erfahrung des Denkens 377
HYDE, D., Anders als ich glaubte 396
Iniciación teológica (I) 411
JEAN DE DIEU de Champsecret, Saint Bonaventure, Itinéraire de l'âme en elle-même 373
Koninck, Ch. de, La piété du Fils 414
LAGARDE, G. de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge (I) 404
Lama Arenal, Juan de, Práctica de la meditación 412

Lecler, J., Histoire de la tolérance au siècle de la réforme 414
Leeming, B., Principles of Sacramental Theology 414
Le Publicain, Pourquoi je l'aime 411
Les Etudes Bergsoniennes (IV) 407
Lotz, J. B., Das Urteil und das Sein 407
Martínez, E., Estudios exegéticos sobre los Evangelios dominicales y festivos 412
MASSUH, V., El diálogo de las culturas 401
Oficina de Información Diplomática, La situación del protestantismo en España 413
OWENS, J., St. Thomas and the future of Metaphysics 376
Philosophy Today 410
Poschmann, B., Busse und letzte Ölung 414
QUATEMBER, F., Die christliche Lebenshaltung des Kl. von Alexandrien .. 384
Rahner, H., Die Kirche 411
RODRIGO, L., Tractatus de conscientia morali (II) 395
Ross, W., Hijos de la roca 409
RUTHER, Th., Die sittliche Forderung der Apatheia 384
SCHELKLE, K., Jüngerschaft und Apostelamt 387
SIMONETTI, M., Studi pascaliani 383
Staudinger, J., Die Bergpredigt 412
TERESA RENATA DE SPIRITU SANCTO, Edith Stein 396
Torres, A. R., Abranos la verdad 413
Vanhoute, M., La Méthode ontologique de Platon 407
Van Laer, H., The Philosophie of Science (I) 409
Wolfson, H. A., The Philosophy of the Church Fathers 414
WRIGHT CLABAUGH, M., The last Stand of Chinese Conservatism 403
Zavalloni, R., La libertà personale 408

FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS

EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELLAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS CONTENTAMOS CON UNA **SELECCION** DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES).
EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN **NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA**; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLECEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO, LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO.

ACEPTAMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE **INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL.**

CIENCIA Y FE

1957
JULIO - SETIEMBRE
XIII
3

COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA

El Cuerpo de Cristo
INSTRUMENTO DE SALUD
según San Ireneo (I)*

Por Enrique E. Fabbri, s. i. — San Miguel

Los escritos de Ireneo en la segunda mitad del siglo II señalan en la Iglesia el punto de partida de las ricas síntesis teológicas que será una de las grandes preocupaciones de los Padres de la iglesia oriental. Ireneo se retrata como un intelectual profundamente religioso [1] y un polemista que se ha familiarizado hasta al detalle con la literatura de sus principales adversarios, los gnósticos [2]. Ve el peligro de la propagación, auge y aceptación de esas doctrinas [3] y las refuta con argumentos implacables y llenos de ironía, aunque no siempre convincentes [4]. Es el primer gran teólogo sistemático de la era

* Sobre las ediciones críticas de los textos de Ireneo que usamos para las citas, véase *Ciencia y Fe,* 45 (1956), p. 7 (nota).

1 Ver K. Pruemm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses, Scholastik,* 13 (1938), p. 364. Sobre la cultura de Ireneo y sus relaciones con el helenismo, ver R. M. Grant, *Irenaeus and Hellenistic Culture, Harvard theol. Review,* 42 (1949), p. 41-51; D. B. Reynders, *Optimiste et théocentrisme chez st. Irénée, Recherch. de théol. ancien. et médiév.,* 8 (1936), p. 242-243.

2 Ver F. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de st. Irénée, Paris, 1947,* p. 81-111.

3 Al referirse a una de las tantas sectas dice: "... et velut a terra fungi manifestati sunt, quorum principales apud eos sententias enarramus..." (*Adv. haer.,* I, 19, 1, I, 222). Su doctrina sólo puede ser refutada por un entendido (*Adv. haer.,* I, Praef., 2, I, 4,; IV, Praef., 1, II, 144). Sobre la extensión de las sectas gnósticas consúltese A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums,* Leipzig, 1938 (4ª ed.), p. 928-929. Prácticamente se encontraban en dondequiera se había extendido la Iglesia católica.

4 Se podrían repetir ejemplos innumerables. Ver I, 30, 15, I, 241; II, Praef., 1, I, 249; III, 12, 7, II, 62; III, 24, 2, II, 132; IV, 35, 3, II, 275. Ireneo rechaza esas gnosis porque son falsas pero está lejos de negar que se pueda dar una sana y genuina; ver D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la litérature patristique des trois premiers siècles,* París, 1933, p. 81. Por eso Ireneo habla de los "false cognominati gnostici..." (II, 13, 10, I, 286; IV, 33, 8, II, 262). Ver Th. A. Audet, *Orientations théologiques chez Irénée, Traditio,* 1 (1943), p. 15-54, sobre todo p. 23.

prenicena [5], cuya línea fundamental doctrinal se basa sobre la unidad total del plan creador y redentor, realizado por un único y mismo Dios, y se inspira en un sano optimismo en el ser humano, alma y cuerpo que en todo su complejo espiritual-material es amado por el Padre [6]. Una de sus preocupaciones fundamentales es, en efecto, poner en relieve la bondad y dignidad de la materia y del cuerpo humano. Por eso, contra el intelectualismo o espiritualismo exagerado de las sectas gnósticas enaltece la carne hasta hacerla participar de la eternidad divina y presentarla como un instrumento eficaz de santificación [7].

Para determinar el alcance y significado de la instrumentalidad del Cuerpo de Cristo, es necesario presentar la concepción que tiene Ireneo sobre el Espíritu y el simbolismo que usa para expresar su obra en los hombres. Una vez establecidas las relaciones que guarda el Verbo con este Espíritu y explicada la misión del Cristo vivificante en la salvación redentora, se podrá determinar con mayor claridad lo que corresponde al Cuerpo de Cristo en esta economía determinada por el Padre.

1.—*Los símbolos del Espíritu de vida.*

Frecuentemente Ireneo representa la acción de este Espíritu bajo el símbolo del agua [8]. Como con ella se amasa la harina para la fabricación del pan y se humedece la tierra árida para hacerla fructificar, de la misma manera el Espíritu —agua

5 Padre de la teología católica lo llama B. Altaner (*Patrologie*, 1951, p. 111); verdadero creador de la exégesis moderna según F. Sagnard (*Introduction au "Contre les Hérésies III". Sourc. Chrét.*, 34, p. 29).

6 Ver Th. A. Audet, *Orientations théol....*, p. 46.

7 El desprecio total de la materia ha sido la tentación primordial de toda falsa gnosis. Es más fácil huir de la materia y refugiarse en un falso y fantástico intelectualismo que espiritualizar la materia y el cuerpo y preparar bajo la luz y el ámbito de la fe su futura glorificación.

8 Basta dar algunos ejemplos: "... Vere enim *aquae* multae Spiritus Dei..." (IV, 14, 1, II, 185); "... et in terra inaquosa *flumina* Spiritus Sancti, *adaquare* genus electum Dei..." (IV, 33, 14, II, 268); "... in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est *aqua viva*..." (V, 18, 2, II, 374); "... in omni autem terra fieri *ros*, quod est Spiritus Dei..." (III, 17, 3, Sagn., 306, 11).

venida del cielo, voluntaria lluvia provocada por la bondad de Dios—, vivifica a los cristianos unificándolos en Cristo y haciéndoles producir frutos de salud [9].

El agua ofrecida a una humanidad pecadora —simbolizada en la samaritana—, brota del seno de Jesucristo. El Señor por encargo del Padre dona esa corriente de vida eterna a los que en Él creen, derramando el Espíritu por toda la tierra [10]. El agua viva es el símbolo del Espíritu que da la vida sobrenatural. Con el Espíritu el fiel recibe una vida que no acaba jamás. El Señor, que es el Verbo encarnado, recibió el Espíritu como un don del Padre y a su vez lo dona [11] a los que creen en Él y lo aman [12].

Todo va orientado en la economía divina a hacer participar al hombre de este Espíritu. Por medio de sucesivas disposiciones Dios lo va habituando a llevar su Espíritu y a entrar en comunión con Él [13]. La vida del Espíritu es dada en una progresión ascendente. El hombre debe pasar por una pedagogía divina para poder recibirla de una manera plena y permanente. El Padre confía esa obra a su Verbo, de tal manera que ya en un plano transcendental toda participación transitoria o permanente en la vida divina es atribuída a una

9 III, 17, 2, Sagn., 304, 1017. Ver K. Pruemm, *Göttliche Planung...*, p. 349.

10 III, 17, 2, Sagn., 304, 22-306,3. Resalta el contraste entre la inutilidad del trabajo humano para conseguir por sí mismo esta agua de vida eterna: "... neque occuparetur ad umectationem *aquae laboriosae...*", y el don del Padre por Cristo: "... habens in se potum saliens in vitam aeternam..." Con tal de no darle un valor exclusivo —supuesto por el autor dentro de la hipótesis que trata probar—, se puede admitir esta afirmación de F. Loofs: "Der hl. Geist ist in der eigenen Theologie des Irenaeus eine Gabe, die Gott oder Christus, bwz. Gott durch Christus der Kirche gegeben hat oder —so heisst es auch nicht selten— Christus aus seiner Fülle den Seinigen zukommen lässt..." (*Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, 1930, p. 349.

11 "... quod Dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur..." (III, 17, 2, Sagn., 306, 1-2).

12 "... in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva; quam praestat Dominus in se recte credentibus, et diligentibus se, et scientibus, quia unus Pater, qui est super omnia, et per omnia, et in omnibus nobis..." (V, 18, 2, II, 374).

13 IV, 14, 1, II, 185. El texto insinúa claramente que entrar en comunión con Dios es poseer su Espíritu. Ireneo siempre presenta al Espíritu como un elemento conglutinante, unificante.

operación del Hijo [14]. Esa variedad progresiva en la comunicación del Espíritu la expresa Ireneo mediante una cita parafraseada del Apocalipsis:

> "... Por lo cual dice Juan en el Apocalipsis: «y su voz como la voz de muchas aguas». Pues muchas son las aguas del Espíritu de Dios, porque magnánimo y rico es el Padre. Y por todos ellos (es decir, por los patriarcas, profetas, pueblo), pasaba el Verbo, dando su ayuda sin ningún recelo a todos los que le eran sujetos, adaptándose a toda condición y entregando la ley apropiada..." [15].

El texto alude a la diversidad de las operaciones vivificantes del Espíritu a lo largo de la historia religiosa del hombre y a la generosa abundancia con que el Padre lo derrama por medio de su Verbo [16].

El Espíritu es la lluvia [17], el rocío de Dios [18], el río que calma la sed de los elegidos [19], la humedad inicial en que Dios empapó al hombre al surgir éste de sus manos creadoras [20]. Con estas imágenes expresa Ireneo el origen de la vida del Espíritu: viene de lo alto, procede del Padre a través del Hijo.

[14] IV, 14, 3, II, 185. Ver J. Danielou, *Sacramentum futuri*, París, 1950, p. 23.

[15] IV, 14, 2, II, 185.

[16] Ireneo presenta aquí al Verbo bajo una curiosa metáfora, que sin duda alude a los sacrificios de fragancia en la antigua alianza, como poseyendo siempre y desde toda una eternidad y en toda su plenitud la vida del Espíritu, es decir, la vida divina en la que el hombre es invitado a participar: "... Ipse quidem nullius horum est indigens; est enim semper plenus omnibus bonis, omnemque odorem suavitatis, et omnes suaveolentium vaporationes habens in se, etiam antequam Moyses esset..." (IV, 14, 3, II, 185). La referencia a los sacrificios de la antigua alianza le hace hablar de suaves fragancias (odorem suavitatis), y de aromados vapores (suaveolentium vaporationes), que en la tradición prenicena son uno de los símbolos con que se describe la expansión de la vida del Espíritu.

[17] "... nunquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria *pluvia*..." (III, 17, 2, Sagn., 306, 11).

[18] "... in omni autem terra fieri *ros*, id est Spiritus Dei..." (III, 17, 3, Sagn., 306, 11).

[19] "... et in terra inaquosa *flumina* Spiritus Sancti, adaquare genus electum Dei..." (IV, 33, 14, II, 268).

[20] "... Praesta ei (Deo) autem cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso *humorem*, ne induratus amittas vestigia digitorum eius..." (IV, 39, 2, II, 299).

Dios Padre reconstruirá un nuevo Israel con un nuevo corazón y hará fluir en él los ríos del Espíritu Santo, portadores de la verdadera y definitiva justicia que reposa sobre la fe en Cristo [21].

Siempre el mismo Espíritu está animando la creación del Padre, pero en los tiempos mesiánicos es derramado de una manera nueva y superior [22]. Este Espíritu de Dios desciende en primer lugar y de un modo especialísimo sobre el Señor. La antigua economía del pueblo escogido —simbolizada por el vellocino de Gedeón empapado de rocío—, es abandonada. El vellocino se seca, y sobre toda la tierra se extiende el rocío que es el símbolo del Espíritu descendiendo sobre el Señor [23]. Y de este rocío tiene absoluta necesidad el hombre si quiere vivir de la vida de Dios y fruetificar en Él [24].

El Espíritu habita en el hombre y procede del Padre a través del Hijo. Es la vida divina comunicada al hombre para hacerlo participar en la vida de Dios [25]. Tal es el esquema fundamental significado por estos símbolos.

2.—*El símbolo de la fuente y el Verbo vivificante.*

Junto al Espíritu, bajo la imagen de un agua bienhechora, aparece el Verbo como la fuente de la que brota el agua vivificante del Espíritu. De Él nace esa corriente que alimenta

21 IV, 33, 14, II, 268. Todo el pasaje descansa en un texto mesiánico de Isaías (43, 19-21), que se muestra ya cumplido con la venida del Señor; ver J. Lawson, *The Biblical Theology of st. Irenaeus,* London, 1948, p. 60.

22 IV, 33, 14, II, 269.

23 III, 17, 3, Sagn., 306, 412. Sin duda hay en este texto una alusión al bautismo del Señor.

24 "... quapropter necessarius nobis est ros Dei ut non comburamur neque infructuosi efficiamur..." (III, 17, 3, Sagn., 306, 19-21).

25 En esto Ireneo es un fiel representante de la mentalidad prenicena. El Espíritu es "primo et per se" la vida divina en cuanto *"diffusiva sui"*. Con esto no se afirma que el santo obispo niegue la personalidad del Espíritu Santo como lo quiere la hipótesis de F. Loofs (ver *Theophilus von Antiochien...*, p. 240, 249, 253, 288, 344-346, 438-439). Sobre este tema véase J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité,* II, París, 1928, p. 560-575; Adh. d'Ales, *La doctrine de l'Esprit en st. Irénée, Recherch. de Science relig.,* 14 (1924), p. 497-538; Th. Ruesch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist,* Zürich, 1952.

al creyente llevándolo hacia la vida eterna [26]. El Verbo ofrece el Espíritu a todos los hombres sobre la faz de la tierra. Él hace correr ese río de divinización y justicia de tal manera que el Espíritu —dado antes solamente y de manera parcial al pueblo de la antigua alianza, abandonados los gentiles en el desierto de la aridez—, se derrama ahora plenamente por todo el mundo. Esta renovación del hombre es el nuevo camino revelado por el Verbo encarnado y en el cual sirve de guía la fuerza luminosa del amor y la fe en el Hijo de Dios [27]. El Verbo es también la roca en el desierto de la cual brota en abundancia la corriente del Espíritu transmitida por doce fuentes, símbolo de la transmisión de la doctrina vivificante comunicada por la predicación de los doce apóstoles, base angular de la Iglesia [28].

[26] "Unum et idem cum semper sit Verbum Dei; credentibus quidem ei *fontem aquae* in vitam aeternam dans..." (IV, 36, 4, II, 279). Todo el contexto presenta una interesante oposición entre el agua que salva y el agua que castiga, representada por el diluvio. El simbolismo de la fuente y del agua está bien caracterizado. La fuente es el Verbo y en forma especial el Verbo encarnado; el agua, el Espíritu en cuanto comunicación de la vida divina. Los coetáneos de Ireneo recurren a este mismo simbolismo. Para Hipólito el río de agua inagotable que corre en el paraíso es el tipo de lo que pasa en la Iglesia. En ella también corre un río que es Cristo, "anunciado en todo el mundo por el cuádruple evangelio. Él humedece toda la tierra y santifica a todos los que creen en Él, pues según la palabra del profeta, ríos fluyen de su cuerpo" (*Coment. in Daniel.*, I, 17, ed. G. Bardy, *Sourc. Chrét.*, 14, p. 86). Dos líneas más abajo presenta al Verbo como dando la vida y concediendo el perdón de los pecados, y el contexto da a entender que se trata del Verbo encarnado. Por último, el que peca, según Hipólito, es privado del Espíritu, es decir, privado de la vida que ha recibido del seno de Cristo. Las representaciones del Logos como "fuente de vida espiritual" son comunes en Clemente de Alejandría (ver *Paedag.*, I, 45, 2, Sthäl., I, 117, 5; I, 83, 3; I, 139, 4; I, 163, 30; II, 14, 2; *Propret.*, XI, 110, 3, Sthäl., I, 78, 22). Para Ireneo, Dios es también "fons omnium bonorum" (II, 13, 3, I, 282; IV, 11, 1, II, 175), pero este simbolismo es reservado generalmente para el Verbo.

[27] *Demonstr.*, 89, Smith, 102. Dos cosas resaltan en este texto: 1) la marcada alusión al Verbo encarnado: Cristo plenifica la ley derramando al Espíritu de una manera especial, al realizarse la economía mesiánica (= al fin de los días); 2) la distinción entre Verbo e Hijo de Dios: es la misma e idéntica persona de la Santísima Trinidad que en cuanto Verbo revela al cristiano que Él es el Unigénito del Padre. El Verbo es para Ireneo el artífice de toda la economía de la creación y redención; el Hijo es el mismo Verbo que se da a conocer al hombre por medio del Espíritu como el Hijo de Dios al otorgarle el Espíritu de filiación.

[28] *Demonstr.*, 46, Smith, 77. El texto está cargado de alusiones bíblicas: para la roca, Ex., 17, 6; I Cor., 10, 4; para las 12 fuentes, Ex., 15, 27; Núm., 33, 9. El tema recuerda otro similar del Pastor Hermas: los apóstoles y doctores son colocados en un monte donde se encuentran abundantes fuentes de

Esta fuente por disposición divina se ha hecho concretamente visible en una naturaleza humana asumida y elevada a una unión íntima y perfecta con el Verbo [29]. Ireneo lo establece con enérgica y concisa expresión: Cristo es hijo del hombre, pero no es puramente hombre; es carne, es Espíritu, es Verbo de Dios y por eso verdadero Dios [30]. Nacido de María en el tiempo, y con todo primogénito de todas las creaturas y su creador. Se alimenta y bebe como hombre, y con todo da de beber un agua superior e inmortal [31]. Al asumir una naturaleza humana el Verbo plantea el "misterio" de un hombre que hace obras propias de Dios y afirma serlo. Sólo los ojos de la fe pueden dar una respuesta a este misterio; sólo a los creyentes puede el Verbo comunicar por medio de su naturaleza humana las aguas "espirituales". Estas conducen al fiel a la vida eterna, porque le hacen participar en esa misma vida divina del Espíritu que es la razón última del misterio de Jesús. En Él esta unión es íntima, peculiarísima, personal y exclusiva; en el cristiano es una participación misteriosa, pero real, en esa misma vida, que se realiza en el tiempo bajo la "tensión" de la fe y en la eternidad bajo la claridad de la visión.

las que beben todas las creaturas del Señor. Ellos predicaron por todo el mundo la doctrina evangélica y vivieron en toda santidad, porque habían recibido al Espíritu Santo (*Simil.*, IX, 25, 1-2, Funk, I, 620). La predicación propaga el "Verbo de Dios", que acogido por la fe engendra al nuevo cristiano al infundir el Espíritu en el hombre. Así los Apóstoles son las fuentes secundarias por donde se transmite esa agua vital —el Espíritu—, que brota de la roca, símbolo del Verbo encarnado.

29 Esta concepción del Verbo derramando el agua de vida (= Espíritu) mediante la Humanidad de Jesucristo como prolongada en la Iglesia militante y en los sacramentos es expresada por Ireneo en una concisa frase. En un contexto que habla sobre el sacrificio perfecto, la Eucaristía, que vivifica al hombre creyente, dice: "... Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est, Verbum eius, per quod lignum fructificat, et effluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica..." (IV, 18, 4, II, 204). Como el Verbo ha hecho surgir las fuentes y ha puesto la vida en la simiente, así también ha dado el poder de vivificar sobrenaturalmente, es decir, dando el Espíritu, al pan y vino convertidos en su Cuerpo y Sangre.

30 *Demonstr.*, 30, Smith, 67. En este texto la frase "de acuerdo al Espíritu" equivale a "de acuerdo a la vida divina".

31 Fragm. siriac., XXIX, II, 45.

El Verbo encarnado, Cristo Jesús, es la visible fuente de vida, capaz de vivificar y sanar toda debilidad [32]. Él es la fuente del Espíritu [33]. Beber de Él es recibir al Espíritu y en esto consiste la alegría imperecedera del cristiano. La unión del fiel con esa fuente se hace dentro de la Iglesia y por medio de la fe. Por eso, el Espíritu es también llamado Verdad y donde está la genuina Iglesia, allí está también el Espíritu, porque Él es su principio vital [34].

La Iglesia propone lo que se ha de creer por la predicación tradicional; si el hombre acata y se sujeta al mensaje de la fe, Dios lo transforma internamente dándole el Espíritu. Se inicia así la vivificación sobrenatural del hombre desde el momento que éste empieza a creer. La Iglesia es el vaso precioso en el que se custodia el depósito de la fe; y el licor que en él se contiene el Cristo vivificante, es decir el Cristo que da al Espíritu de verdad y de vida. Cuantas veces el hombre de buena voluntad gusta y asimila ese licor, un nuevo miembro se incorpora a Cristo y todo el Cuerpo de la Iglesia se rejuvenece, como si al ser bebido el Cristo vivificante todo el vaso (= Iglesia) se hiciese resplandeciente [35].

Según Ireneo, Dios ha creado al hombre con una aspiración hacia Él [36], y ha confiado a la Iglesia la satisfacción de

[32] "... et sicut passus est, ita etiam vivus, et vivificans, et sanans omnem nostram infirmitatem..." (Fragm., siriac., XXIX, II, 459).

[33] Esta misma frase se encuentra en un fragmento griego que podría bien ser de Ireneo. No cabe duda, por lo menos, que la expresión le es bien propia (ver PG., 7, c. 1242).

[34] *Demonstr.*, 57, Smith, 85. Beber a "Cristo" es admitirlo plenamente con los ojos de la fe y asimilarse a Él por la recepción de los sacramentos; el elemento unificador es el Espíritu.

"...Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas..." (III, 24, 1, Sagn., 400, 9-10). Ver. H. Rahner, *Flumina de ventre Christi, Biblica,* 22 (1941), p. 374.

[35] III, 24, 1, Sagn., 398, 10-19. En este texto se insinúa la identidad entre el Cristo vivificante y la Iglesia. El Cuerpo real de Cristo es tipo de la realidad y eficiencia de su cuerpo neumático que es la Iglesia. El Espíritu de vida hace posible esta unificación e interacción. La Iglesia es, en efecto, el "integrum corpus operis Filii Dei" (IV, 35, 15, II, 269). Véase H. Rahner, *Flumina de ventre.*, p. 372; K. Pruemm, *Göttliche planung und...*, p. 353-356.

[36] Sobre el problema del espíritu como constitutivo del hombre ver Adh. d'Ales, *La doctrine de l'Esprit...*, p. 502-522; P. Gaechter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäeus Zeitschrift f. k. Theologie,* 58 (1934) p. 526-531.

esta tendencia [37]. Por su intermedio somos vivificados, pues sólo la Iglesia puede dar la "comunicación" de Cristo, es decir, al Espíritu Santo [38]. El Cristo vivificante es, por lo tanto, el Verbo encarnado que en el seno de su Iglesia comunica su Espíritu a los que en Él creen. En esa fuente encuentra el fiel las arras de la inmortalidad, la confirmación de su fe y el modo de ascender hacia Dios. Así se explica que sólo creyendo en ese Espíritu vivificador, uno puede acercarse a los pechos de la Iglesia, que son los sacramentos y beber ese alimento de eternidad que brota de la fuente purísima del Cuerpo de Cristo [39]. Por eso mismo Ireneo llama al Evangelio (= predicación apostólica) y al Espíritu de vida las columnas de la Iglesia [40].

37 "Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus quemadmodum adinspirationem plasmationi ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur..." (III, 24, 1, Sagn., 398, 20-22).

38 "... et in eo (munere) disposita est commutatio Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum..." (III, 24, 1, Sagn., 398, 22-400, 2). Harvey propone la lección "communicatio Christi" (II, 131 n. 8); pero "katallagé" (= commutatio) no incluye solamente el significado de remisión de una deuda, sino también el de algo entregado a cambio de otra cosa, y en este caso, a la aceptación de la fe de parte del catecúmeno corresponde la entrega del Cristo vivificante que lo convierte en un nuevo miembro de la Iglesia. Sea "communicatio" o "commutatio" se expresa en ambos casos una misma realidad. Se alude a la comunicación del Espíritu, sobre todo por la acción sacramental. P. Nautin ve en el texto una alusión a la Eucaristía (ver *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise...*, París, 1947, p. 50-51). Sin duda esto está contenido dentro del dinamismo del pensamiento de Ireneo, pero nos inclinamos por una significación más amplia: la Iglesia como Cuerpo de Cristo dando al Espíritu; y si se admite una alusión, es más bien al bautismo que a la Eucaristía.

39 "... Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de caeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur, reicientes vero Spiritum ut non erudiantur..." (III, 24, 1, Sagn., 400, 11-17). El Cuerpo de Cristo engloba en este texto como en un doble plano unificado su humanidad real en cuanto instrumento de santificación, y la Iglesia en cuanto continuadora en el tiempo de esa obra vivificadora por medio principalmente de los sacramentos. La eficacia vivificante y santificante de uno y otra, esa eficiencia divina encerrada en un cuerpo y operante por él sólo la descubren los ojos de la fe. Ella es la puerta de salud, por eso los que no son de Dios la rechazan: "... effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur, reicientes vero Spiritum ut non erudiantur..."

40 III, 11, 8, Sagn., 194, 2-5. En otro texto la Iglesia es equiparada a la recepción del Espíritu: "... Ubique enim praeclara est Ecclesia..., ubique enim sunt qui suscipiunt Spiritum..." (IV, 36, 2, II, 278).

Las bodas de Caná y la multiplicación de los panes son para Ireneo el símbolo de esta elevación de un elemento material a instrumento eficaz de la gracia. El Señor transformando el agua en vino y multiplicando los panes, muestra el tipo de lo que será el alimento y la vida del cristiano. El mismo Dios que hizo la tierra y la ordenó fructificar, estableció las aguas y abrió las fuentes, en los nuevos tiempos dona a la raza humana por medio de su Hijo encarnado la bendición del alimento y la gracia de la bebida. Por medio de este don el Padre es dado a conocer por el Hijo, como el Hijo es revelado por el Espíritu en la participación sacramental [41]. Se recibe al Cristo vivificante con los ojos de la fe y el Espíritu de vida engendra en el creyente la "nueva creatura", el hijo adoptivo de Dios.

Esta es la bebida ofrecida por la Iglesia, que es a la vez verdad y vida [42]. Verdad que es el depósito de la fe custodiado en toda pureza y plenitud por la Iglesia [43]. Vida porque por la Verdad de la Iglesia se iluminan los ojos de la fe y el hombre tiene acceso a la participación en la vida divina del Espíritu que le es ofrecida [44] y cuyo fruto es la inmortalidad [45].

En toda esta asimilación por parte del hombre de la vida del Espíritu se descubre un verdadero progreso. La humanidad como tal avanza según Ireneo hacia una compenetración cada vez más íntima con la vida divina. Hay una infancia en la fe y sólo por grados se va llegando a la perfección espiri-

41 III, 11, 5, Sagn., 188, 10-27. Conviene recordar que la participación sacramental supone primordialmente en la primitiva comunidad cristiana el bautismo y la Eucaristía. Siempre es el Cristo vivificante, es decir, el dador del don del Espíritu, comunicado sobre todo por los sacramentos de la Iglesia, el regenerador y renovador del género humano. Sobre la superposición de distintos planos que supone el pasaje citado, véase Sagnard, *Contre les Hérés..., Introduction*, p. 33-34.

42 Los que están fuera de la Iglesia no poseen la verdad: "... Iudicavit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam..." (IV, 33, 7, II, 261). Verdad vivificante que es donada por el Espíritu de Dios: "... in Spiritu Dei, qui praestat agnitionem veritatis, qui dispositiones Patris et Filii exposuit..." (IV, 33, 7, II, 262). Verdad vivificante que renueva al hombre desde su más íntima esencia: "...ipse ille qui ignorantiae erat ante homo, id est ignorans Deum, per eam quae in eo est agnitionem renovatur. Agnitio enim Dei renovat hominem..." (V, 12, 4, II, 353).

43 III, Praef., Sagn., 94, 4-5; III, 3, 3, Sagn., 108, 8-10.

44 III, 4, 1, Sagn., 114, 15-21.

45 IV, 4, 3, II, 154.

tual [46]. El Verbo es la madre cariñosa que va ofreciendo el alimento adecuado para un armónico crecimiento. Dos son los manjares presentados: la leche y el pan. La leche es el misterio de su encarnación:

> "... nos donó la leche, que era su aparición en cuanto hombre..."

y la sucesiva pedagogía divina que la Humanidad de Cristo va realizando sobre el cristiano con la presentación de su doctrina y la eficiencia dominante de su economía redentora:

> "... como alimentados por los pechos de su carne y así acostumbrados por una tal lactación a comer y beber al Verbo de Dios..."

El pan perfecto del Padre es el Espíritu del Padre, es decir, el pan de inmortalidad o, en otras palabras, la asimilación progresiva por parte de la humanidad de esa participación misteriosa en la vida divina hasta obtener el don de la inmortalidad corporal en la resurrección y el de la visión del Padre en la glorificación final [47].

El "alimento" perfecto del Padre es la vida divina y el hombre es llamado a participar en ella; pero sólo reconociendo

[46] IV, 38, 1, II, 292. Ver K. Pruemm, *Göttliche Planung...*, p. 206-224, 342-366. Esta unión plenificadora del hombre con Dios se va haciendo en el ámbito de la fe para terminar en la vida eterna con la visión. Ireneo lo pone fuera de toda duda; ver V, 1, 3, II, 316. Todo ese pasaje, en verdad, se refiere primordialmente al acto de fe en el misterio de la Encarnación, pero al tocar Ireneo el tema sacramental sugiere que le Encarnación es el tipo por excelencia de esa unión del cristiano con la vida divina realizada principalmente por los sacramentos. Cristo que es Dios y posee el Espíritu en toda plenitud puede hacer participar al hombre de una manera misteriosa en esa misma vida divina que es toda la razón de su ser. El hombre se hace perfecto por la obra del Verbo y del Espíritu; el primero, comunicando al Espíritu por intermedio de su Humanidad; el segundo, revelando al Hijo en el interior del cristiano para que lo revista con el espíritu de adopción filial. Cristo vivificante es el centro crucial de esta regeneración: "sic in spiritali omnes vivificemur" (V, 1, 3, II, 316) El hombre perfecto —del cual Cristo es modelo y primicia—, es el fruto final: "sed ex placito Patris manus eius (es decir, el Verbo y el Espíritu) vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adan secundum imaginem et similitudinem Dei" (ibíd.). La fe es principio de unión; por la fe, en efecto, en la doctrina de Cristo el hombre se hace hijo de Dios; ver IV, 41, ,2 II, 304.

[47] Las citas del texto están tomadas de IV, 38, 2, II, 295. Este simbolismo se atribuye ya al Verbo: "ille qui erat panis perfectus Patris", ya al Espíritu: "eum qui est immortalitatis panis qui est Spiritus Patris". Se puede admitir cierta fluctuación en el pensamiento de Ireneo, pero las dos expresiones pueden ser armonizadas. El Verbo, que es el alimento perfecto del Padre

a Jesús como Dios podrá beber y comer al Verbo en la fracción del pan. En todo el contexto se descubre la presencia maternal y misteriosa de la Iglesia[48]. Jesús se revela al hombre no sólo en su realidad histórica, sino viviente en su Iglesia. Los hombres siguen alimentándose de su Cuerpo no sólo en la Eucaristía, sino en la aceptación de esa institución humana como una realidad sobrenatural de origen y eficiencia divina. Sólo mediante ella el Cuerpo de Cristo se hace vivificante y revela al Verbo, el cual engendra a la nueva vida del Espíritu[49]. Toda una bondadosa economía divina ha ido condicionando al hombre para hacerlo capaz de contener en

porque en Él encuentra el Padre toda la razón de ser de su paternidad, ofrece a los hombres su leche, que es "su aparición en cuanto hombre", y el pan de inmortalidad que es el Espíritu del Padre, es decir, la vida divina en cuanto comunicable. La razón de esta graduación en la alimentación espiritual del género humano la explica en seguida el mismo santo: "... Et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei cum esset perfectus, non propter se, sed propter hominis infantiam sic capaz effectus, quemadmodum homo illum capere potuit. Non igitur erga Deum impossibile et indigens, sed circa eum qui nunc nuper factus est homo; quoniam non infectus erat..." (IV, 38, 2, II, 295). Ver A. Benoit, *Le baptême chétien...*, p. 206.

[48] En Ireneo se encuentran los primeros elementos que luego permitirán reconstruir ese misterioso paralelismo entre la maternidad de María y la maternidad de la Iglesia. Entre otros existe un texto bien significativo: "... quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis; purus pure puram aperiens vulvam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit..." (IV, 33, 11, II, 266). Muchos autores ven aquí una clara alusión a la Iglesia (ver P. Galtier, *La vierge qui nous régénère, Recherches de scien. rel.*, 5 (1914), p. 136-145; A. Mueller, *Ecclesia-Maria: Einheit Marias und Kirche*, Freiburg, 1951, p. 51-73; Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique, Rev. des scienc. phil. et theol.*, 38 (1954), p. 3-38). Se puede decir en general que los Padres hablan con mucha frecuencia de la Iglesia, Virgen y Madre, como imitando a la Virgen María, madre de Jesucristo, en dar a luz a los miembros de Cristo, pero en ningún lugar afirman una absoluta identidad entre los dos. El misterio de María es ser el tipo de la Iglesia, santa e inmaculada, virgen y madre al mismo tiempo: "Propter quod et exultans Maria clamabat *pro Ecclesia* prophetans: Magnificat anima mea Dominum..." (III, 10, 2, Sagn., 1644, 14-15).

[49] Por eso dice Ireneo que Dios santifica a su Iglesia con la comunicación de su Hijo. Iglesia formada con los hombres retirados de la fornicación (que es el símbolo del apartamiento de Dios por el pecado y la idolatría) por la misericordiosa vocación divina. Tal vocación es tipificada por la mujer prostituta con la que el profeta Oseas es ordenado contraer matrimonio; imagen que Ireneo termina de desarrollar con las palabras del Apóstol (I Cor., 7, 14), la boda de Moisés con la mujer etiópica y Rahab, la prostituta de Jericó (ver IV, 20, 12, II, 223). Esta comunicación santificadora realizada por el Padre connota la Encarnación y además el momento en que Jesús es hecho vivificante para unirse a Sí la Iglesia: todo lo cual es simbolizado por la imagen de las bodas que santifican a la consorte hasta ese momento perdida e infiel. No extraña, entonces, que entre los títulos con que Ireneo nombra a Cristo, lo llame "Sponsus Ecclesiae" (Fragm. siriac., XXX, II, 461).

sí la vida del Espíritu, que son las arras del pan de inmortalidad en la visión de Dios.

En el texto considerado, cuya alusión a la Eucaristía como el sacramento de la unión y perfección es bien clara, el Cristo vivificante es presentado como el encargado de realizar esa pedagogía en el hombre. Unido íntimamente al Verbo en unidad de Persona, y portador del pan perfecto del Padre que es el Espíritu, está plenamente capacitado para ser padre, madre, pedagogo, nodriza del nuevo cristiano, como poco después lo dirá Clemente Alejandrino [50].

Resumiendo: el simbolismo de los términos que hemos estado examinando ofrece como resultante la figura del Cristo vivificador de los hombres; misión que Él lleva a cabo dándoles su Espíritu (= agua de vida eterna), que llueve del cielo y brota de la fuente divina (= Verbo encarnado). Se trata ahora de explicar más detenidamente las ideas teológicas que fundamentan estas imágenes.

3.—*El Cristo vivificante en la economía de la Sma. Trinidad.*

Ireneo introduce al hombre histórico como hecho a imagen y semejanza de Dios [51]. En su misma naturaleza se da

[50] "¡Oh admirable y oculto misterio! Uno el Padre de todas las cosas, uno el Verbo de todas las cosas, y el Espíritu Santo uno y el mismo en todas partes, y hay una sola Virgen-Madre, a la que me es grato llamar la Iglesia. Esta madre por sí sola no tiene leche, porque ella sola no fué hecha mujer, pero es juntamente virgen y madre, sin mancilla como una virgen, amorosa como una madre, y llamando a sus hijos los nutre con la leche santa, el Verbo, alimento de infantes. Por eso no tiene leche, porque (el Verbo) es la leche (que alimenta) a este hermoso niño nacido en su propia casa, (que es) el Cuerpo de Cristo (= Iglesia); la alegre juventud amamantada con el Verbo, que el mismo Verbo concibió y dió a luz con los dolores de parto de su carne y envolvió en los pañales de su preciosa sangre. ¡Oh santo nacimiento! ¡Oh santos pañales! El Verbo es todo para el infante, padre y madre, pedagogo y nodriza. Comed mi carne, dice y bebed mi sangre. Y así nos proporciona un alimento doméstico y ofrece su carne y refunde su sangre; y no es necesaria ninguna otra cosa para el crecimiento de los infantes..." (*Paedag.*, I, 42, 1-3, Sthäl., I, 115, 10-24).

[51] Esta expresión bíblica aparece en Ireneo habitualmente relacionada con otra frase peculiar, "per manus Dei", es decir, Dios Padre realizando su obra creadora por medio del Verbo y del Espíritu; ver la serie de textos en J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, II, p. 519, n. 1. Sobre el tema de las "manos de Dios", ver J. Lawson, *The biblical Theol...*, p. 122-128. Sobre "secundum imaginem et similitudinem Dei", J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, II, p. 605, n. 5; E. Peterson, *L'immagine di Dio in s. Ireneo*, Scuola Cattolica, 1941, p. 46-54.

una ley de crecimiento interno que lo lleve a unirse cada vez más plenamente en la vida divina. El hombre se va haciendo cada vez más agradable a la Santísima Trinidad, que ordena y dirige todo ese progreso [52]: el Padre toma toda la iniciativa y dispone la creación; el Hijo se encarga de llevar a cabo esa obra sobrenatural; el Espíritu se da como alimento que hace crecer en la perfección. El Verbo es el supremo Artífice de toda la creación y redención [53]. Es el dispensador de la gracia paterna que por sucesivas economías va llevando al hombre hasta la visión unitiva [54]. Por eso es llamado Padre del género humano [55], y de una manera especial en la obra de la redención por la que deposita en el hombre la simiente vital, es decir, el Espíritu de remisión de los pecados que nos vivifica [56]. Su misión principal, a la que se ordenan todas sus otras actividades, es la distribución del Espíritu; y esto, tanto en la

[52] IV, 38, 3, II, 296.

[53] III, 11, 8, Sagn., 194, 9-16. El Verbo es autor de todo: "omnium Artifex". Se encarna para realizar su obra sobre los hombres: "declaratus hominibus"; da el depósito de la fe: "quadriforme Evangelium", y con él el Espíritu de vida: "quod uno Spiritu continetur".

[54] IV, 20, 7, II, 218. El texto presenta a la fe como un conocimiento vivificante: la fe dice tendencia a la visión y porque es tendencia es también vida. Esta manifestación progresiva del Padre la hace el Verbo por sucesivas economías: creación, profetas, encarnación: ver IV, 6, 6, II, 160; IV, 10, 3, II, 174. Sobre todo este punto ver J. Danielou, *St. Irénée et les origines de la théologie de l'histoire, Rech. des scienc. rel.*, 34 (1947), p. 227-231.

[55] "Pater autem generis humani Verbum Dei..." (IV, 31, 2, II, 253). Interesa comprobar que los valentinianos usan el mismo apelativo, llaman Padre al Unigénito: "... Nunc autem hunc, et Unigenitum vocant, et Patrem et Initium omnium..." (I, 1, 1, I, 9).

[56] "Quando igitur hoc vitale semen, id est, Spiritum remissionis peccatorum per quem vivificamur, effudit in humanum genus?..." (IV, 31, 2, II, 253). El "semen patris omnium, id est, Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia" (Ibíd.) es la vida divina comunicada en la plenitud de los tiempos a una naturaleza humana: "commixtus et unitus est carni, hoc est, plasmati suo" (ibíd.), para que esta carne divina del Verbo encarnado, continuada y prolongada en su Iglesia, fructificara hijos vivientes para el Dios viviente: "... per quam commixtionem et unitatem duae synagogae id est duae congregationes, fractificantes ex patre suo filios vivos vivo Deo" (ibíd.). Las dos sinagogas son la Iglesia de la antigua alianza y la de la nueva ley, es decir, la Iglesia eterna (ver *Demonstr.*, 94, Smith, 104). El Verbo encarnado prosigue su obra vivificadora en su Iglesia, que como Él se yergue entre el tiempo y la eternidad transformando los hombres mundanos, a pesar de las herejías y persecuciones, en hijos de Dios: "... in confinio terrae, patiens quae sunt humana: et dum saepe auferuntur ab ea membra integra, perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et praemittens filios ad Patrem ipsorum..." (ibíd.).

economía de la creación, como, sobre todo, en la de la redención [57].

El Verbo distribuyendo al Espíritu unifica toda la economía del Padre, pues por el Espíritu, que hace participar al fiel en la vida divina, conoce el cristiano el dogma trinitario y la obra perfecta del Verbo que es la Iglesia [58]. Esta distribución del Espíritu la realiza el Verbo hasta el fin de los tiempos por medio de su Iglesia, a quien ha dotado con los sacramentos [59].

De acuerdo a la naturaleza de esta misión, Ireneo lo llama el Verbo vivificante [60], pues Él da el soplo vital en el hombre. Y este soplo vital que es el Espíritu de vida salva al hombre purificándolo de sus pecados, lo modela a imagen y semejanza de Dios al otorgarle la nueva vida divina [61], y lo nutre para que crezca en perfección hasta llegar a la vida inmortal de la unión con el Padre en la claridad de la visión [62].

57 V, 18, 1, II, 373.

58 V, 18, 1, II, 374. El Padre es "caput Christi", porque Él lo envía al mundo para que lo dé a conocer. El Verbo es "caput Ecclesiae", porque Él es la fuente de donde brota el agua divina del Espíritu que conglutina y unifica a todos los fieles en el Cuerpo neumático de Cristo que es la Iglesia. El Verbo está "per omnia", porque es la voz perfecta del Padre y por Él el Padre hace todas las cosas. El Espíritu está "in omnibus nobis", porque es el principio formal y vital unificador del hombre con Dios.

59 Al explicar la regeneración obrada en el hombre por el bautismo Ireneo afirma: "... Mas el Hijo, de acuerdo al beneplácito del Padre, suministra al Espíritu ministerialmente (es decir, por medio de sus ministros), como lo quiere el Padre, y a aquellos amados por el Padre..." (*Demonstr.*, 7, Smith, 52). El traductor en lugar de "ministerialmente" propone "charismatically"; pero en la nota crítica (p. 144, n. 47) admite que literalmente es más apropiado "ministerialmente". Nos inclinamos a mantener esta traducción, pues todo el contexto habla de la regeneración del hombre que se hace por los sacramentos, y no de gracias especiales carismáticas dadas en bien de la comunidad.

60 Los que por su incredulidad y malas obras no obtienen el divino Espíritu, arrojan lejos de sí al Verbo vivificante, es decir, al Verbo que puede suscitar en ellos el Espíritu de vida: "... eiiciunt se vivificans Verbum, et in suis concupiscentiis irrationabiliter ambulant..." (V, 8, 3, II, 341). La expresión latina correspondería a la griega "tòn eaustoùs zoopoioûnta lógon", como lo propone Loofs (*Theoph. von Antioch...*, p. 245, n. 6), contra la explicación de Harvey (II, 341, n. 4). Esta vida del Espíritu que habita en los hombres y los hace "spiritales", los dispone a su vez a la unión con Dios por la visión (ver V, 8, 1, II, 339).

61 V, 9, 1, II, 342.

62 El Espíritu es el pan de inmortalidad: "... eum qui est immortalitatis Panis, qui est Spiritus Patris..." (IV, 38, 1, II, 293); el que da la nutrición y el aumento: "... Spiritu vero nutriente et augente..." (IV, 38, 3, II, 296); la confirmación en la fe y la escala de ascenso a Dios: "... confirmatio fidei

4.—*El Cristo vivificante en la vida de los hombres.*

La economía del Padre quiere dar al Espíritu por medio del Verbo encarnado. Su pedagogía establece que Dios se haga hombre para que el hombre pueda hacerse dios [63]. Por eso el Verbo se hace carne para realizar el plan divino retardado por la prevaricación de Adán, y unir al hombre definitivamente a Dios distribuyendo el Espíritu por medio del "misterio" de su Humanidad [64].

Jesucristo como hombre y como Dios une estrecha e íntimamente al hombre a Dios mediante el misterio de su Persona. Como hombre repara el plan de Dios sobre el género humano arruinado por el primer pecado. Como Dios da a esta reparación una garantía de valor infinito, asegurando para toda la raza humana los frutos inagotables de la redención. Como Hombre-Dios es el ejemplar e instrumento eficaz de esa participación en la vida divina que supone el don del Espíritu [65].

nostrae, et scala ascensionis ad Deus..." (III, 24, 1, Sagn., 400, 2); él revela al Hijo que conduce al hombre al Padre: "... per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem; Filio deinceps cedente Patri opus suum..." (V, 36, 2, II, 429).

63 Ver III, 10, 2, Sagn., 164, 9-13; III, 19, 1, Sagn., 332, 3-8; IV, 33, 4, II, 259; V, Praef., II, 314; V, 36, 2, II, 429; etc... Son todas afirmaciones llenas de interés. Expresadas muchas dentro de una formulación a la manera gnóstica, se diversifican completamente de ella por su contenido. El dios pleromático de los gnósticos, en efecto, es un dios egoísta que se diluye en sucesivas emisiones y que desciende aparentemente a la materia para reunir todas las partículas neumáticas esparcidas por la tierra como consecuencia mediata del desorden inicial del pléroma. Se trata solamente de una liberación del espíritu para completar la perfección del pléroma, dejando la materia y el cuerpo humano librado a su propia y miserable suerte. El Dios de Ireneo, que es el Dios verdadero, ha creado también la materia y el cuerpo humano, y llevado por su amor infinito se vuelca misericordiosamente al hombre total y lo eleva a un grado insospechado de grandeza al hacerse carne la Persona del Verbo. El hombre todo entero, cuerpo, alma y espíritu, es hecho hijo de Dios y con él toda la creación es invitada a participar de esta glorificación eterna del ser humano al fin de los tiempos. En los gnósticos la creación es la obra de un dios inferior, el Demiurgo psíquico, y es necesaria para reconstruir la perfección del pléroma. En Ireneo es el único y mismo Dios quien crea y redime, y la creación es también una gratuita manifestación de su bondad: ver II, 36, 2, I, 322; IV, 14, 1, II, 184; V, 18, p, II, 374.

64 IV, 20, 4, II, 215.

65 III, 18, 7, Sagn., 324, 19-326, 16. El texto no nombra al Espíritu, pero ya se ha visto que la "communio (o "commutatio") Christi" connota al Espíritu de vida (ver n. 38).

La verdadera vida del hombre es la visión de Dios. Esta es la vida incorruptible e inmortal cuyas arras son la presencia del Espíritu de vida en el fiel. El Verbo encarnado que ve directamente al Padre y posee la llave de la comunicación del Espíritu, refleja en su Humanidad esta vida del Padre y la comunica al hombre que cree en Él. Sólo los ojos de la fe capacitan al cristiano para ver ese resplandor del Hijo encarnado y sentirse envuelto en la luminosa penumbra paterna, ya prenuncio de la luz y vida inmortal [66].

Numerosas y variadas son las expresiones que muestran a Jesucristo en su oficio de Espíritu vivificador, es decir, ca-

[66] "... et ut in carnem Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circundatus paterno lumine..." (IV, 20, 2, II, 214). Esta luz del Padre reflejada por la carne de Cristo es una luz que da vida (IV, 20, 5, II, 216). La luz va aumentando conforme a la misma economía del Espíritu en la historia de la humanidad: se muestra esporádicamente en el V. Testamento donde todo es preparación "profética y tipológica" de la nueva alianza; revela la Paternidad divina por medio del Hijo encarnado y el misterio de la filiación adoptiva del hombre por la participación en la vida de Dios; ilumina y madura cada vez más al cristiano en el ámbito de la fe hasta llevar a toda la humanidad fiel en la plenitud de los tiempos a la visión del Padre "cara a cara". El cristiano guiado siempre por esta luz —profetismo, revelación del Hijo y finalmente visión—, es modelado por el Espíritu a semejanza del Hijo y entregado por Éste al Padre para ser unificado por la visión (ver IV, 20, 4, II, 216). El don de la luz es uno de los efectos de la recepción del Espíritu. Es el conocimiento nuevo que tiene el cristiano de la realidad sobrenatural, una vez informado su ser interior por la recepción del Espíritu. El don de Cristo recibido en el bautismo tiene ese doble aspecto de vivificación e iluminación. Y precisamente seguir al Salvador es para Ireneo, ya participar de su salvación, ya participar de su luz. El cristiano es cada vez más iluminado por la vida de la fe, que al mismo tiempo lo alimenta en su vida sobrenatural para llevarlo a la vida eterna e incorruptibe. Este intercambio entre "luz" y "vida" propio de Ireneo recuerda el concepto de fe preñante, tan común en san Pablo (ver IV, 14, 1, II, 184). Cristo es, por lo tanto, la "luz del Padre" (III, 11, 5, Sagn., 188, 2), es decir, del Dios de la gloria y la claridad (III, 12, 11, Sagn., 238, 15; IV, 19, 2, II, 211), que como sol divino alimenta al ser del cristiano con una "noticia" (gnosis) cada vez más vivificante y preñante: "... his autem qui credunt ei, et sequuntur eum, pleniorem et maiorem illuminationem mentis praestat...", porque para ellos brilla la "illuminatio evangelii gloriae Christi..." (IV, 29, 1, II, 247). El fin de la iluminación es la comunión con Dios, que es "vita, et lumen, et fruitio eorum quae sunt apud eum bonorum..." (V, 27, 2, II, 398). Esta unión con Dios se realiza en la tierra bajo el ámbito y tensión de la fe: "... in hoc mundo quidam quidem accurrunt lumini, et per fidem uniunt se Deo..." (V, 28, 1, II, 400), y por medio de la Iglesia a quien se ha confiado la luz de Dios: "... Huic (Ecclesiae) enim creditum est lumen Dei..." (V, 20, 1, II, 378), pues es el Cuerpo, la linterna de Cristo, luz resplandeciente del Padre: "... Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem: et haec est eptamijos lucerna, Christi baiulans lumen..." (V, 20, 1, II, 379).

pacitado de dar por medio de su Humanidad al Espíritu de vida inmortal. Él es la "novedad suma" que innova y vivifica a los hombres [67]. El dador del don que es la vida eterna y antídoto de la muerte [68]. Sólo reconociendo en Cristo al Verbo encarnado se puede recibir la vida [69]. Él posee la donación de la incorruptibilidad [70], que es la efusión del Espíritu del Padre [71]. Por esta efusión Dios es donado al hombre, es decir, el hombre recibe la participación de la vida divina, e incorporado en Jesucristo se allega al Padre; el cual contemplando en él una semejanza e imagen de su Hijo corona esa perfección con el don de la inmortalidad [72]. Cristo es el principio activo que coloca al Espíritu en el hombre y opera esa síntesis unitiva del elemento divino con el humano [73]. El Señor es el segundo Adán constituído en Espíritu vivificante, pues Él se encarga de ofrecer al Espíritu de vida para que el primer

67 "... quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet innovatura, et vivificatura hominem..." (IV, 34, 1, II, 269). Su oficio es, en efecto, comunicar al Espíritu vivificante "... significans quoniam secundum carnem ex liberis et ex servis Christus statuet filios Dei, similiter omnibus dans munus Spiritus vivificantis nos..." (IV, 21, 3, II, 227).

68 III, 19, 1, Sagn., 330, 7-10.

69 V, 18, 2, II, 374.

70 "... ab eo (Verbo incarnato) qui habet donationem incorruptibilitatis..." (V, 1, 1, II, 314).

71 "... et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis..." (V, 1, 2, II, 315).

72 "... ad hominem quidem deponente (Domino) Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad Deum..." (V, 1, 2, II, 315). Por eso, el don más grande que Dios hace a los hombres es la "presencia" vivificante de Jesucristo (IV, 9, 2, II, 170).

73 "... adunans hominem spiritui, et spiritum collocans in homine..." (V, 20, 2, II, 380). El contexto prueba que se está hablando de Jesucristo. Sólo Él es llamado Señor por Ireneo, y solamente Él realiza la recapitulación de todas las creaturas. No es fácil determinar en la frase citada si se trata del espíritu del hombre o del Espíritu de Dios. A primera vista parecería referirse al orden de la creación; pero la referencia clara a la recapitulación de todo en Cristo y el contexto próximo que habla de la Iglesia, en cuyo seno el hombre es educado y alimentado con "dominicis Scripturis", permiten deducir que Ireneo se está refiriendo a la vida sobrenatural. Así podría entenderse lo que dice un poco más abajo: "per illum (spiritum) enim videmus et audimus et loquimur", que podría ser aplicado a las realidades del orden sobrenatural, pues está hablando de la ciencia de lo divino, que no es un producto de la propia especulación, sino la doctrina de las Escrituras ofrecida como alimento por la Iglesia, portadora de la luz de Cristo. Probablemente Ireneo interfiere los dos planos, y por eso su pensamiento no llega a expresarse con toda nitidez.

Adán muerto por el pecado pueda vivir [74]. Sólo viviendo en Cristo el hombre es "espiritual", porque únicamente por medio de Cristo recibe la verdadera vida [75]. El Señor en la figura del buen samaritano confía a su hombre —redimido por Él—, al Espíritu Santo representado en el mesonero y le entrega dos denarios —símbolos de la revelación del Padre y del Hijo—, para que el Espíritu "acuñando" esta imagen e inscripción del Padre y del Hijo en el cristiano, lo haga capaz de frutos multiplicados de vida eterna [76].

De todos estos textos la conclusión es evidente. Jesucristo es el dador de la vida del Espíritu. La economía del Padre quiere que por medio del Verbo encarnado se haga toda la obra de la redención y de la glorificación del hombre. Sólo tiene la vida del Espíritu el que la recibe de Cristo y viceversa, sólo el que está informado por este Espíritu puede decir que su vida es la misma vida de Cristo [77].

Jesucristo es constituído así por disposición del Padre la fuente de la efusión del Espíritu. El Padre ha puesto en sus manos la distribución de la vida divina. Por eso Jesucristo es el principio o cabeza del Espíritu [78], en cuanto la efusión

[74] V, 12, 2, II, 351.

[75] V, 12, 3, II, 352. Sobre el retraso del plan de Dios por el pecado de Adán y la figura de Cristo como recapitulación de todo lo creado, ver E. Scharl, *Recapitulatio mundi,* Freiburg i.B., 1941; W. Hunger, *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie der hl. Irenäeus, Scholastik,* 1944, p. 161-177.

[76] III, 17, 3, Sagn., 306, 23-28.

[77] Un fragmento griego lo expresa con suficiente claridad. La verdadera vida del hombre es el Espíritu Santo. Sin Él todo su ser es hueco: no conoce al Dios creador, desconoce al Padre que está en los cielos, no recibe la vida que es Jesucristo (Fragm. griego, XXIV, II, 491). La suposición de este fragmento es clara: si el hombre no tiene en sí al Espíritu Santo, no puede haber recibido la vida que Jesucristo ha venido a traer a los hombres, porque precisamente esa vida es el Espíritu Santo.

[78] En una sola ocasión llama Ireneo a Cristo cabeza del Espíritu y en un texto no muy claro "... Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem spiritui, et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est, et spiritum dans esse hominis caput: per illum enim videmus, et audimus, et loquimur..." (V, 20, 2, II, 380). Cristo sería llamado cabeza del Espíritu en cuanto el espíritu del hombre ordena todo el ser humano a Cristo de quien ha de recibir el Espíritu de Dios, es decir, la comunicación de la vida divina que lo hace participar en la vida de Dios. El Espíritu hecho cabeza del hombre por el don de Cristo es el Espíritu de vida que hace del ser humano el hijo adoptivo de Dios. Pero también el espíritu del hombre es su cabeza, pues es su parte superior la que ordena toda su esencia al darle como fin la posesión de Dios.

de la vida del Espíritu, que es en el hombre la misteriosa participación en la vida divina, ha sido colocado bajo la administración de su santa Humanidad [79]. Sólo si se admite con los ojos de la fe el testimonio de ese Hombre que dice ser Dios y lo es, se hace esa Humanidad vivificante para el hombre que cree: sólo entonces el Verbo puede operar mediante su Humanidad —único camino de redención querido por el Padre—, y comunicar el Espíritu de vida al que entra en el camino de la salud.

(*Continuará*)

[79] Sobre esta economía de la voluntad salvífica paterna, ver lo dicho en el párrafo 2º.

ANALOGIA DE ATRIBUCION INTRINSECA
en Santo Tomás (I)

Por Oscar A. Varangot, s. i. — San Miguel

INTRODUCCION

Leemos en los cánones correspondientes a la Sesión tercera del Concilio Vaticano:

"Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema" [1].

Y, sin embargo, la experiencia cotidiana de tantos espíritus selectos y sinceros, nos dice cuán difícil es, a veces, recorrer el camino que media entre las criaturas y Dios.

Es el problema, siempre actual, de la trascendencia e inmanencia divina. En la Suma Teológica nos dice Santo Tomás:

"Dios está sobre todas las cosas por la excelencia de su naturaleza, y esto no obstante, está en todas las cosas como causante de su ser" [2].

La Escolástica ha encontrado en la analogía la solución de los problemas que plantea esa infinita distancia, entre el Creador y lo creado, en el orden de las perfecciones, y esa íntima unión en el orden causal.

Con justa razón M. T.-L. Penido [3] se queja de los manuales de filosofía que se contentan con dedicar a la analogía, como a tantas otras cuestiones, algún capítulo, y luego se olvidan de ella, como si careciera de ulterior importancia.

El Cardenal Cayetano se atrevió a escribir con su profunda visión metafísica:

1 "Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit". Cfr. D. B. 1806.

2 Cfr. I P., q.8, a.1, ad 1.

3 Cfr. Penido, M. T.-L., en su obra "Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique". Paris, 1931, p. 8-9.

"Es su conocimiento (el de la analogía) tan necesario, que sin el mismo, ninguno puede aprender la metafísica" [4].

No es de extrañar, pues, que conforme uno se adentra más y más en los escritos de Santo Tomás, se adquiere el convencimiento de que la analogía está siempre allí presente, como un faro que orienta la marcha de nuestro entendimiento en el difícil camino emprendido de la búsqueda de la verdad.

Y, sin embargo, el Aquinate no compuso un tratado sobre la analogía. Se limitó a usarla, a dar —cuando lo juzgó conveniente— alguna que otra explicación.

De ahí proviene la dificultad, aparentemente insuperable —como lo prueban las divergentes opiniones de quienes pretenden ser fieles intérpretes del pensamiento tomista— de querer edificar toda una teoría sobre la analogía en general, basados en textos más o menos aislados, en los cuales Santo Tomás trató de alguna especie concreta de analogía.

Con todo hemos querido investigar en los escritos del Doctor Común para encontrar algo de luz. No nos hemos conformado con saber que la noción del ser, dicha de Dios y de las criaturas, es analógica. Deseamos saber de qué clase de analogía se trata [5].

¿Analogía de proporcionalidad propia? ¿Analogía de atribución intrínseca?

Tarea difícil no sólo en el terreno intelectual, sino tam-

[4] Cfr. Cayetano en su obra "De nominum analogia", Romae 1907, edit de Maria, c.1, p. 249.

[5] Nuestro conocimiento de Dios se llama análogo no en oposición a unívoco, sino a propio. La distinción entre concepto unívoco y análogo se refiere a la relación existente entre un concepto y los inferiores en quienes se verifica. Pero la distinción entre conocimiento propio y análogo, indica la relación entre un conocimiento y un objeto. El conocimiento es propio si muestra a la cosa según su propia forma, ya sea individualmente, ya por una semejanza perfecta. El conocimiento es análogo, en cambio, si muestra a su objeto, según una forma de otra cosa, semejante a la primera tan sólo imperfectamente. En este sentido, de Dios solamente tenemos conocimientos análogos, porque a Él lo conocemos únicamente en forma indirecta, por medio de las criaturas, de las cuales ninguna forma es perfectamente similar a Dios.

La analogía del ente es el fundamento de la posibilidad del conocimiento análogo de Dios. Si la noción del ente no fuese intrínsecamente análoga con respecto a las inferiores en que se realiza, sería imposible el conocimiento de Dios.

bién —y aquí es lo que directamente nos interesa— en el campo histórico de la opinión de Santo Tomás.

Para una solución más segura del tema elegido, habría que haber dilucidado, previamente, las cuestiones referentes a la unidad del concepto del ser y el "per prius et posterius", como característica de toda analogía o de sólo la de atribución

Indudablemente que el esclarecimiento de esas cuestiones podría ser decisivo para la solución del problema que directamente hemos enfocado en el presente estudio.

Lamentablemente ni siquiera en esos dos puntos será fácil ponerse de acuerdo sobre el genuino pensamiento del Aquinate. Y el tratar debidamente de esos dos problemas habría exigido un volumen para cada uno de ellos.

La analogía no es una cuestión entre tantas, sino que afecta la esencia íntima del ser. Y consiguientemente abarca a toda la Metafísica. Y como ya en el punto de partida de la Ontología, en la concepción del ser, las interpretaciones sobre la opinión de Santo Tomás difieren, no hay que sorprendernos si los caminos por los cuales marchamos no siempre coinciden.

Como ya lo indicamos más arriba, el modo de concebir la unidad del ser, es decisivo para la solución que se dé a la analogía. Si la unidad es sólo porporcional, la analogía del ser en Dios y las criaturas, no podrá ser otra que de proporcionalidad. A lo más admitirá simultáneamente una analogía de atribución extrínseca.

En cambio, si concebimos la unidad del ser como la explicó Capréolo o Suárez, no habrá dificultad en admitir la analogía de atribución intrínseca.

El núcleo de este trabajo ha sido el estudio y examen del texto del Comentario de Santo Tomás al Libro primero de las Sentencias [6], que sirvió de base al Cardenal Cayetano en su libro "De nominum analogia" para la división de la analogía que allí nos da [7].

6 Cfr. In I Sent., dist., 19, q.5, a.2, ad 1.
7 Cfr. Cayetano, o.c., c.1.

EL CELEBRE TEXTO

No es infrecuente entre los filósofos tomistas que tratan de la analogía que, al referirse a sus divisiones, se apoyen en aquel célebre texto del Comentario del Doctor Común al Libro primero de las Sentencias:

"Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet, X Met., text. 5, ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas, et bonitas, et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique quod sint diversae veritates" [8].

Y el Cardenal Cayetano, en el capítulo primero de su obra "De nominum analogia", intitulado "Quotuplex sit analogia et

[8] Cfr. In I Sent., d.19, q.5, a.2, ad 1.

quid sit eius primus modus", luego de afirmar que toda analogía se reduce a analogía de desigualdad, atribución o proporcionalidad [9], trae a colación, como prueba de su aserto, el texto del Aquinate arriba citado, con las siguientes palabras:

"Santo Tomás señala, elegante y claramente, esta triple analogía" [10].

Es decir, que para el Cardenal Cayetano —y para legiones de discípulos amparados en el prestigio de su nombre— analogía "secundum intentionem tantum et non secundum esse" equivale a analogía de atribución; analogía "secundum esse et non secundum intentionem", a analogía de desigualdad. Y, finalmente, analogía "secundum intentionem et secundum esse", a analogía de proporcionalidad.

Y partiendo de este supuesto el Cardenal Cayetano es totalmente lógico —lo mismo sus discípulos— al afirmar en el capítulo segundo de su "De nominum analogia" que la analogía de atribución es siempre extrínseca [11].

No sería muy difícil multiplicar las citas de los que interpretando en el mismo sentido que el Cardenal Cayetano el texto del Libro primero de las Sentencias, concluyen decretando que la analogía de atribución es siempre "secundum intentionem tantum et non secundum esse", es decir, extrínseca.

1.—*El problema.*

El problema es el siguiente: ¿la interpretación cayetanística del texto del Libro primero de las Sentencias, es fiel reflejo del pensamiento de Santo Tomás?

El origen de esta duda estriba en el hecho de que muchos autores afirman que el Cardenal Cayetano se ha apartado, en este punto, de la mente del Aquinate. Por otra parte, como

9 "Ad tres ergo modos analogiae analoga omnia reducuntur: scilicet ad analogiam inaequalitatis, ad analogiam attributionis, et ad analogiam proportionalitatis". Cfr. "De nominum analogia", c. 1º.

10 "Hanc triplicem analogiam ita S. Thomas eleganter, dilucideque persequitur". Ibíd., n. 1º.

11 "Attribuuntur autem analogiae huic (attributionis) multae conditiones, ordinate se consequentes: scilicet quod analogia ista sit secundum denominationem extrinsecam tantum: ita quod primum analogatorum tantum est tale formaliter, caetera autem talia denominantur extrinsece". Ibíd., n. 2º.

su autoridad ha sido —y es— tan justamente valorada, muchos ante la dificultad de encontrar una solución evidente, han preferido inclinarse al parecer del Gaetano.

No estoy de acuerdo. No niego que Santo Tomás en sus obras haya tratado de esas tres clases de analogía, es decir, analogía de desigualdad, analogía de proporcionalidad y analogía de atribución. Pero, en cambio, en este texto que nos ocupa [12], no hay correspondencia entre los modos de analogía que enumera Santo Tomás y los que trae el Cardenal Cayetano en el capítulo primero del "De nominum analogia".

Es conveniente —dada su importancia— tratar este punto detenidamente [13].

Según la sana crítica, el sentido de un texto hay que buscarlo no sólo en el contexto inmediato, sino que también hay que atender a la doctrina de toda la obra a que pertenece, a los lugares paralelos y a los otros autores más o menos contemporáneos, sobre todo si han estado en relación con el autor de dicho texto [14].

No nos detendremos en este estudio a considerar la analogía de desigualdad, o sea "analogia secundum esse tantum et non secundum intentionem". Refiriéndose a ella, escribió Cayetano: "Quamvis secundum veram vocabuli proprietatem et usum Aristotelis ultimus modus (proportionalitatis) tantum analogiam constituat, primus (inaequalitatis) autem alienus ab analogia sit" [15]. Hoy día esta analogía se suele llamar física [16].

12 Cfr. In I Sent., d.19, q.5, a.2, ad 1.

13 Muchas de las páginas que siguen están inspiradas, al menos en parte, por el magnífico estudio de Santiago Ramírez, O. P., aparecido en "Sapientia", 1953, nº 29, intitulado "En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía". Sobre todo, las que dedicamos a San Alberto Magno.

14 El haber considerado tan sólo las palabras del contexto, dejando de lado todas las otras circunstancias mencionadas, puede haber inducido a error al Cardenal Cayetano.

15 Cfr. "De nominum analogia", c.1º.

16 La analogía física es llamada por Santo Tomás analogía "secundum esse" y por Cayetano y Suárez analogía de desigualdad, "inaequalitatis", y es propia de las nociones y nombres genéricos. En ella la noción común se diversifica en los inferiores de una manera esencial, porque se identifica en ellos realmente con las diferencias, y como las diferencias se distinguen entre sí de una manera esencial, luego también la razón común se diversifica en ellos de una manera esencial en el terreno ontológico. Pero propiamente hablando aquí no hay analogía metafísica. Cfr. J. Hellín, S. J., en "La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez", p. 85 y ss.

Pues bien, el estudio de todo esto nos lleva a la conclusión de que Santo Tomás en el texto que nos ocupa, no trata de la analogía de proporcionalidad. La "analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse" y la "analogia secundum intentionem et secundum esse", son dos clases diversas de la analogía de atribución: extrínseca e intrínseca.

2.—*Marco inmediato.*

El texto que estamos examinando se encuentra en el Comentario de Santo Tomás a la distinción 19 del Libro primero de las Sentencias de Pedro Lombardo. Dicha distinción se intitula "Acerca de la igualdad de las tres personas" [17]. Y en su cuestión quinta trata de la verdad y se pregunta tres cosas: 1º) qué es la verdad; 2º) si todas las cosas son verdaderas en virtud de una misma verdad que sería la Verdad Increada; y, finalmente, 3º) acerca de las condiciones de la verdad, es decir, que sea eterna e inmutable [18].

Estas tres preguntas dan origen a otros tantos artículos. El primer artículo —consagrado al primer problema— lleva por título: "si la verdad es la esencia de la cosa" [19]. Su conclusión es que la verdad es algo analógico con analogía de atribución. Se da, pues, un primer analogado, que en primer término es la verdad del juicio, derivada de la verdad que hay en el ser y conocimiento divino.

La verdad se dice en diversos sentidos. Primeramente se dice de nuestro entendimiento, luego de las palabras con que manifestamos nuestros conocimientos y de las cosas en cuanto

No podemos admitir, como lo afirma el Cardenal Cayetano al principio del capítulo 3º del "De nominum analogia", que la analogía de atribución y la analogía de desigualdad sean abusivas. "Ex *abusive* igitur analogis..." Si así fuera habría que conceder que la inmensa mayoría de las veces que Santo Tomás da un ejemplo de analogía —el famoso de lo "sano" aplicado al animal, a la medicina, etc.—, lo hace de una analogía "abusiva".

17 "Hic de aequalitate trium personarum". Cfr. In I Sent., d.19.

18 "Quaeruntur tria: 1º quid sit veritas; 2º utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata; 3º de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate eius". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, initio.

19 "Utrum veritas sit essentia rei". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 1.

que causan la verdad que se encuentra en nuestro entendimiento [20].

La verdad tiene un fundamento en las cosas, pero formalmente se obtiene por la acción de nuestro entendimiento [21].

La verdad se dice de las cosas en cuanto que son aptas para que el entendimiento las conozca exactamente como se manifiestan. Y se llama falso al objeto que induce a error, como el oropel que es falso oro. Por eso se llama falso al hombre que con sus palabras o hechos se muestra diferente de lo que en realidad es [22].

Pero la verdad, propiamente, se encuentra en el juicio [23], ya que en esta operación del entendimiento se da la adecuación entre la cosa conocida y nuestro conocimiento. El juicio es así el primer analogado de la serie. Los objetos de nuestro conocimiento son verdaderos en cuanto que causan la verdad del juicio [24]. Y las palabras, en cuanto que expresan o manifiestan la verdad del juicio.

Y Santo Tomás traza un paralelo entre la analogía de la

20 "Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 1.

21 "Dico de veritate quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus, VI Metaphys., text. 8, quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re". Cfr. ibíd.

22 "Res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit". Cfr. ibíd.

23 "Ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re". "Veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo eius quod est enuntiatio". Cfr. ibíd. Líneas antes había, Santo Tomás, hecho la distinción entre las dos operaciones: "duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, III De anima, text. 21, nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius". Cfr. ibíd.

24 "Ipsum esse rei est causa veritatis". Cfr. ibíd.

verdad y la de "sano". Esta palabra puede tener distintos significados, según se aplique a las causas de la salud: el calor o el frío, etc., o al animal que es sano y goza de la salud producida por sus causas, o, v. gr., al color o al pulso, etc., que son manifestativos de la salud. Lo sano dicho del animal es el primer analogado. Dicho de sus causas o manifestaciones, constituye los analogados secundarios [25].

Pero la verdad dicha de las cosas y del entendimiento, no es absoluta, sino derivada. Procede de Dios que es la Verdad Primera, la Verdad por esencia.

La verdad objetiva de las cosas, que es su propio ser, se deriva de la verdad ontológica de Dios, que es el Primer Ser, esto es, el Ser por Esencia; la verdad formal de nuestro conocimiento se deriva igualmente de la verdad formal de Dios mismo, que es su propio conocer, el Primer conocimiento, el Conocimiento por Esencia. Pero el mismo ser de Dios se dice verdadero por relación a su propio conocer, como su propio objeto formal, no como su causa propiamente dicha. De donde se sigue que la Verdad del divino conocer es la Verdad formal absolutamente Primera y, por tanto, el Primer Analogante en orden al cual se dicen verdaderas todas las cosas y todos los juicios verdaderos del universo entero [26].

Después de considerar la doctrina expuesta en este primer artículo, y dado —sobre todo— el paralelismo establecido entre la analogía de atribución de la "verdad" y la de "sano", fácilmente se hace uno la pregunta, de si únicamente se da una verdad ontológica y formal, que es la Verdad divina. Y esta Verdad única sería la que haría verdadero todo lo demás que analógicamente se refiere a ella.

Santo Tomás ve el problema que se presenta y por eso

25 "Sicut etiam calidum et frigidum, et aliae causae sanitatis, sunt causae sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum, et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur". Cfr. ibíd.

26 "Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera; scilicet Deus". Cfr. ibíd.

lo trata en el segundo artículo, que se intitula: "si teodas las cosas son verdaderas en virtud de la Verdad Increada" [27].

Su respuesta es negativa: no se da una sola verdad, sino que hay muchas verdades formales [28] y ontológicas [29].

Pero ambas verdades, como se ha dicho, se reducen a Dios como a su causa eficiente y ejemplar. Con todo, cada cosa participa intrínsecamente su ser creado, por el cual formalmente es, y cada entendimiento participa intrínsecamente de la luz intelectual con la que juzga correctamente de las cosas, aunque sea una luz dependiente de la luz increada, como de su causa ejemplar. El entendimiento posee también su operación propia —en el hombre es el juicio— en sí mismo, en la cual se realiza la verdad formal [30].

Por eso —prosigue el Aquinate cuyas enseñanzas estoy glosando— digo que como se da un ser divino por el cual, como de su principio efectivo y ejemplar, existen todas las cosas que son, y con todo cada cosa posee su propio ser por el cual formalmente existe; del mismo modo existe una verdad, la divina, por la cual, como de su principio efectivo y ejemplar, todas las cosas son verdaderas, y, sin embargo, hay muchas verdades en las cosas creadas —en los entendimientos— por

27 "Utrum omnia sint vera veritate increata". Cfr. In I Sent., d. 19, q. 5, art. 2. Es importante para la plena comprensión de este trabajo, ver la íntima conexión existente entre estos dos artículos. Por eso me he extendido en la explanación del primero, más de lo que a alguno pudiera parecer conveniente, dado que no incidía directamente en el problema que nos ocupa. Pero —recalco— su importancia estriba en la profunda conexión que existe entre el problema que plantea el primer artículo y lo que Santo Tomás nos dice —a modo de solución— en el segundo.

La existencia de esta conexión entre ambos artículos, resalta también del título del segundo artículo. El mismo Santo Tomás ha intitulado los diversos artículos.

28 "In apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 2, in c.

29 "Esse rei". Cfr. ibíd.

30 "Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione, virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis". Cfr. ibíd.

las cuales esas cosas —los entendimientos— se dicen formalmente verdaderas [31].

Y en base a esta doctrina, tan claramente formulada en el cuerpo del artículo, va dando las soluciones a las diversas dificultades.

Una era la siguiente: toda norma se establece de acuerdo a cierta medida. Ahora bien, la verdad es una especie de norma. Y así como vemos, por ejemplo, que a todo lo temporal corresponde un mismo tiempo a modo de medida, del mismo modo parece que a todo lo verdadero ha de corresponder una sola verdad por la cual cada cosa verdadera es tal [32].

Resumiendo su respuesta, podemos contestar a la objeción diciendo que lo que se conoce es una medida con respecto al entendimiento que conoce. Y existiendo diversas cosas u objetos que pueden ser conocidos, se dan diversas medidas [33]. Y consecuentemente se darán diversas adecuaciones entre nuestro entendimiento y cada una de las diversas cosas que hacen de medida.

Y en esto, precisamente, consiste la verdad que es "adaequatio intelleetus ad rem".

Y en el artículo anterior había dicho algo, de cuya aplicación se infiere, que aun dentro de las mismas verdades formales de nuestro entendimiento, se da cierto orden, en cuanto que hay principios evidentes y conocidos inmediatamente y otras verdades mediatas que se deducen de otras anteriores [34].

Conclusión de todo lo visto hasta ahora sería que la ana-

31 "Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter". Cfr. ibíd.

32 "Omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicuntur vera". Cfr. ibíd. obj. 2ª.

33 "Scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis". Cfr. ibíd. ad 2um.

34 "Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 1, in c.

logía de la "verdad" y de lo "sano" coinciden en que ambas son de atribución "ab uno vel ad unum".

Si se tratara de la "verdad", dicha de las palabras y de las cosas con respecto a la verdad del juicio, el paralelismo y la coincidencia, con lo "sano" dicho del alimento y del pulso respecto a la salud del animal, sería completo. Estaríamos frente a dos analogías de atribución, ambas extrínsecas. La salud se encuentra formalmente sólo en el animal, como la verdad en el entendimiento. El alimento y el pulso, son sanos por denominación extrínseca. Y lo mismo la verdad dicha de las palabras o las cosas.

Pero la analogía de atribución es muy diversa de la analogía de "sano", cuando se considera la "verdad" dicha del entendimiento humano con relación al divino. En este último caso, la analogía de atribución de la verdad, no es por sola denominación extrínseca "ab una veritate numero existente" tan sólo formalmente en el entendimiento, sino que es también por participación intrínseca y formal en cada uno de los entendimientos: los humanos y el divino. Porque en el entendimiento humano pueden darse gran cantidad de juicios [35] intrínseca y formalmente verdaderos, si bien todos ellos dependen de uno primero en la serie humana, y en última instancia —como lo dice Santo Tomás— toda verdad depende, como de su principio ejemplar y eficiente, de la Verdad Increada [36].

A la luz de todo lo que acabamos de decir, nos será fácil entender qué quiso decir Santo Tomás con su célebre texto del Comentario al Libro primero de las Sentencias, d.19, q.5, a.2, ad 1.

Tomada aisladamente —aunque no con el carácter exclusivo que el Gaetano le dió— la interpretación del Cardenal Cayetano no es reprensible. Pero en todo este marco histórico-doctrinal, es sencillamente inaceptable.

35 Hablo del juicio, por ser él, tratándose del entendimiento humano, la sede de la verdad. En la "apprehensio quidditativa" no hay formalmente verdad.

36 "Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis... Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse". Cfr. ibíd., art. 1, in c.

Del artículo primero se concluía que la verdad era análogica, con analogía de atribución, dicha de las palabras y de las cosas con respecto al entendimiento humano; y de éste respecto al entendimiento divino, del mismo modo como lo sano se dice del clima y del color, con analogía de atribución, respecto de animal.

Entonces, lógicamente, se presenta la dificultad que encabeza el artículo segundo.

Parecería que todas las cosas son verdaderas por denominación extrínseca en cuanto se atribuyen a una única verdad, la Verdad Increada. Porque, como se ha dicho en el artículo precedente, si la verdad se dice, por analogía de atribución, de aquellas cosas en las que se encuentra —objetos, palabras, juicios de nuestro entendimiento, y de todo esto por referencia a la Verdad Suprema— como lo sano se dice de los alimentos y del pulso por atribución a la salud del animal, hay que atribuir a la analogía de la verdad lo mismo que se atribuye a la analogía de lo sano. Ahora bien, la analogía de lo sano es de atribución por denominación extrínseca "ab una numero sanitate", que propiamente se encuentra tan sólo en el animal. Consecuentemente se sigue que la analogía de la verdad será también de atribución extrínseca "ab una numero veritate", que propiamente se encuentra tan sólo en la Verdad Increada. Habría así formalmente una sola verdad: la Increada, Dios. Y todo lo demás que se llama verdadero lo sería por denominación extrínseca [37].

La respuesta a esta dificultad se encuentra —como lo hemos dicho— en el célebre texto que queremos examinar.

Para entenderlo mejor veremos más detenidamente la dificultad.

En la Mayor de la dificultad se dice que la verdad es análogica, con analogía de atribución, lo mismo que lo sano: "ve-

37 "Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum eius, et medicina sana, sicut causa eius, et urina sana, sicut signum eius. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 2, 1ª obj.

rum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis" [38].

Esto puede significar dos cosas: primera, que la analogía de la verdad es de la misma clase que la analogía de lo sano, es decir, de atribución; o sino, en segundo lugar, que además es de la misma especie de analogía de atribución, es decir, extrínseca.

Por el contexto de la Menor y por la conclusión, se ve que el primer significado no se tiene en cuenta. Lo cual se confirma ampliamente por el tenor de la respuesta.

Así tenía que ser, ya que en el artículo primero había enseñado claramente que la analogía de la verdad era de atribución. Por eso en la respuesta parte del supuesto que la analogía es de atribución.

La verdadera dificultad reside en el segundo sentido.

Pero no se puede responder al problema que plantea, sin antes hacer una distinción. Porque la analogía de la verdad puede limitarse a la verdad creada y que se realiza en las cosas y en las palabras con respecto al entendimiento humano o puede abarcar a todas las verdades y referirlas a la Verdad divina.

En el primer caso —si se trata de la verdad creada que se realiza analógicamente en las palabras y en las cosas por referencia al entendimiento humano— hay que conceder que se trata de la misma analogía que la analogía de lo sano. Y como esta última analogía es de atribución extrínseca, como lo ha indicado muchísimas veces Santo Tomás y aquí lo hace en la Menor [39], también lo será la analogía de atribución dicha de la verdad creada.

Ya lo había afirmado en el primer artículo [40] y por eso prescinde aquí de este aspecto.

38 Cfr. ibíd.

39 "Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum eius, et medicina sana, sicut causa eius, et urina sana, sicut signum eius". Cfr. ibíd.

40 "Ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod (veritas) est in cognitione intellectus; sed tamen ratio veritatis per prius est in intellectu quam in re. Sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causae sanitatis quae est in animali; et tamen animal per prius dicitur sanum, et signa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde

Queda así el problema circunscripto al otro aspecto de la distinción, es decir, la analogía de la verdad dicha de las verdades creadas y de la Increada.

Este es precisamente el objeto del segundo artículo, como se ve ya en el título [41] y lo confirma la conclusión de la primera dificultad [42]. Por eso mismo la Mayor se ha de entender en ese sentido. De lo contrario sería incomprensible.

Por lo tanto, el núcleo de la dificultad es éste: la analogía de atribución de las verdades creadas con respecto a la Verdad Increada es, por denominación extrínseca, como lo es la analogía de atribución de "sano", dicho del alimento, etc., con respecto al animal.

Y en la respuesta que da Santo Tomás a la dificultad, llama a este modo de analogía de atribución por denominación extrínseca, "analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse" [43]. Esto es evidente por el ejemplo que da: el famoso de lo sano. "Y esto sucede —dice el Aquinate— cuando un concepto —«intentio»— es referido a las otras varias cosas «per prius et posterius», el cual, sin embargo, solamente existe de un modo formal en una única cosa, como, v. gr., el concepto de sano se atribuye al animal, a la orina y al alimento (de diversas maneras), «secundum prius et posterius», pero no según diversas maneras de existir, porque lo sano no puede existir formalmente sino en el animal" [44].

Pero éste no es el caso de la verdad. Por eso niega Santo Tomás que la verdad esté en Dios y en las criaturas del mismo modo que lo sano en la medicina, etc., y en el animal.

Pero no niega —sería contradecirse, ya que lo enseñó expresamente en el cuerpo del presente artículo y del anterior— que sea una analogía de atribución.

dico quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis, de re autem in quantum est causa". Cfr. In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, in c.

41 "Utrum omnia sint vera veritate increata".

42 "Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera". Cfr. In I Sent., dist. 19, q. 5, a. 2, obj. 1ª.

43 Cfr. ibíd., ad 1.

44 "Et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali". Cfr. ibíd.

Es lógico, pues, que Santo Tomás encuentre otra manera, adaptada al caso presente, de analogía de atribución. Y esa otra manera no puede ser sino una analogía de atribución por participación intrínseca de la razón análoga, que se encuentra en los diversos analogados con mayor o menor perfección, pero en todos ellos formalmente.

Es la analogía que el Doctor Común llama "secundum intentionem et secundum esse". Y el ejemplo que da muestra que nuestra interpretación es exacta. "Y esto sucede —dice el Aquinate— cuando no hay igualación unívoca —«parificatur»— ni en el concepto común, ni en la realidad. Así, v. gr., de la substancia y del accidente se dice que son entes. Y en los analogados, la naturaleza común —si no hubiera nada común serían equívocos— tiene un modo de existir en cada uno de quienes se predica, pero ese modo de existir se diversifica según la mayor o menor perfección con que se encuentra" [45].

"Y éste es precisamente el caso —prosigue Santo Tomás— de la verdad, de la bondad y de todas las cosas que se dicen analógicamente de Dios y de las criaturas. Por lo cual todas estas cosas han de estar en Dios y en las criaturas formalmente con su misma realidad —«secundum suum esse»— con mayor o menor perfección. Y como, evidentemente, no pueden estar en Dios y en las criaturas con una sola única realidad, se concluye que hay diferentes realidades formales" [46].

[45] "Et hoc est quando neque parificatur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis". Cfr. ibíd.

El hecho que Santo Tomás proponga como ejemplo el ente dicho de la substancia y del accidente, indica que nuestra interpretación no es arbitraria. Pues en otras ocasiones, hablando aún más claramente, si cabe, usó el mismo ejemplo para ilustrar una analogía de atribución. Así, en el De Principiis Naturae, cap. 6: "aliquando autem (dicitur aliquid analogice praedicari de pluribus) per attributionem ad unum subjectum, sicut ens dicitur de substantia et de quantitate et qualitate et aliis praedicamentis: non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae quidem est subjectum aliorum; et ideo ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis".

[46] "Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris. Ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates". Cfr. ibíd.

Con lo cual, implícita, aunque claramente, queda rechazada la mayor de la dificultad, en cuanto decía que la analogía de atribución de la verdad dicha de Dios y de las criaturas, era extrínseca, como la analogía de atribución de lo sano, dicho del animal y de la medicina, etc.

Por lo tanto, concluyendo, hemos de decir que la analogía de atribución por mera denominación extrínseca —"secundum intentionem tantum et non secundum esse"— aunque convenga a la sanidad, no cuadra a la verdad dicha de las verdades creadas respecto de la Increada. La analogía de atribución "secundum intentionem et secundum esse" —por participación intrínseca y formal— no conviene a la sanidad, pero sí a las verdades creadas respecto de la Increada. Por eso, si en la Mayor de la dificultad la palabra "sicut" indica el mero tipo de analogía de atribución "ad unum vel ab uno", nada hay que objetar. Pero si además quiere referirse al modo de atribución que corresponde a la sanidad, debe negarse, ya que a la verdad dicha de las verdades creadas por relación a la verdad Increada, conviene la atribución "secundum intentionem et secundum esse", mientras que a la sanidad conviene la atribución "secundum intentionem et non secundum esse".

Alguno podrá preguntar —y con razón— a qué fin la otra clase de analogía de la que trata allí Santo Tomás. La analogía "secundum esse et non secundum intentionem". Porque esta analogía ni se refiere a la sanidad ni a la verdad. Esta analogía la ha puesto Santo Tomás para completar las combinaciones posibles entre "secundum esse y secundum intentionem".

Tal es el sentido obvio y natural que pide todo el texto y contexto de la respuesta que estamos analizando. Hay dos clases de analogía de atribución: una por participación formal e intrínseca de la razón análoga del primer analogante en los demás analogados inferiores. Por ejemplo: el ser y la bondad de las criaturas respecto del Ser y la Bondad de Dios; y las verdades creadas respecto de la Verdad Increada. Otra, por mera denominación extrínseca. Así la analogía de la sanidad de la medicina y del color respecto de la sanidad del animal;

y la analogía de la verdad de los objetos y de las palabras respecto de la verdad de nuestros juicios.

Pero no sólo el cuerpo del segundo artículo y la respuesta a la primera dificultad nos persuaden que Santo Tomás distinguía dos clases de analogía de atribución, es a saber, la de mera denominación extrínseca y la intrínseca por participación formal, "per prius et posterius", de la misma perfección, sino que la dificultad tercera y su respuesta correspondiente, nos confirman en lo acertado de nuestra interpretación.

La dificultad tercera tiende a lo mismo que la primera, es decir, a probar que la analogía de atribución existente entre Dios y las criaturas es extrínseca, ya que todo se dice verdadero por atribución a una sola única verdad, la Increada [47].

Y la respuesta insiste en lo mismo —la dificultad establecía paralelo entre la Verdad y la Bondad—, es decir, en que hay diversas bondades formales e intrínsecas a las cosas que se dicen buenas [48].

Por eso, aunque desde el Cardenal Cayetano hasta nuestros días se venga diciendo por muchos tomistas que la analogía "secundum intentionem et secundum esse", es la analogía de proporcionalidad propia, con todo el respeto que me merecen los que tal afirman, he de decir que la susodicha opinión me parece desacertada en cuanto que, al menos, no fué ese el pensamiento de Santo Tomás.

La dificultad surgió precisamente porque Santo Tomás

[47] "Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus (lib. 8 de Trin., cap. 3): «Bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni». Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicuntur vera una veritate, quae est veritas increata". Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 2, obj. 3ª.

[48] "Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid, ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato". Cfr. ibíd., ad 3.

afirmaba [49], que la analogía entre la verdad creada y la Increada, era de atribución. Y al responder Santo Tomás a la dificultad —a no ser que queramos tacharlo de inconsecuente—, no puede salir diciendo que la analogía es de proporcionalidad. Eso sería no resolver nada. Y además —como hemos dicho— una contradicción. El Doctor Común debe responder a la dificultad —como lo hizo— explicando por qué a pesar de ser una analogía de atribución, no hay una sola verdad. Si la analogía de atribución fuera sólo por denominación extrínseca, la dificultad sería insoluble. Pero la analogía de atribución puede ser —y el Aquinate pone el ejemplo del ente dicho de la substancia y del accidente— intrínseca. Y así la dificultad queda solucionada.

Con lo cual no negamos que la analogía de proporcionalidad propia pueda ser también "secundum intentionem et secundum esse". Tan sólo decimos que en este caso particular del que estamos tratando, el Doctor Común usa de dicha expresión para referirse a la analogía de atribución intrínseca.

Resumiendo: la analogía de atribución puede ser de dos modos: "secundum intentionem tantum et non secundum esse", o extrínseca, y "secundum intentionem et secundum esse", o intrínseca.

3.—*Marco mediato.*

Dice el proverbio que "quod abundat non nocet". Y aquí —dada la importancia del tema que estamos desarrollando— tiene inmediata aplicación.

Por eso, para confirmar —aunque tal vez pueda parecer innecesario— que la interpretación dada no es arbitraria, no estará demás echar un vistazo al Comentario del Aquinate a todo el primer Libro de las Sentencias.

Comenzando ya desde el prólogo, nos encontramos con que Santo Tomás enseña que Dios y las criaturas concuerdan entre sí no unívoca, sino analógicamente. Y esa analogía que se da entre el ser y la sabiduría y todo lo demás que se dice de Dios y de las criaturas, es de atribución.

[49] Cfr. In I Sent., d.19, q.5, art. 1 y 2.

Pero no con la analogía de atribución que supone que existe algo superior o anterior a Dios y a las criaturas, como por ejemplo, cuando decimos que el acto y la potencia son entes, ya que nada puede haber anterior a Dios. Sino con la analogía de atribución que existe cuando uno recibe su ser del otro analogado. Eso es precisamente lo que pasa entre la criatura y Dios. Y esa analogía de atribución es intrínseca, ya que hay una participación formal e intrínseca de la perfección divina, de parte de las criaturas, que así imitan al Ser Primero [50].

Y mucho más tarde, en la distinción 35, repite exactamente la misma doctrina:

"Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod ei per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum" [51].

Tal vez pueda sorprender el que con tanta seguridad afirmemos que en el pasaje recién transcripto, se trata de analogía de atribución. Tanto más que jamás Santo Tomás usó esas palabras expresamente: analogía de atribución. Pero no cabe duda alguna, si leemos los textos citados, ya que se trata de una analogía "ad unum vel ab uno". Y aunque Santo Tomás no haya usado jamás la expresión analogía de atribución, empleó, en cambio, repetidas veces la palabra *attribuuntur*, etc. La analogía *ad unum vel ab uno*, siempre es de atribución. Sobre esto no puede haber dificultad, a pesar de la interpretación del Ferrariense, tanto más que Cayetano —nuestro principal ad-

50 "Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse duplex. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem. Creatura enim non habet esse nisi secundum quod a Primo Ente descendit, nec nominatur ens nisi in quantum Ens Primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur". Cfr. In I Sent., prol., a.2, ad 2.

51 Cfr. In I Sent., d.35, a.4, c. in fine.

versario en estas circunstancias— lo concede sin dificultad alguna. Más aún, lo enseña expresamente en el "De nominum analogia" [52].

Tampoco puede ofrecer mayor dificultad, leyendo los textos, el admitir que esa analogía de atribución es intrínseca. En las criaturas se da formal e intrínsecamente el ser y la sabiduría, etc. "Secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum" [53].

Sintetizando, podemos decir que la respuesta que da Santo Tomás en la distinción 19, de la cuestión quinta, artículo segundo, ad lum., en el Libro primero de las Sentencias, no es un texto aislado o incidental, sino un eco y un testimonio de la corriente doctrinal de todo el Comentario a dicho libro.

TEXTOS PARALELOS

1. — *Cuestiones Disputadas De Veritate.*

Santo Tomás no cambió de opinión con el correr del tiempo. En las Cuestiones Disputadas de Veritate trata largamente de la verdad y toca los mismos puntos que había expuesto en su Comentario al Primer libro de las Sentencias [54].

No iré a repetir lo largamente expuesto en las páginas anteriores. Me contentaré con transcribir algún que otro texto

52 "Dividitur autem a Sancto Thoma analogia haec (attributionis) in analogiam duorum ad tertium, ut urinae et medicinae ad animal sanum; et in analogiam unius ad alterum, ut urinae vel medicinae ad animal sanum. Nec habet divisio ista alia membra a supradictis; quoniam hoc circuit analogiam secundum omnia genera causarum; sed ad hoc facta est, ut ostendatur differenter suscipi nomen analogum, quando ponitur primum analogatum ex una parte, et caetera ex alia parte; est quando secundorum analogatorum unum hinc, et alterum inde ponitur, secundum quodcumque genus causae analogia fiat. Primo enim et caeteris sic commune est analogum, ut nihil eis prius ponat aut significet: et propterea vocatur analogia unius ad alterum, ponendo omnia alia a primo loco unius. Secundis autem analogatis sic commune est nomen analogum, ut aliquid omnibus eis prius ponat: primum scilicet ad quod omnia secunda attribuuntur. Et vocatur analogia duorum ad tertium, vel multorum ad unum, quia non inter se est attributio, sed ad primum". Cfr. "De nominum analogia", c.2, ed. De Maria, p. 254. En este punto el Cardenal Cayetano ha interpretado fielmente a Santo Tomás. Cfr., v. gr., "De Natura generis", c.1; "De Potentia", q.7, a.7, c. in fine; I "Contra Gentiles", c.34; "Summa Theol.", q.13, a.5, in c.

53 Cfr. In I Sent., d.35, a.4, c. in fine.

54 Así, v. gr., el artículo cuarto de la cuestión primera, se intitula: "Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint".

de Santo Tomás, cuya simple lectura nos revelará la identidad de su pensamiento, y cuando lo juzgue oportuno me permitiré un breve comentario.

"Respondeo dicendum, quod in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur ratio veritatis" [55].

Y en el mismo artículo, líneas más abajo: "Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. (com. 9): sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum..." [56].

Y al responder a las dificultades del mismo artículo: "Verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adaequata" [57].

[55] Cfr. De Verit., q. 1, a. 2, in c.
[56] Cfr. ibíd.
[57] Cfr. ibíd., ad 1.

Y en el artículo cuarto de la misma cuestión: "Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo, in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a quo in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psalmistae (Psal. XI): «Diminutae sunt veritates a filiis hominum». Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur: non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini... Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma in-

haerente; sed a veritate quae est in ipsa re (quae nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans) sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur" [58].

Como habrá notado el lector, implícitamente se encuentran aquí, los dos modos de analogía de atribución: extrínseca e intrínseca, según se refieran respectivamente la verdad de las cosas a la verdad del entendimiento, o la verdad del entendimiento creado a la Verdad Primera.

De este modo la razón formal de la verdad existente en la Inteligencia Increada es participada formalmente, en sus juicios ciertos de las cosas, por las inteligencias creadas. Del mismo modo que el Ser divino es participado formalmente por la verdad ontológica de las criaturas, y la bondad de las mismas es participación formal de la Bondad de Dios.

Analogía de atribución del ser y del bien creado al Ser y al Bien Increados, que junto con la denominación de tales, participan de Dios el ser y el bien propios, por los cuales se denominan seres y bienes formal e intrínsecamente.

El Santo Doctor afirma que la verdad ontológica es inherente e intrínseca a las mismas cosas creadas, y la verdad formal al entendimiento creado: "Quam (veritatem inhaerentem) invenimus in rebus et in intellectu creato" [59].

[58] Cfr. De Verit., q.1, a.4, in c. Podríamos glosar así la doctrina que Santo Tomás expone en estos textos: de las cosas y de las proposiciones se dice impropia y secundariamente. Impropiamente, es decir, no formal ni esencialmente, porque de las cosas u objetos se dice como de su causa, y de los proposiciones como de su signo. Secundariamente, porque, al decirse impropiamente, necesariamente tienen que decirse tales, después de las dichas propia y formalmente, y por tanto deben entrar en la categoría de análogos secundarios. Así, la medicina sana y el color sano son análogos secundarios dentro de la analogía de sanidad. Pero del entendimiento, en su acto completo y perfecto, que es el juicio conforme a la realidad de las cosas, se dice propia, formal y esencialmente, como la sanidad se dice del animal.

Pero la misma verdad formal del entendimiento humano y creado se dice analógicamente, con analogía de atribución "ad unum", de la Verdad formal e Increada del entendimiento divino, como de su causa ejemplar primera. La verdad, pues, se dice del entendimiento divino "proprie et primo sive principaliter", es decir, formal y esencialmente, como del primero y supremo analogante de toda verdad; mientras que del entendimiento humano y creado, aunque se diga también "proprie e formaliter", no lo es "principaliter", sino únicamente secundario, esto es, como analogado secundario respecto de la Verdad del entendimiento divino.

[59] Cfr. De Verit., a.1, a.5, in c.

E igualmente la bondad: "omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, Bonitate vero Increata sicut forma exemplari" [60]; "ut ipsa divina Bonitas dicatur esse Bonum omnis boni in quantum est Causa efficiens Prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente" [61]. "Et similiter distinguendum est de veritate, scilicet quod omnia sunt vera Veritate Prima sicut Exemplari Primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente" [62].

Esta doctrina resalta más expresamente cuando en las mismas Cuestiones Disputadas De Veritate, Santo Tomás trata de la bondad. Se propone la siguiente objeción que, como se ve, tiende a demostrar que la bondad dicha de las criaturas con respecto a Dios, es por denominación extrínseca: "Quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per illud quod est extra ipsum; sicut urina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad Primam Bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a Primo Bono defluit, ut dicit Boethius in libro De hebdomadibus. Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa Bonitate Divina" [63].

Dado lo dicho en páginas anteriores, ya podemos imaginarnos la respuesta: "Dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo, quando ipse respectus est ratio denominationis; sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis: ratio enim sani secundum quod de urina praedicatur est esse signum sanitatis animalis: et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respec-

60 Cfr. De Verit., q.21, a.4, in c.
61 Cfr. ibíd., ad 3.
62 Cfr. ibíd., ad 5.
63 Cfr. De Verit., q.21, a.4, obi.2.

tum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis sed causa: sicut si aër dicatur lucens a Sole; non quod ipsum referri aërem ad Solem sit lucere aëris, sed quia directa oppositio aëris ad Solem est causa quod luceat: et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Bonum" [64]. "Unde, si Prima Bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per Bonitatem Primam sicut per Exemplar et Effectivum omnis bonitatis creatae" [65].

El supremo analogante en cuanto tal es numéricamente uno en ambos casos. La forma análoga, en cambio, según la cual se dicen análogas todas las cosas que a ella se refieren, se multiplica en las intrínseca y formalmente tales. No se multiplica, empero, en las que se dicen por pura denominación extrínseca. Por eso es la misma, numéricamente hablando, la sanidad del animal, que significa el pulso y conserva el alimento. La verdad del juicio, causada por el objeto y significada por la proposición. Pero mientras la sanidad formal no se multiplica en los analogados secundarios, ni la verdad formal en los objetos ni en las proposiciones, en cambio, la verdad formal en la que convienen analógicamente la Verdad Increada del entendimiento divino y la verdad creada del entendimiento creado, se multiplica en proporción de los entendimientos y de sus juicios verdaderos.

Expresamente, y con toda la claridad deseable, lo dice Santo Tomás: "Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali; in rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum.

64 Cfr. ibíd., ad 2.
65 Cfr. ibíd., c. in fine.

"Veritas ergo intellectus divini est una tantum (numero), a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie (numero) hominis resultant plures similitudines in speculo...; veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates" [66].

Y más abajo continúa: "Veritas quae remanet destructis rebus, est Veritas intellectus divini, et haec simpliciter est una numero; veritas autem quae in rebus est vel in anima, variatur ad varietatem rerum vel animarum" [67], multiplicándose la verdad ontológica o material de las cosas a proporción del número de éstas, y asimismo la verdad formal de nuestros juicios se va multiplicando a medida de su número: "Et huiusmodi veritates (formales) resultantes in animabus nostris a Prima Veritate, sunt multae" [68].

(*Continuará*)

66 Cfr. De Verit., q.1, a.4, c.
67 Cfr. ibíd., ad 3.
68 Cfr. ibíd., ad 8.

EL TRABAJO
en la Biblia

Por F. Storni, S. I. (San Miguel)

Una bibliografía acerca del trabajo en la Biblia parece necesaria en el momento actual, aun cuando no pueda alcanzar la categoría de exhaustiva.

El Cristiano debe comprender lo que significa su labor diaria en el plan de Dios y para su propia salvación. La Biblia, libro nacido en un pueblo acostumbrado a un trabajo agobiador, da, desde sus primeras páginas, una concepción y un sentido a la obra humana. A través de los siglos las ideas bíblicas adquieren nuevo vigor y nuevos matices.

A pesar de contarse con ese material, no tenemos hasta hoy una verdadera teología bíblica del trabajo, ni siquiera la completa exposición de los datos bíblicos. Creemos que puede significar una modesta ayuda a tal tarea, cada día más urgente, la publicación de esta bibliografía.

Muchas de las discusiones y de las orientaciones del mundo moderno nacen de que los hombres y los cristianos no tienen una idea clara acerca del trabajo manual. Baste señalar el asombro que han causado los sacerdotes-obreros. Para evitar, en adelante, tal situación, será necesario aclarar posiciones y profundizar en la teología.

"Se va hacia un mañana mejor, incluso porque es fácil de prever que el trabajo humano, liberado del bruto esfuerzo muscular, irá ennobleciéndose cada vez más", decía Su Santidad Pío XII en noviembre de 1956. Pero, ese ennoblecimiento no se logrará por el progreso técnico, si los teólogos y exégetas no dan las bases necesarias de una teología verdaderamente cristiana acerca de los esfuerzos del hombre en su vida cotidiana.

Dividimos la bibliografía en *libros* y en *artículos,* y según el orden alfabético de autor.

Hemos procurado, en cuanto nos ha sido posible, dar a conocer el valor del libro o artículo. Con frecuencia nos valemos de críticas publicadas en revistas, y por autores de reconocida autoridad y competencia. A pesar de todo, algunas veces no hemos podido dar con el libro o artículo citado, ni con ninguna referencia que nos orientara sobre su contenido; en estos casos, nos limitamos a la cita sin más comentario.

I. — Libros

BARON, S. W.: *A Social and Religious History of the Jews.* Tomo I. Columbia, 1937, pp. 192-194.

Traducción francesa: *Histoire d'Israel; Vie sociale et religieuse.* Tome I. Des origines jusq'au début de l'ère chrétienne. Paris, 1956, pp. 590 ss. Traduction de V. Nikiprowetzky.

Estudio sumamente original acerca de la vida social del pueblo judío. Sus referencias a la Biblia no incluyen crítica literaria.

El subtítulo de la obra es *Eine Grundlegung evangeliseher Sozialethik*. En su reseña el P. Dubarle O.P. (RScPhilT) señala que B. destaca como el dato principal del A.T. el ritmo de trabajo y descanso como propio de la actividad del hombre. Por la conciencia que posee el hombre de depender de Dios, debe trabajar con confianza y no caer en el apetito desordenado de los bienes materiales. Aunque el trabajo se ha convertido en algo fatigoso después del pecado original no es éste su significado esencial. El trabajo no tiene como objetivo los bienes materiales sino también los culturales.

Lo que quizás no distingue bien el autor es la diversidad del testimonio del A.T.

El libro de los Proverbios, p. ej. representa una visión distinta del trabajo, considerándolo frente al Génesis del que están tomadas la mayoría de las características anteriores. En vez de un trabajo creador y con un fin religioso de pasar bien el sábado, los Prov. insisten en un trabajo de hormiga, con previsión, y de goce moderado de la vida. De hecho los sabios judíos parecen haber adoptado en este libro una serie de observaciones y reflexiones profanas que han subordinado a su fe yavista. No se trata de reducir el testimonio bíblico a la concepción sapiencial pero sí de señalar las diversas síntesis incompletas y complementarias que presenta la Biblia.

El N.T. vuelve a poner en primer plano el trabajo realizado por amor de Dios y del prójimo.

El libro es una excelente contribución a la teología bíblica. Una redacción más concisa y una mayor prudencia en la utilización de los textos hubiese ayudado mucho a mejorar el libro.

BLOCH, J. S.: *Der Arbeiterstand bei den Palästinensern, Griechen und Römern*. Wien, 1882, pp. 16-40.

BOLKESTEIN, H.: *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Utrecht, 1939, pp. 38-66.

BORNHAUSER, K.: *Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament*. Eine soziologische Studie. Gütersloh, 1936, 87 pp.

El autor realiza sobre todo un estudio filológico de algunos términos que tienen relación con el trabajo. Sin embargo, no llega a profundizar en lo principal.

BRANDT, W.: *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. Neutestamentliche Forschungen II, 5. Gütersloh, 1931, pp. 40-51.

Páginas interesantes sobre el trabajo en una obra difícil acerca del servicio y el servir en el Nuevo Testamento. El autor no aclara suficientemente su concepción sobre el trabajo para otro y este error inicial dificulta la comprensión de todas sus afirmaciones.

BUHL, F.: *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*. Berlin, 1899, pp. 65-76; 91-93.

DELITZSCH, F.: *Handwerkerleben zur Zeit Jesu.* Erlangen, 1868, pp. 77-81.

DONCOEUR, P.: *L'Evangile du Travail.* Paris, 1940.

GEOGHEGAN, A. T.: *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient culture.* Washington, 1945, pp. 59-73.

GIORDANI, I.: *Il messaggio sociale di Gesù.* Tomo I. 5ed. Milano, 1946, pp. 223 ss. Traducción al español de L. Lauridia. Difusión. B. Aires, 1945, pp. 323-349. Obra de divulgación con explicación de algunos textos evangélicos.

HAUCK, F.: *Die Stellung der Urchristentums zu Arbeit und Geld.* Gütersloh, 1921, pp. 2-13.

HOLZAPFEL, H.: *Die sittliche Wertung der köperlichen Arbeit im christlichen Altertum.* Würzburg, 1941, pp. 26-28.

JEDZINK, P.: *Die Arbeitspflicht im Alten Testament.* Braunsberg, 1920.

KALISCHER, S.: *Die Wertschätzung der Arbeit in Bibel und Talmud.* Judaica. Festchrift zu H. Cohens siebzigstem Geburtstag. Berlin, 1912, pp. 580-98.

LEIPOLDT, J.: *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche.* Leipzig, 1952, 260 pp.

El autor se detiene especialmente en el estudio de tres problemas fundamentales: el valor del trabajo manual, la situación social de la mujer y la esclavitud. Sin necesidad de una doctrina social o de un plan de reforma, el cristianismo provoca un cambio total en la apreciación de estos tres puntos y crea así una nueva posición social. El libro sin adelantar nada nuevo reúne una copiosa documentación siempre útil.

MAURIS, E.: *Le travail de l'homme et son oeuvre.* Cahiers théologiques 27. Neuchâtel, 1950.

Esfuerzo teológico protestante para comprender el problema de la técnica moderna a la luz de los datos bíblicos.

MEYER, F. B.: *The Prophet of Hope.* Studies in Zachariah. London, 1952.

En el último capítulo, respuesta involuntaria a A. Richardson (The Biblical Doctrine of Work). Zach. XIV, 20-21 muestra que toda la actividad profana debe ser consagrada a Dios por el cristiano. Las separaciones, que pudieron ser pedagógicamente necesarias, no deben subsistir en la nueva alianza.

RICHARDSON, A.: *Die biblische Lehre von der Arbeit.* Zürich, 1953, pp. 13-22. The Biblical Doctrine of Work. London, 1952.

Cfr. Exp. Tim. 64 (1952 s.), 194; TLond 56 (1953) 149 ss.

El trabajo como parte normal de la vida humana aún antes del pecado. El trabajo es un culto que debemos ofrecer a Dios implícitamente significado en el hecho de que la ofrenda eucarística tiene como materia el pan y el vino, es decir, objetos fabricados por la mano del hombre.

ROHR, I.: *Die soziale Frage und das Neue Testament.* Biblische Zeitfragen XIII, 5-6. Münster, 1929.

Trabajo breve pero muy claro sobre la cuestión social en el Nuevo

Testamento. El autor refuta con buenos argumentos todas las teorías que pretenden presentar la predicación de Jesús como la de una moral provisoria, escatológica. Señala asimismo que los deberes sociales son considerados en el Evangelio desde el punto de vista del Reino de los Cielos que es, sin duda, el tema central del mensaje de Cristo.

SABATIER, M.: *L'Eglise et le travail manuel.* 1895.

STEINMANN, A.: *Jesus und die soziale Frage.* Paderborn, 1920.

Jesus und die soziale Not der Gegenwart. 2ª edición de la obra anterior. Paderborn, 1929.

Obra muy completa y científica. Trata especialmente de la familia, el trabajo manual, la caridad, la pobreza y las riquezas. Encontramos citados numerosos autores antiguos y modernos. Steinmann fué profesor de exégesis del Nuevo Testamento en Braunberg.

TERMES ROS, P.: *El trabajo según la Biblia.* Barcelona, 1955, 94 pp.

Amplia síntesis de las ideas consideradas en otros trabajos, especialmente Rondet y Benoit, con profusión de citas bíblicas y una adecuada defensa de la obligación de los católicos de preocuparse por toda clase de mejoras en el orden material, precisamente para cumplir con sus hermanos, en base a la caridad. Párrafo interesante sobre los obreros en su lucha por el mejoramiento por sentirse solidarios con sus hermanos que sufren la injusticia.

Es un verdadero ensayo de teología bíblica del trabajo. Está dividido en cinco partes en las que se expone ordenadamente la doctrina fundamental acerca del trabajo: ley del trabajo, su nobleza, el pecado y su repercusión en el trabajo. En la segunda parte considera la finalidad del trabajo que divide en cuatro apartados principales: procurar los recursos necesarios para la vida, contribuir al desarrollo de la personalidad, proporcionar medios para el ejercicio de la caridad y fomentar el progreso y la civilización. La tercera parte está dedicada a las condiciones del trabajo; en la cuarta se señala el ejemplo dado por Jesús y San Pablo, y en la última queda establecida la manera cómo el hombre debe lograr la santificación de sus tareas diarias.

WALTER, F.: *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit.* Freiburg im B., 1900, pp. 244.

WEBER, S.: *Evangelium und Arbeit.* Eine Apologie der Arbeitslehre des N.T. 2 Aufl. Freiburg, 1920, 363 pp.

II. — Artículos

ALLO, E. B.: Paul faiseur de tentes. *La Vie Spirituelle,* 52 (1937), pp. 147-159.

BAUER, J. B.: Die biblische Lehre von der Arbeit. *Der Seelsorger,* 25 (1955), pp. 344-351.

Después de señalar las características del trabajo de Dios como Creador, destaca cómo el Señor quiso establecer claramente las diferencias del

trabajo del hombre, precisamente para que no se envaneciera con el trabajo de sus manos como si fueran dioses. Por eso, el cuidado de que no adorara la obra de sus manos, como sucedía con los pueblos circunvecinos.

El gran trabajo de Cristo ha sido la redención. Muy poco consideran los autores sagrados el hecho de que Cristo haya sido artesano. La obra de Cristo es, precisamente, cumplir la voluntad del Padre. Y de esta característica deben surgir asimismo las características del trabajo del hombre. No por el precepto, no por necesidad, sino por el deseo de testificar nuestra unión con Cristo y nuestro deseo de mostrar al mundo cómo los cristianos continúan la obra de Cristo.

No ha pretendido Cristo influir en el campo social por otro camino. No hay ninguna crítica a los sistemas sociales, ni siquiera a la esclavitud. Y el trabajo de los cristianos adquiere su gran sentido místico en la medida en que se unen al Sacrificio de la Misa, el cual no podría realizarse sin el concurso de todos los trabajadores como ya lo decía San Agustín en la Ciudad de Dios X, VI.

Por último señala el autor la importancia del reposo como ritmo de acción. Lo tuvo Dios en la Creación; Cristo descansó de sus labores en el sepulcro y los cristianos deben saber medirse en su trabajo si realmente le dan el sentido místico.

Agrega al final una pequeña bibliografía utilizada. Se destaca especialmente Richardson (ver ficha).

BEIJER, E.: Das Arbeitsethos der Bibel und der Wert des Menschen. *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 29 (1953) pp. 23-41.

En teología bíblica el trabajo no es en sí mismo una bendición, sino simplemente una obligación vital, pero puede ser introducido en el movimiento de la caridad cristiana. Para el NT la dignidad del hombre no reside en el trabajo sino en el descanso escatológico a que tiende la obra de la creación y de la salvación.

BENOIT, P.: Le Travail selon la Bible. *Lumière et Vie,* 20 (1955), pp. 209-222.

El autor, profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén, busca interpretar los datos que, acerca del trabajo, nos da la Biblia. Ante todo destaca la diferencia del pensamiento bíblico con el de la antigüedad pagana acerca del aprecio que debe tenerse a todo trabajo aun el manual.

I. — La nobleza del trabajo nace de que ha sido querido por el creador y la Biblia nos presenta el modelo del mismo Dios trabajando en su creación. Un Dios alfarero.

II. — Pero a pesar de ello el trabajo es penoso. La Biblia lo explica por el hecho del pecado. Aquí el P. Benoit no profundiza en las diversas concepciones que se pueden encontrar en las distintas partes del AT.

III. — La concepción cristiana del trabajo según el NT, no surge inmediatamente del texto como si el Evangelio fuera un tratado sociológico, pero es indudable que el espíritu de sus páginas marca ya las grandes

diferencias con cualquier otra concepción acerca del trabajo humano. Para llegar a una concepción realmente neotestamentaria hay que tener en cuenta los siguientes elementos:

1) El hombre no es su propio dueño, no es ni Dios ni Creador; por lo tanto su trabajo debe ser esencialmente un servicio de Dios, realizado con espíritu de humilde y alegre obediencia. 2) El trabajo no debe ser un fin en sí mismo, ni un ídolo que merece todos los sacrificios. 3) El dolor unido a todo trabajo no debe ser considerado como un mal imposible de aguantar. Gracias a Cristo se convierte en un medio de redención. 4) La espera de una sanción escatológica es esencial en el mensaje cristiano: coloca en la vida futura con Dios la única y auténtica recompensa del trabajo humano.

Este artículo dentro de su brevedad contiene muchos datos y observaciones que no deben ser dejadas de lado en un trabajo más amplio y completo. Su misma brevedad, sin embargo, le impide señalar las diversas gradaciones que la concepción del trabajo adquiere en la Biblia.

BERTRAM, G.: Ergon. *TWNT Kittel.* Stuttgart, 1935, II, pp. 631-649.

Estudio sólido como todos los del Kittel pero con la falla inicial de haberse dejado llevar demasiado en la interpretación bíblica por el ambiente helénico respecto de los vocablos empleados para designar el trabajo manual.

BOVIS, A. de: Le sens catholique du travail et de la civilisation. *Nouvelle Revue Théologique,* 82 (1950), pp. 357-371.

Trabajo directamente teológico. Tiene en cuenta con fidelidad los datos de la Biblia.

BRAUN, F. M.: Le 'Fils du Charpentier". La *Vie Spirituelle,* 52 (1937), pp. 116-118.

COHEN, S.: Work prohibited on the Sabbath. *The Universal Jewish Encyclopedia,* Vol. 10, pp. 573.

Señala, dentro de una orientación liberal, las dificultades planteadas a los judíos por las interpretaciones de los rabinos acerca de los trabajos prohibidos el día sábado. Referencias a la Biblia.

DEISSMANN, A: Primitive Christianity and the lower Classes. *The Expositor,* 7 (1909), pp. 216-219.

DUBARLE, A. M.: Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos (Rom. 8, 19-22). *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 38 (1954), pp. 445-465.

Aunque no toca directamente nuestro tema conviene tenerlo en cuenta como un presupuesto necesario para poder desarrollar una teología bíblica del trabajo. Viene a concretarse en preguntar si la creación ha sufrido una declinación debida al pecado del hombre o de los ángeles, o si en sí misma está en un estado de postración. Las distintas respuestas bíblicas y las distintas interpretaciones del texto de San Pablo.

hacen difícil una conclusión; pero es indudable que en la Biblia, y especialmente en el Evangelio, el mundo que nos rodea aparece ante todo como el escenario de la acción de la Divina Providencia, al mismo tiempo que señala la caducidad de ese mismo escenario. La acción del Demonio no aparece sino en relación con el hombre. Por el pecado el hombre se siente arrastrado desordenadamente hacia las cosas pasajeras, pero no aparece claro que en las cosas mismas exista ese desorden. En la parábola de la cizaña, por último, queda claramente expresado que los hombres no podrán desarraigar el mal en el mundo a pesar de sus esfuerzos. En este punto entraría la consideración del trabajo como parte de ese esfuerzo del hombre, y la imposibilidad de eliminar el mal como porción dolorosa de ese mismo trabajo.

FURFEY, P. H.: Christ as Tekton. *The Catholic Biblical Quarterly*, 17 (1955)., pp. 204-215, 324-335.

Un estudio acerca de la condición obrera de Cristo considerando las condiciones económico-sociales de su época. Refleja la estima que se tenía en Israel por el trabajo manual.

GERLAUD, M. J.: Le travail des fils de Dieu. *Masses Ouvrières*, 94 (1954), pp. 29 ss.

El trabajo, como toda la vida cristiana, está sellado con un doble signo: alegría y dolor. Ha quedado marcado por el pecado y por la redención; si el pecado le deja una huella de dolor, la redención le devuelve poco a poco una fisonomía optimista y alegre.

GERLAUD, M. J.: Liberté pascale dans l'esclavage du travail. *Masses Ouvrières*, 97 (1954), pp. 9 ss.

GRANGER, F.: Jesus the Workman. *The Expositor*, 19 (1920), pp. 413-422.

GRYGLEWICZ, F.: La valeur morale du travail dans la terminologie grecque de la Bible. *Biblica*, 37 (1956), pp. 314-337.

Estudio sobre la influencia de la terminología griega sobre las nociones bíblicas acerca de la relación entre el trabajo manual y el castigo infligido por Dios a Adán.

Luego de analizar el grupo de palabras que ciertamente indican un cierto desprecio del trabajo, realiza el análisis de la traducción de los LXX y concluye, en contra de Bertram y Mauris (ver ficha), que de ninguna manera puede extraerse la conclusión de un desprecio por los trabajos manuales en el AT y menos en el Nuevo.

HAMBURGER, J. A.: *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*. Supplement-Band, 12, pp. 103-105.

HAUCK, F.: Arbeit. *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, pp. 588 ss.

HESSLER, B.: Die soziale Predigt der alttestamentlicher Propheten. *Wissenschaft und Weisheit* (1952), pp. 195-203.

El artículo contiene: 1) el mensaje social de los profetas a su tiempo. (2) Lo permanente del anuncio profético.

HÖPFL, H.: Nonne hic est fabri filius? *Biblica*, 4 (1923), pp. 52 ss.

El autor discute cuál fué el oficio de San José y de Jesús en Nazareth. Señala las dos corrientes: la griega, a través de los LXX, daría a tekton el sentido de carpintero o de arquitecto. La latina, a través de faber, lo entendería más bien de herrero. Las versiones antiguas (syr., copt., etíop.), entendieron la palabra en sentido de carpintero. Los padres latinos entienden que San José fué herrero. La opinión griega prevaleció en la Edad Media y generalmente se admite en los tiempos actuales. Las condiciones de la Palestina antigua y moderna, favorecen asimismo esta versión, siempre y cuando se lo entienda en sentido amplio, unido al de albañil.

KALT, E.: Arbeit. *Biblisches Reallexikon*, I, pp. 119-121.

Extrae de los textos bíblicos la obligación del trabajo y una alabanza del mismo especialmente en lo referente al trabajo manual.

KLEIST, J. A.: "Ergon". *The Catholic Biblical Quarterly*, 6 (1944), pp. 61-68.

LANDON, V.: Amos, genuinae religionis defensor ac propheta iustitiae socialis. *Collationes Brugenses*, 47 (1951), pp. 405-410; 48 (1952), pp. 3-7, 27-31.

LESÊTRE, H.: Travail. *DB.*, V, cols. 2302-2305.

Ejercicio de la actividad humana.

I. — La ley del trabajo.

1. En el origen: a) creación: trabajo de Dios. b) el hombre fué puesto en el Paraíso para cultivarlo y guardarlo. No es una pena, sino la condición normal de la vida del hombre sobre la tierra. Por el pecado fué maldito pero, en general, la pena fué menos grave de lo que aparece en el Génesis por los bienes que trae al hombre, como lo hacen constar el Eclesiastés: 3, 13; 5, 18; 8, 15; 9, 9; y Prov. 12, 11; 31, 13.

2. Legislación mosaica. El descanso sabático. En general se refiere más bien a todos los trabajos prohibidos el sábado y los otros días de fiesta. Además el israelita que se ponía o caía al servicio de otro, no debía realizar trabajo de esclavo. Las traducciones de los LXX y la vulgata hablan de trabajo de esclavo, pero esto por influencia del ambiente helénico.

3. Ley Evangélica. No hay cambio sobre el trabajo. Jesús mismo es conocido por el hijo del artesano.

II. — El trabajo en la Biblia.

1. Los trabajadores. Los distintos trabajos son aceptados todos como buenos en las distintas páginas de la Biblia. Y eso se reconoce también en los escritos rabínicos. El trabajo era universalmente estimado y practicado entre los israelitas y todo varón por sabio que fuera, no se consideraba liberado de realizarlo.

2. El trabajo manual: es recomendado.

3. Frutos del Trabajo: el hombre trabaja ante todo para alimentarse.

Pero también la riqueza y la abundancia, si se cuenta con la bendición de Dios, es fruto del trabajo. Prov. 10, 22.

4. El trabajo intelectual: es tan importante como el manual y los rabinos llegan a decir que conviene dejar todo comercio con tal de llegar a ser sabio. Aboth 2, 5.

5. El trabajo apostólico. La misma predicación evangélica es considerada un trabajo que merece salario Mt. 10, 10. I Cor. 9, 3-18. En el cielo los servidores de Dios descansarán de sus trabajos. Apoc. 14, 13.

LOMBARD, E.: Charpentier ou maçon? Note sur le métier de Jésus. *Revue de Théologie et Philosophie* (1948), pp. 161-192.

MASURE, E.: La théologie du travail. *La Vie Spirituelle*, sept. (1937), pp. 65-79. El trabajo es propio del hombre; el trabajo humano normal debe poner en actividad tanto el espíritu como el cuerpo del hombre; el trabajo se ha vuelto penoso como consecuencia del pecado original; y su régimen, sometido a la ley de la autoridad, debe estar guiado íntegramente por la justicia.

MEHL-KOEHNLEIN, H.: Travail. *Vocabulaire Biblique* (von Allmen), pp. 294-295.

1. El trabajo de Dios. Prototipo de todo trabajo. Dios trabaja desde el principio, es el creador, el conservador y el salvador del mundo. Lo mismo Jesucristo, trabaja como su Padre y con El.

2. El trabajo, condición normal del hombre. Al trabajo de Dios, corresponde el del hombre. Es su destino normal y por él Dios asocia al hombre a su obra creadora (cf. I Cor. 3, 9).

3. Pero la culpa degrada al trabajo, aunque no lo hace intrínsecamente malo, porque también puede ser fuente de bendición. Y Dios recuerda la grandeza del trabajo mediante el sábado, la gran institución que prefigura el descanso del pueblo de Dios. El ofrecimiento de las primicias de su trabajo está recordando constantemente al hombre que no es más que el gerente de los bienes de Dios.

4. El trabajo en el orden de la Redención. Cristo mismo trabaja pero su gran misión era precisamente un trabajo que le había encomendado Dios: un trabajo y un servicio para los hombres. Y el hombre debe acomodar su trabajo a tal perspectiva. Por este trabajo el hombre recibirá su recompensa el día del juicio final. Pero lo importante es que el trabajo humano adquiera las características del trabajo creador y redentor de Dios. Y el trabajo del cristiano adquiere entonces un valor para la eternidad, porque está integrado en la gran obra de Dios. (cf. Ap. 14, 13).

RONDET, H.: Eléments pour une théologie du travail. *Nouvelle Revue Théologique* (1955), pp. 27-48; 123-143.

El autor se propone trazar las bases para una teología del trabajo, pero dedica al estudio de las afirmaciones de la Biblia largas páginas: 34-48. Realiza su estudio siguiendo tres líneas principales: la Biblia

documento histórico, testimonio de la vida judía y la revelación de Dios acerca del trabajo.

En primer lugar el pueblo judío, aunque conocía la esclavitud, poseía una actitud muy benévola respecto de los esclavos y hay disposiciones en la misma Biblia que obligan severamente a considerar al esclavo como un igual. Por otra parte siempre fué bien considerado el trabajo manual. Su economía es más humana, pero menos audaz. Después de las grandes catástrofes, la sabiduría judía se mostró muy reservada ante las grandes empresas que podemos sintetizar en Salomón. Y asimismo se desarrolló un cierto desprecio del intelectual ante las labores manuales. Podemos distinguir, en la Biblia, entre lo que era el trabajo en el pueblo judío y la idea que se hacía el judío del trabajo y por otra parte lo que Dios mismo fué enseñando y revelando acerca del trabajo. ¿Cuál es la teología que se desprende del AT? Dios trabaja, realiza una obra sin esfuerzo, sin fatiga, sin lucha, distinguiéndose de las cosmogonías paganas. Aun respecto de la libertad humana, Dios sigue siendo el maestro soberano. Dios alfarero trabajando en el interior de su obra, los corazones. Si en la obra de la creación Dios aparece obrando sin fatigarse, en cambio, en el plano de la formación del pueblo elegido, Dios parece fatigarse constantemente como lo hace notar Isaías (63,3). La libertad del hombre hace que éste se convierta en un desconocido para Dios.

Sobre el trabajo humano, las primeras páginas del Génesis son fundamentales para una teología bíblica del trabajo. De hecho, el texto bíblico aparece como coordenando las tradiciones más antiguas acerca de la reacción de la inteligencia humana ante los hechos de experiencia cotidiana, pero esas tradiciones forman parte de la Revolución divina. Por lo tanto, tenemos en esas páginas lo que Dios piensa acerca del trabajo del hombre.

Según Dios tendría que haber sido una actividad espontánea, alegre. El pecado le agrega un carácter nuevo. Tomará el sentido de un castigo; pero el progreso de la Revelación descubrirá el otro aspecto de factor de rescate y liberación espiritual, gracias a la intervención del Redentor. En el Evangelio: como documento histórico nos da los mismos datos que el AT. No hay una diversidad de clases en el pueblo judío tan grande como en los otros pueblos paganos. Jesús insiste primordialmente en que debemos pensar en el más allá. Debemos elegir entre Dios y la riqueza. No vemos, de entrada, que el trabajo sirva para glorificar a Dios. Pero dos textos son importantes: la parábola de los talentos no parece referirse sólo a los talentos sobrenaturales sin hacer entrar en juego todos los naturales. El Evangelio no reniega del Génesis. Además, el texto sobre el juicio final nos llama la atención sobre la caridad fraterna, sobre el amor efectivo y constructivo. Por lo tanto, que todos trabajemos para hacer nuestra morada terrena, aunque pasajera, más habitable para todos. Estaría más cerca de Gandhi que de Karl Marx.

pero asimismo está más allá de Marx y Gandhi: el hombre debe desapegarse de las riquezas, pero la caridad fraterna debe llevarlo a trabajar para que sus riquezas estén al alcance de todos. El padre de familia debe confiar en la divina Providencia, pero debe dar el pan y no piedras a sus hijos. Volver a las cosas siguiendo los consejos de la caridad fraterna. El ejemplo de Jesús. ¿Habrá sido el trabajo para Él una pena o una alegría? Alegría en el aprendizaje de un oficio. Y su trabajo, por ser trabajo de hombre, fué amado en sí mismo a pesar de la fatiga. Como para todo hombre (salva distancia y reverencia) el trabajo fué para Jesús un medio de "conquista" de su personalidad. Y por ser el trabajo monótono de todos los días, también el trabajo de Jesús tuvo para Él, su aspecto de penitencia. Pero, también revistió el carácter de servicio de la comunidad.

Como predicador apostólico, su trabajo adquirió toda la grandeza de la obra de caridad, de las dificultades del trabajo de Dios ante la libertad humana, del gran medio de Redención por la salvación de los hombres. En los Hechos, reflejo de la comunidad primitiva, encontramos todo el esfuerzo que realizan los primeros cristianos para transfigurar el trabajo monótono en verdadero servicio de caridad. S. Pablo no tiene una verdadera teología del trabajo, pero, como siempre, una lectura un poco más profunda nos descubre principios realmente luminosos: debemos prepararnos para el encuentro con el divino juez, permanezcamos en nuestra condición pero santifiquemos nuestra tarea buscando hacer reinar el amor de Dios y del prójimo (Ef. 6, 5-9; Col. 4, 22-25). Debemos tomar nuestra parte en la carga común sin esperar que la comunidad nos libere de toda preocupación. Sometidos al poder estatal en el orden de una sociedad temporal organizada. San Pablo no dejó de practicar su oficio, pero ha insistido enérgicamente en que la tarea del predicador evangélico debe ser ayudada por los fieles que reciben sus ventajas. La predicación es un trabajo lleno de alegría, pero también una compasión, un sufrir con Cristo.

Por eso, a pesar de la espera de la Parusía, el cristiano debe comprometerse en las tareas terrestres, pero sin febrilidad. A través de las obras del tiempo, el cristiano aspira a una ciudad mejor, donde encontrará, en un mundo trascendente, todos los valores humanos y cósmicos de su peregrinación terrestre. En la Epístola a los Romanos, San Pablo bosqueja esta concepción tan estimulante. Toda la creación espera su liberación a través de la vivificación del Espíritu Santo, y por la manifestación de la familia de los hijos de Dios (Rom. 8, 19-22).

De todo esto puede deducirse toda una teología de las realidades terrenas y del trabajo humano como factor de civilización. Los profetas (Isaías 60; 65, 17; 66, 22) señalaron ya esta línea de pensamiento. Dios reconstruirá la ciudad celeste. Ese universo transfigurado ¿será totalmente distinto de nuestras obras terrestres o será realmente su continuación, por medio de una humanidad divinizada?

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* II, pp. 10 ss.; 745-747. III, pp. 641 ss.

En el segundo tomo están reseñadas las diversas opiniones de los rabinos y sus alabanzas acerca del trabajo manual. En el tercero se recogen frases rabínicas semejantes al dicho paulino "el que no trabaja, no coma".

SULZBERGER, M. The Status of Labor in Ancient Israel. *The Jewish Quarterly Review,* 13 (1922-23).

TODOLI, J., Teología del Trabajo. *Revista Española de Teología,* 12 (1952) pp. 559-579.

Señala el fracaso de la ciencia para dar significado al trabajo y realiza entonces un buen trabajo teológico sobre el tema. Escasas referencias a la Biblia.

VARILLON, Fr., Valeur chrétienne de l'action temporelle. *Masses Ouvrières,* 70 (1951), pp. 56 ss.

WOLF, H. H., Arbeit und Beruf nach christlichem Verständnis. *Wort und Dienst,* 3 (1952) pp. 127-145.

ZUNDEL, M., Théologie de la peine humaine. *Economie et Humanisme,* 6 (1950) pp. 1-4.

NN. Cultura materialis populi Israel. *Biblica,* 31 (1950), p. 45 ss.

Citamos esta parte del elenco bibliográfico de la Revista Bíblica de Roma por encontrarse en ella referencias a la cultura material que tienen ciertos puntos de contacto con el tema general del Trabajo en la Biblia.

Teoría y Práctica de los EJERCICIOS ESPIRITUALES según G. Fessard

Por Miguel Angel Fiorito, S. I. (San Miguel)

La obra del Padre Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* [1], por cualquier parte que se la considere, resulta un acontecimiento editorial de primera magnitud.

Desde el *punto de vista filosófico*, para comenzar por el aspecto que su título apenas deja sospechar, nos pone en contacto con el pensamiento dialéctico de Hegel, en una línea que pasa por Kierkegaard y termina en Marx. Abarca por tanto lo más actual del pensamiento filosófico moderno; y lo asimila en el propio pensamiento, que es el de la filosofía perenne, presentándolo de una manera que resulta interesante al mismo adversario [2].

Desde el *punto de vista teológico*, nos ofrece el núcleo de una interpretación teológica de la historia, y de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, entre la libertad humana y la divina, y entre la acción y la contemplación, que promete interesantes desarrollos ulteriores del mismo autor, y de quienes quieran inspirarse en él [3].

Finalmente, desde el *punto de vista ignaciano*, contiene una interpretación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y, a la vez, de su espiritualidad y de su obra, la Compañía de Jesús, que, al fundarse en una filosofía y una teología de la historia, es original y profunda.

Otros comentaristas se han ocupado más o menos detenidamente de los aspectos filosóficos y teológicos de esta obra de Fessard [4]. Nosotros quisiéramos

[1] Aubier, París, 1956. Forma parte de la colección *Théologie* de la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière.

[2] J. Hersch, *Un livre sur le Temps et la Liberté*, Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), pp. 370-385: "Les Exercices... interprétés avec l'aide de Hegel, jettent une lumière nouvelle sur les problèmes métaphysiques cruciaux de notre époque... C'est à cause de cette richesse métaphysique qu'une plume non catholique comme la mienne ose entreprendre de retracer les grandes lignes de l'ouvrage".

[3] F. Roustang, *Liberté et Histoire*, Recherches de Philosophie, II (1956), pp. 367-378. Roustang conoce perfectamente la obra de Fessard, ha tenido intervención en su publicación, la ha seguido en su redacción muy de cerca, y la ha comentado bajo diversos aspectos. Cfr. *La Dialectique des Exercices*, Christus, 12 (1956), pp. 561-573.

[4] Además de los citados, y de los que luego citaremos: G. Martelet, *La dialectique des Exercices*, Nouvelle Revue Théologique, 78 (1956), pp. 1043-1066; P. Burgelin (*Revue des livres*), Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 37 (1957), pp. 172-173; R. d'Ouince, *La formation de la liberté par les Exercices*, Christus, 13 (1957), pp. 91-105; H. Rondet, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace*, Recherches de Science religieuse, XLV (1957), pp. 86-90.

fijarnos en los aspectos específicamente ignacianos; en especial, en su interpretación de los Ejercicios Espirituales. Quisiéramos llamar la atención sobre los aspectos más prácticos, y no tan especulativos de esa interpretación: no sea que la terminología del autor, que a algún crítico ha asustado [5], o ciertos detalles de la redacción —como ser los esquemas geométricos, bastante abundantes en el decurso del libro— hagan pensar que este libro es solamente para especialistas, o para personas que viven de la especulación. Creemos que la especulación de Fessard, al centrarse en los Ejercicios Espirituales, mira —como éstos— a la acción; y que la *theoria* de nuestro autor —como la de San Ignacio— es una *praxis* que penetra la vida, y la transforma.

En realidad, no hay *praxis* profunda y duradera, que no se base en una *theoria* de la vida. Podrá buscarse esta *theoria*, cuando se trata de la oración o de la dirección espiritual, en contacto con el mismo Dios, o en contacto con los libros y autores espirituales que especulan sobre el tema [6]. En este sentido, se podrá hablar, en un sujeto determinado, de una *theoria* más *práctica* en su origen (por la unción del Espíritu), o más *teórica* (por tradición de los maestros del espíritu); pero; en uno y otro caso, la *theoria* debe, en la misma dirección espiritual, coexistir con la *praxis*.

Una nueva prueba de este principio, que podríamos llamar de pastoral o de formación, nos la aporta precisamente la obra y la persona de Fessard: leyéndolo tenemos por de pronto la impresión de encontrarnos ante un especulativo de alto vuelo; pero, además, sabemos la intervención que quiere tener, y ha tenido de hecho, en la vida —incluso política— de la Francia de los últimos años. Forzando un poco la metáfora, se podría decir que tiene su biblioteca en medio de la calle, en un cruce de caminos, o en una tertulia de café [7]. Quiere decir que la vida de Fessard es, a la vez, *teoría y práctica*: contemplación y acción, estudio y conversación, soliloquio y diálogo.

Esto es lo que nos ha atraído en la personalidad de Fessard, tal cual se nos ha manifestado en su obra, *La dialectique des Exercices spirituels*. Y como creemos que esa personalidad es típicamente ignaciana, hemos querido hacerla objeto de un comentario especial en nuestra revista, órgano *especulativo* de una casa de *formación*, en la que coexisten la *theoria* y la *praxis*, en la medida que la ense-

[5] Cfr. Civiltà Cattolica, 108-I (1957), pp. 627-628.

[6] H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, 1955, p. 81: "Para esto —para el atinado manejo de los ejercicios, como arma espiritual— hay abiertos solamente dos caminos, *unctio* y *traditio*, unción formación... La experiencia espiritual y el estudio son las fuentes de las que ha de salir siempre la destreza para dar los Ejercicios". Cfr. Ciencia y Fe, XII-16 (1956), pp. 39-40.

[7] La idea —no la metáfora— se la debemos al mismo Roustang, gran conocedor de la personalidad de Fessard. Cfr. *Liberté et Histoire*, Recherches de Philosophie, II (1956), pp. 377-378: "... par la logique même de sa pensée, le P. Fessard ait été conduit à prendre ouvertement position en des problèmes intéressant plus l' Eglise et la Cité que la philosophie et la théologie".

ñanza teórica mira a la acción, y la misma acción se la considera en sus fundamentos teóricos, en sus principios eternos, y en sus razones últimas [8].

• • • •

El objetivo inmediato de nuestro comentario será la exégesis que Fessard hace del libro de los Ejercicios. Nuestra intención es, como dijimos, la de explicitar los valores prácticos de esa exégesis, facilitando su comprensión y uso por parte de aquellos que, no tan acostumbrados a los tecnicismos filosóficos y teológicos de Fessard, podrían sentirse retraídos de su lectura, y aún de su consulta. Nuestro comentario se ajustará al texto de Fessard, citando de continuo las páginas del mismo que inspiran nuestras reflexiones, para ser, respecto de Fessard, lo que él ha querido ser respecto de San Ignacio: un introductor a su pensamiento.

Anticipemos un detalle del libro, que puede orientar en su lectura. Es, fundamentalmente, una exégesis de tres textos ignacianos: el *libro de los Ejercicios*, escritos por San Ignacio en persona; el *Elogium sepulcrale S. Ignatii*, escrito por un jesuíta anónimo del siglo XVII; y la *sentencia ignaciana* de un jesuíta húngaro del siglo XVIII.

El *Elogium sepulcrale* es estudiado brevemente (pp. 164-177), como *punto de contacto histórico* entre San Ignacio y Hegel, y justificativo del título del estudio de Fessard.

La *sentencia ignaciana* es estudiada exhaustivamente, en todas sus versiones, desde las contemporáneas a San Ignacio, hasta las contemporáneas nuestras (pp. 365-363), como *complemento* del estudio que Fessard ha hecho al texto de los Ejercicios.

Los *Ejercicios Espirituales* son estudiados de propósito y en primer plano, pero desde un punto de vista que Fessard considera céntrico: el de la *elección* de estado, como punto de coincidencia de la libertad humana y de la divina, y acto cuya dialéctica constituye la historia del hombre en la tierra.

Estas tres exégesis se pueden leer separadamente, y en cualquier orden; pero conviene evidentemente leerlas todas, porque se complementan. El *estilo exegético* de Fessard se manifiesta en el breve estudio del *Elogium*; pero en él es menos personal, y sigue de cerca el estudio similar de Rahner [9]. El *estilo polémico* de la personalidad de Fessard se manifiesta sobre todo en el estudio de la *sentencia ignaciana*, donde agota todas las posibilidades de interpretación, contraria o favorable a la del autor. Pero el *estilo teórico-práctico* de nuestro autor se manifiesta especialmente en su exégesis del texto de los *Ejercicios;* y por esta razón le vamos a dar más importancia en nuestro comentario.

Conviene también distinguir de antemano entre la *reflexión* de Fessard, y su *expresión*: no podemos prescindir en ningún momento de la dialéctica de Fessard;

[8] *Ratio Studiorum Societatis Iesu*, Romae, 1954, n. 272, 3: "Acuratius tamen, quam ad opera hodierna, formentur ad curam illam pastoralem universalem et perpetuam . . ."

[9] H. RAHNER, *Die Grabschrift des Loyola*, Stimen der Zeit, 139 (1946-1947), pp. 321-339.

y, en cambio, podemos muy bien, sin traicionar ni parcelar su pensamiento, dar de mano a la geometría de que se vale, y a los esquemas espaciales que usa en el contexto, y en las veintinueve figuras publicadas, a dos colores y con mucha limpieza, al final del libro.

El mismo Fessard (p. 221) jerarquiza ambos aspectos de su estudio. Nosotros vemos, en el aspecto geométrico, *una manuductio*, semejante a la que Santo Tomás encontraba en los ejemplos sensibles, tomados de la física de su tiempo, y que se acomodaban a la metafísica, pero no se identificaban con ella [10]. Así también la geometría de Fessard no se identifica con su dialéctica, aunque es innegable que se acomoda a ella. De modo que es la geometría la que depende de la dialéctica, y no viceversa.

Además, no vamos a comentar tanto la dialéctica de Fessard, cuanto su misma reflexión: no podemos, como decíamos, prescindir en ningún momento de esa dialéctica; pero si podemos prescindir de las expresiones puramente dialécticas, esforzándonos siempre por traducirlas en otras categorías que estén más al alcance del común de nuestros lectores.

Así creemos cumplir con la tarea que nos hemos impuesto, de introducir en la *theoria* de Fessard, dando a conocer lo más saliente de su *praxis*, tal cual ella se nos manifiesta en la *exégesis* del texto de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Adelantemos dos puntos-claves de esta *praxis*. Y sea el primero, el comentario que Fessard nos hace de las *Reglas de Discreción de espíritus* (pp. 235-304), que nos parece uno de los trozos mejor logrados de su obra, y algo eminentemente práctico y vital.

Y si alguno nos dijera que ni siquiera eso se anima a leer, por la longitud del estudio, o por el estilo especulativo del mismo, le recomendaríamos que, al menos, no dejara de leer las pocas páginas dedicadas al comentario de la *Regla quinta*, del discernimiento de la verdadera y falsa consolación (pp. 265-283): esas páginas constituyen una de las interpretaciones más originales que conocemos de esa regla —y de todas las demás, que se implican de alguna manera en ella—; y un acierto de interpretación, por la exacta distinción entre *el criterio intelectual y el afectivo*, y su implicación mutua en la práctica del discernimiento de espíritus. El mismo Fessard ha caído en la cuenta de tal interacción de criterios, y ha visto su importancia, tanto para entender la *sentencia ignaciana* (p. 281), como todos los Ejercicios (pp. 283-292).

El segundo punto-clave de la *praxis* de Fessard, es su interpretación de la elección, como situación constante del hombre en esta vida: aparentemente, el método ignaciano de la elección sería algo para ciertos momentos cumbres de la vida del hombre, o tal vez algo para ciertos hombres, grandes santos o grandes pecadores [11]; pero, en realidad, la elección es la situación característica de la liber-

[10] Ciencia y Fe, XII-48 (1956), p. 90, nota 4.

[11] Esta interpretación, que minimiza el alcance de las Ejercicios de San Ignacio en la que defiende —para dar un ejemplo de actualidad— A. Grión, *Gli "Esercizi spirituali" voluti dalla Chiesa*, Scuola Cattolica, LXXXV (1957), pp. 177-192. Cfr. especialmente la conclusión, p. 191.

tad humana, el *status* continuo de su vida de peregrinación hacia la verdadera vida.

La consecuencia, para la práctica de los Ejercicios, es que los mismos, no solamente se hacen en un momento excepcional de la vida, sino que se rehacen y se repiten sin cesar. Es lo que Fessard, atinadamente, llama la *circularidad de los Ejercicios* [12]: expresión de fuerte sabor dialéctico moderno, pero cuyo sentido es enteramente tradicional.

Expuestos los dos puntos-claves de la interpretación de Fessard, el discernimiento de espíritus, y la elección, pasemos a comentar la misma interpretación en detalle.

* * * *

Para poner orden en el abundante material que nos ofrece Fessard, vamos a elaborar por nuestra cuenta un rápido índice (alfabético) de *temas* que más nos han llamado la atención. Con él facilitaremos la consulta de la obra; o, al menos, adelantaremos lo más importante de la misma. No será, por supuesto, un índice completo; pero sí lo suficientemente amplio como para ayudar a conocer la *praxis* de los Ejercicios Espirituales, a la luz de esta *theoria* dialéctica de la espiritualidad de San Ignacio.

ADICIONES Y ANOTACIONES: Fessard apenas hace unas insinuaciones rápidas sobre estos elementos de los Ejercicios (p. 35, nota 1). Pero son suficientes como para hacer sentir su importancia en el método ignaciano. Las *Adiciones,* en forma de breves *recetas,* se refieren al trato del ejercitante con Dios: trato que debe ser concreto, y de ninguna manera abstracto; y que, por lo tanto, se relaciona con todo lo del hombre, incluído el ambiente, la luz y la alimentación. Las *Anotaciones,* a modo de breves *advertencias,* se refieren al trato del Director con su ejercitante: el Director es lo único que San Ignacio deja cerca del ejercitante, una vez que éste ha entrado en soledad con Dios [13].

ASCETICA Y MISTICA: los Ejercicios trascienden esta distinción (p. 91, citando a Grandmaison). San Ignacio no se sitúa en el punto de vista psicológico, que distingue entre lo ordinario y lo extraordinario; sino que busca en todo momento lo que constituye la esencia del fenómeno espiritual, y que es anterior a sus grados diversos de existencia (p. 258). San Ignacio, en su práctica y en su teoría espiritual, ha superado todas esas distinciones clásicas, sin preocuparse expresamente ni de afirmarlas ni de negarlas: ascética o mística, antropomorfismo o teocentrismo, oración o acción, lógica o práctica (p. 184). Lo demuestra el hecho histórico de que el mismo hombre que es un místico en Manresa, es el organizador de la Compañía de Jesús en Roma.

[12] Esta circularidad de los Ejercicios sería la razón profunda de la costumbre, que en la Compañía de Jesús tiene actualmente fuerza de ley, de repetir todos los años los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. En la Iglesia existe una ley semejante, que expresamente no se refiere a los Ejercicios ignacianos (cfr. el artículo citado en la nota anterior). Bástenos a nosotros haber señalado cómo una *theoría,* la de Fessard, puede tener importancia para renovar y profundizar la *praxis* de una ley o costumbre.

[13] Volveremos a referirnos al *Director,* y a su papel en la práctica de los Ejercicios.

Fessard sigue, en este punto, la interpretación defendida por De Guibert frente a Bremond, permitiéndose únicamente la originalidad de la expresión que adopta, por ejemplo, cuando caracteriza la humildad de Ignacio como un salir de sí que imita dialécticamente la Trinidad, cuya vida íntima resulta así ser el modelo místico de la ascética ignaciana (p. 103).

DIOS: se podría decir que se hace presente en el espíritu del ejercitante siempre en función de un comparativo, el *semper maius;* con sus consecuencias *ad maiorem, quo magis,* etc. (p. 174, nota 1). En este punto, Fessard no hace sino seguir la *Theologie der Exerzitien* de Przywara (I, p. V). La idea que el ejercitante debe hacerse de Dios, *Deus semper maior,* corresponde lógicamente a la disposición religiosa inicial del hombre, que Santo Tomás expresó, en su Himno Eucarístico, con este verso: *Quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis* [14].

DIRECTOR de Ejercicios: por lo que de él dice San Ignacio en las Anotaciones, se puede entrever la importancia que le da a la *comunicación,* a la *apertura* y, en una frase moderna, al *ser para otro,* como condición del acto libre *en sí y para sí* (p. 35, nota 1).

El Director de Ejercicios es el *pedagogo* (iniciador), parco y fiel (Anot. 2). *admonitor* circunspecto (Anot. 8-10, 14), suave (Anot. 7), celoso (Anot. 6) y apremiante (Anot. 12), *oyente* reservado de las consolaciones y desolaciones que se suceden en el alma del ejercitante (Anot. 17), vigilante *detector* del sentido profundo de las mismas (Anot. 7); en fin, y sobre todo, *factor compensador* de los desequilibrios de una libertad que aún no se siente segura de sí (Anot. 15).

El Director de Ejercicios es un elemento característico e insustituíble del método ignaciano: por su sola presencia, evita los desvíos hacia lo imaginario; y por sus conversaciones continuas, contribuye a hacer concreta y personal la pureza del corazón del ejercitante.

El Director de Ejercicios debe formarse en la observación de sí mismo (p. 265), teniendo en cuenta que a veces es necesario considerarse a sí mismo como otro, para no engañarse en las decisiones que se toman (p. 85).

DISCRECION de espíritus: ya insinuamos antes, al señalar los puntos-claves de su interpretación, la importancia que le atribuye Fessard. Ahora señalaremos el lugar que, en tal discreción, atribuye al *criterio afectivo* como complemento necesario, en los casos más difíciles, del *criterio intelectual* (pp. 276-283). Aunque mejor que de complementación, sería hablar de *interacción* entre ambos criterios, hasta llegar al hábito, adquirido o infuso, de la discreción.

El ideal de esta discreción sería el conocimiento *por connaturalidad* (p. 296), en el cual conocimiento puede decirse que el alma se presta *pasivamente* a la

[14] De este *magis* ignaciano, cuya raíz natural se encuentra en su educación de caballero, recibida en su casa y en la corte; y cuyo desarrollo sobrenatural se debe a su contacto con la tradición espiritual; y cuya sublimación le vino de lo alto del mismo Dios, ha hecho un estudio profundo H. Rahner, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual,* Santander, 1955. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 37-44.

acción de Dios (p. 302), pero no se abandona sin más a la moción que siente, sino que la *controla* de continuo (p. 303).

Aquí radica la razón, que es de prudencia sobrenatural, de la necesidad y universalidad del método ignaciano: ni siquiera en las más altas cumbres de santidad, puede uno dispensarse de la discreción, y de sus reglas. La caridad es siempre discreta: no con una discreción que sea mera prudencia humana; pero sí con la discreción propia del mismo Espíritu, tal cual El siempre se ha manifestado en la Iglesia [15].

Así entendida la discreción que se considera necesaria en toda elección, se ve que, en el fondo, las dos corrientes de interpretación de los Ejercicios, que tan acérrimamente se opusieron en los comienzos de este siglo, la de los *unionistas* (Peeters), y la de los *eleccionistas* (De Guibert) pueden y deben coincidir, como lo muestra Fessard (pp. 303-304): la verdadera elección es, a la vez, oración.

Más aún, la interacción de los criterios de discernimiento, el intelectual y el afectivo, permite explicar el caso límite de *obediencia de juicio*, cuando las razones naturales son contrarias a la orden del superior, pero las razones sobrenaturales —de representación y, por tanto, de significación del Espíritu de Dios— están de su parte. En tal caso, el criterio intelectual se desdobla: uno de ellos, el que discurre por razones puramente humanas, testifica en contra del superior y su orden, humanamente imprudente; pero el otro criterio intelectual, que es de fe, descubre el significado misterioso de la orden superior, y coincide con el criterio afectivo, que siente la turbación e inquietud que le crea la razón meramente humana, y echa de menos la paz que le daba siempre la obediencia verdadera. Este criterio afectivo, que es de fe, es a la vez intelectual; pero con un intelectualismo que no es tanto razonable cuanto seguro. El verdadero criterio intelectual es el que da paz al alma, da seguridad, da confianza en Dios.

DOLOR: forma, junto con la *muerte*, un proceso que se contrapone al *pecado*, origen de la muerte y del dolor (pp. 116 ss.). Así se entiende el lugar que la *Primera semana* (del infierno a la contricción) ocupa respecto de la *Tercera y Cuarta semana* (de la pasión a la resurrección) (p. 133).

Recomendamos vivamente el comentario original de la *Tercera semana*, interpretada según el esquema teológico de las virtudes teologales, y que nos muestra cómo la fe y la esperanza preparan para el amor, tema de la *Cuarta semana* (p. 124).

ELECCION: ya hemos dicho que es un punto-clave de la interpretación de Fessard; y que implica *oración* (p. 303-304).

El esquema dialéctico de la elección, con sus dos *antes* y dos *después*, sería la razón de que Ignacio hubiera abandonado, al dividir sus Ejercicios en etapas, el esquema tradicional de las *tres vías*, purgativa, iluminativa y unitiva, para adoptar la división personal de las *cuatro semanas*. Otros críticos discuten esta razón,

[15] H. RAHNER, *Werdet kundige Geldwechsler*, Gregorianum, XXXVII (1956), pp. 444-483. El mismo autor había adelantado un rápido esbozo de esta historia, o metahistoria, de la discreción de espíritus en la Iglesia, en el estudio ya citado en la nota 14. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 28-36, 41.

y no le dan tanta importancia al cambio numérico de etapas espirituales [16]. Pero es innegable que, gracias a esta ocurrencia, contamos hoy con la riqueza de la interpretación de Fessard (p. 33). Y que el esquema *temporal* de las cuatro semanas resulta más práctico que el esquema *espacial* de las tres vías; y también más cómodo en la dirección espiritual de toda clase de almas, porque no crea el falso problema del punto de perfección a donde se ha llegado —purgación, iluminación o unión—, sino que siempre plantea el verdadero problema del punto de perfección hacia donde se debe tender.

De los tres tiempos de elección (¿coincidencia —invertida— con las tres vías?), el *primer tiempo* es el ideal de la libertad humana (pp. 74-75); ideal al que se tiende por medio de los otros dos tiempos (p. 258), que se identifican, en lo esencial, con el primero (p. 77), a pesar de sus aparentes diferencias. Y todos los medios que se dan en el tercer tiempo (las *dos maneras* de elegir), son, en el fondo, un último esfuerzo por superar el planteo meramente racional, y experimentar, en medio de la calma del espíritu, la moción del Espíritu (p. 70, 80-81, 258, 271).

Observación muy importante, y que sitúa el *intelectualismo* de San Ignacio en su verdadero sitio; y nos da una imagen completa del *hombre* ignaciano, de ideas claras, y de gran corazón.

Añadamos que toda la *técnica* ignaciana se basa fundamentalmente en una *petición de lo más*, que continuamente se propone como medio de alcanzar la indiferencia; y en un *ofrecimiento de lo razonable*, que se recomienda solamente cuando el ejercitante cree haber hecho ya su lección. Ahora bien, tal técnica tiene precisamente el objetivo práctico de provocar la manifestación evidente de la voluntad de Dios, que o ponga límites a los excesos de la indiscreción, o se los quite a la prudencia meramente humana (p. 258).

Muy original nos ha parecido la distinción que Fessard hace entre *macro-decisión* y *micro-decisión* (p. 84); así como la observación de la importancia que las múltiples decisiones cotidianas tienen en las grandes decisiones cruciales de la vida del hombre y de la humanidad (p. 266). A esto se debe el valor universal de los Ejercicios: en el sentido que *se aplican* al conjunto de la vida, así como a los detalles más triviales de ella (p. 181), no perdiendo en profundidad, al ganar en extensión (p. 89).

EJERCICIOS ESPIRITUALES: tienen una férrea *unidad*, y se necesita de todos ellos para llegar a vivir plenamente la gracia del *Principio y Fundamento* (p. 317). Desde este *Principio* hasta la *Contemplación para alcanzar Amor*, se trata de un *único acto* de libertad (p. 319), acto en el cual está presente todo el hombre, y la plenitud de su Espíritu (p. 25).

Los Ejercicios tienen *algo de divino* porque, como dijo el anónimo redactor del *Elogium sepulcrale, non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est;* y este dicho resume perfectamente el objetivo altísimo de los Ejercicios. Más aún, se puede decir que en los Ejercicios palpita la vida Trinitaria (p. 176).

[16] H. M. Achaval, *La dialectique dans les Exercices*, Gregorianum, XXXVIII (1957), pp. 320-323.

Estas grandezas de los Ejercicios explican mejor la necesidad de rehacerlos de continuo, volviendo, de las alturas de la *Contemplatio ad amorem*, a la solidez del *Principium et Fundamentum* (p. 204).

Esta *circularidad* de los Ejercicios es una de las ideas más gratas para Fessard; y con razón. Si los Ejercicios valen para un momento, valen para siempre, y para cada instante. En ellos se vive el *Ecce nunc coepi, et haec est mutatio dexterae Altissimi* de la Escritura; y el hecho paulino del *cotidie morior*, con una muerte que, después de la de Cristo y por sus méritos, implica una constante y simultánea resurrección.

La circularidad implica, no solamente que el punto final se identifica con el centro, sino que, además, remite al punto inicial (p. 164): es la *dialéctica* de los Ejercicios, que recuerda la del *Saber Absoluto* de Hegel (pp. 164-177). No es la circularidad cerrada y estática de la figura geométrica, sino la circularidad dinámica que implica un doble movimiento de expansión y contracción (p. 176). Esto se ve en la *Contemplatio ad Amorem*: por su contenido objetivo, es la *corona de los Ejercicios;* pero, por el impulso afectivo que implica, es el *centro* al mismo tiempo que la *disposición* inicial de los Ejercicios (p. 188).

El tema de la circularidad es el que se presta mejor a las originalidades de Fessard, tanto en la reflexión (dialéctica) como en la expresión y representación (geométrica). Originalidad que no siempre es de fondo: el análisis que hace (p. 113, nota 1) del influjo del futuro en el presente, es tradicional; y se lo puede encontrar en los autores clásicos de la finalidad metafísica (y no meramente la psicológica), como Santo Tomás o Suárez.

A nadie deben asustar esas originalidades, porque el tenerlas es propio precisamente de quienes se han formado en el espíritu de la tradición de los grandes maestros de la filosofía perenne. Santo Tomás fué también un hombre *original* en su época, que volcó el rico caudal teológico de la tradición, en nuevos moldes y categorías, que aún no eran las del común de la gente.

El mismo Fessard advierte (p. 13, nota 1) lo tradicional de su esfuerzo dialéctico, cuando dice que "por esta palabra, *dialéctica,* entiende recalcar el carácter esencialmente *intelectual* y eminentemente *sintético* del *acto* por el cual Ignacio, a través de la lucha de los espíritus, *discierne* y *al mismo tiempo capta,* en Cristo y en la Iglesia, la conexión de todas las cosas y de todas las verdades, tanto naturales como sobrenaturales, con la Majestad de la Trinidad. Sin usar de este término filosófico, los más recientes historiadores y comentaristas de San Ignacio —por ejemplo el P. Leturia en su *Génesis de los Ejercicios,* AHSI,X,1941, pp. 25 ss. y el P. H. Rahner, en *Saint Ignace et la Genèse des Exercices,*1948— caracterizan en la misma forma la originalidad de San Ignacio... A los contemporáneos de San Ignacio no se les había escapado tampoco esta originalidad: testigo, entre otros, el texto de Nadal que Rahner cita (o.c.p. 123)".

Hace bien Fessard en anteponer (pp. 17-18) a su interpretación de ahora, la misma frase que San Ignacio antepuso a los Ejercicios, cuando tuvo la originalidad de publicarlos en tiempos de renovación, muy parecidos a los nuestros: "Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la

entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve" [17].

Es el principio del diálogo: confianza mutua, y predisposición por el que comienza a hablar, ya que alguno debe comenzar a decir algo de nuevo, si no queremos quedar relegados a un museo de documentos antiguos [18]. Y el diálogo es el principio del magisterio que intenta San Ignacio con sus Ejercicios; y es el principio del progreso en la teoría y la práctica, cual lo intenta Fessard.

Pero dejemos la dialéctica de Fessard, que es digna de un comentario especial; y sigamos con su interpretación de los Ejercicios, señalando los temas más prácticos de su exégesis.

EUCARISTÍA y Ultima Cena: adquieren en la reflexión de Fessard, una perspectiva original, y sumamente interesante, pues las relaciona directamente con el tema de la elección. San Ignacio las sitúa al comienzo de la *Tercera Semana*: tienen, por tanto, relación de prioridad con la Cruz (pp. 110-114, 131 nota 1); y, en este sentido, muestran ejemplarmente la función que desempeña, respecto del futuro, el acto de elección del ejercitante (p. 11). Fessard lo explicita en un caso particular: el de la vocación y elección para la vida religiosa (pp. 114, 122, 132).

INFIERNO: es el futuro de la libertad pecadora, y la definitiva destrucción de la libertad humana (p. 49). Crece el pecado en la conciencia del ejercitante, al hacerle sentir, con todo su ser, la presencia del infierno a donde el pecado lleva; y acrece la fuerza de la voz de Dios, cuyo llamado se siente, no sensible sino intelectualmente. Se educan así los *sentidos espirituales*, que no son los imaginarios, sino los de la inteligencia iluminada por la fe (pp. 134 ss.).

El infierno es el no-ser de la libertad, llevada al extremo: hay que sentirlo, para evitarlo definitivamente (p. 48).

El paso, en la Primera Semana, del infierno a la contrición, tendrá su paralelo en la vida de Cristo, en el paso de la Pasión a la Resurrección (p. 133-134)

Son estos pasos los que educan los *sentidos* del ejercitante: la estructura de los Ejercicios son su ejercicio (p. 135), su liberación progresiva (p. 136). La educación de los sentidos *espirituales* siempre parte de los *imaginarios*, como se ve a lo largo de cualquiera de las Semanas de los Ejercicios, y se podría confirmar con el ejemplo paralelo de la educación artística (p. 137 nota 1). Los sentidos espirituales necesitan siempre del apoyo de los imaginarios: la única excepción se da en la vida de oración de María Santísima (p. 139, 296).

JESUCRISTO y sus misterios (Encarnación, Redención, Resurrección) se nos imponen, exigiéndonos, no una fría adhesión intelectual, sino una realización

[17] *Ejercicios Espirituales*, n. 22. Lleva el título sugerente de *Presupuesto*, y está colocado entre la breve definición de los Ejercicios (después de las Anotaciones), y antes del comienzo de la Primera Semana. Está destinado al que comienza los Ejercicios, y se enfrenta por primera vez con sus originalidad de fondo y de forma. Refleja el ambiente de desconfianza que Ignacio despertó en algunos ambientes extremadamente tradicionales, que no supieron captar a tiempo la originalidad que implica una tradición *viviente* que, en cuanto tal, vive en su ambiente presente, y prepara su futuro, usando de toda la riqueza del pasado.

[18] Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 41, 52-53.

concreta en nuestras propias vidas, por una decisión tomada *hic et nunc*: éste es el sentido profundo del *hacernos presentes* y contemporáneos de su vida, *haciéndonos propios* sus misterios (p. 12).

Es la razón de que los misterios de Cristo se distribuyan *antes* y *después* de la elección personal, constituyendo la trama objetiva de los Ejercicios.

Cristo nuestro Señor es, en los Ejercicios, como lo fué en la antigua y moderna *kerigmática*, el punto céntrico de la historia personal, y de la historia de la humanidad [19].

MAL: San Ignacio lo presenta en una perspectiva histórica y existencial (p. 46, nota), que no excluye la perspectiva tradicional, más abstracta, sino que la completa. Las *Reglas de discreción* suponen expresamente la presencia de un enemigo personal, que quiere y puede engañar [20].

Lo *malo* no es meramente el objeto que me seduce, sino la tendencia que en mí despierta: por eso San Pablo habla siempre del *hombre viejo* que en él habita (p. 55).

Los términos de la opción son, en realidad, *menos bien o mejor*, y no el mal (p. 54). Pero el bien menor, para quien bien lo mira, es *lo peor*: así lo ve el santo, que no se contenta con la *norma* abstracta, y los márgenes de acción que ésta le deja, sino que busca la *voluntad* concreta de Dios en todo (p. 56, nota 2).

Cuanto más se avanza en la vida espiritual, más penetrante es la oposición de los *dos hombres*, el hombre viejo y el que es forma del futuro. Y se va cerrando el camino por donde el hombre nuevo anda: omnia mihi licent, sed non omnia expediunt [21].

MEMORIA: junto con la inteligencia y la voluntad, constituye el esquema del hombre completo, tal cual San Ignacio lo ejercita en sus facultades superiores. El papel de la memoria es mucho más profundo que el que le cuadra como mera potencia psicológica: llena, por ejemplo, todo el *Primer Punto* de la *Contemplatio ad amorem* (p. 151). Y constituye la esencia del *Examen de conciencia*, general y particular. Y es la *memoria vital* la que se ejercita en tantas repeticiones y reiteraciones de exámenes y ejercicios (p. 288).

[19] Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 89-90.

[20] Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 49-56.

[21] La reflexión de Fessard (pp. 54-56) nos podría orientar útilmente en la valoración de ciertos aspectos positivos de la moral contemporánea, que han dado lugar en algunos a ciertas desviaciones, conocidas bajo el nombre peyorativo de la *moral de la situación*. El juicio concreto nunca puede *contrariar* a la norma abstracta, diciendo que es lícito lo que aquélla declaraba ilícito; pero sí puede *concretarla*, declarando ilícito en un sujeto —non omnia expediunt— lo que la norma declaraba lícito para los demás —omnia licent—. Mientras la oposición a la regla abstracta es una señal que me desvío del camino, el ir más allá de *una norma*, es señal que he sentido el llamado personal de una voluntad más concreta... que luego se expresará como *nueva norma abstracta* (regla de perfección o regla religiosa), cuando busque imitadores en mi camino.

Ya alguien ha notado con acierto el *sentido místico* de estas repeticiones [22]. Así como la importancia que esta *memoria de Dios* tiene en nuestro trato personal con Él [23]. Esta concepción de la memoria es muy práctica: por ejemplo, podría tener como consecuencia el que no se le hablara tanto en *puntos* al ejercitante, ejercitando meramente su memoria psicológica; sino que se lo llevara, ya en *puntos*, a la actitud de quien luego deberá observar, por el ejercicio de su memoria vital, el paso de Dios por su vida. El recuerdo de una inspiración, una gracia, un llamado experimentado en el pasado, cuando se estaba meditando el mismo pasaje de la vida de Cristo que ahora se está meditando, tiene más valor personal que el recuerdo de la predicación que se acaba de oir en *puntos*. Y tal vez la impresión psicológica que causa *lo mucho de nuevo* que se acaba de oir en *puntos*, impida el ejercicio reposado de esta memoria vital, que mira lo poco, pero profundo, que uno ya ha experimentado en su propio pasado.

MISTICA Ignaciana: es *intelectualista* (p. 207); pero distinta de las demás, también de las ortodoxas (p. 211). La unión con Dios no anula la humillación de sí, sino que, al contrario, la agudiza. Por eso la frase anónima, que ya hemos mencionado, *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, sintetiza esta mística ascética, mística de servicio en la Iglesia [24].

La mística de San Ignacio no busca el descanso en la cima, sino que de continuo vuelve a emprender el camino: nuevamente la idea de la *circularidad*, sobre la que *Fessard* vuelve de continuo (pp. 163-164, passim).

ORACION: interesante es observar el lugar que, en la vida de oración, Fessard atribuye a la *imaginación*, entendida, no como potencia sensitiva, sino como disposición para la sabiduría, sápida ciencia (p. 154-155, comentando a Santo Tomás, I-II, q. 74, a. 4, ad. 3).

Los *sentidos espirituales* son esenciales en el método ignaciano de oración (p. 136). Su educación se hace siempre a partir de los sentidos imaginarios: es una ley de pedagogía divina, de la que sólo se ha exceptuado la oración de la Virgen (pp. 139, 269).

No hay que encerrar a los sentidos meramente en lo imaginario: se nota a lo largo de todas las semanas, pero sobre todo al final de la *Tercera Semana*, cuando se pasa a la *Cuarta Semana*. El modelo ideal de oración es, en este momento, la Virgen Santísima, de la que San Ignacio habla precisamente.

[22] M. GIULIANI, *Journal Spirituel*, Extraits, Christus, 2 (1954) p. 88, nota 1. Citemos en la misma línea, J. B. LOTZ, *Meditation:* Der Weg nach innen, 1954. Este autor busca la raíz metafísica y dinámica de la vida espiritual, en la *memoria de Dios*, y hace un estudio paralelo de San Ignacio y San Agustín, y de sus raíces platónicas.

[23] Cfr. Newmann (citado por Fessard, p. 288): "Nous ne discernons pas la présence de Dieu dans le temps qu' elle est avec nous, mais ensuite, quand nous reportons nos regards en arrière, vers ce qui est passé et résolu".

[24] Ya dijimos algo del breve, pero denso, estudio que Fessard hace de esta frase, siguiendo a Rahner. Además se puede consultar la aplicación que de ella hace H. RAHNER, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual*, Santander, 1956, tanto a la mística de servicio en general, como a la disciplina en particular. Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44.

cuando los Evangelistas callan por entero (p. 137-139). Pero tampoco hay que abandonar antes de tiempo lo imaginario, sino que hay que ir educándolo [25].

La *discreción de espíritus* necesita de esta educación de los sentidos espirituales (p. 295).

La *elección* necesita de la oración y se compenetra con ella: por eso las dos tendencias extremas de interpretación de los Ejercicios, la *eleccionista* y la *unionista*, hablan de lo mismo, pero desde distinto punto de vista: los eleccionistas (De Guibert) miran el proceso desde el punto de vista del esfuerzo *humano*, mientras los unionistas miran ya el objetivo *divino* (pp. 303-304).

La elección necesita de la oración [26]: la *petición* es el recurso del ejercitante que, en el momento cumbre de la elección (*Tercer grado de humildad*) quiere mantenerse en equilibrio afectivo (p. 61); y también es la última tentativa por romper la calma del *Tercer tiempo*, obligándolo a Dios a intervenir (p. 81).

La oración, como síntesis de actividad y pasividad, es principio de *acción* (p. 81).

La oración ignaciana es un salir de sí hacia abajo (humillación), que implica un entrar en sí, para encontrar a Dios (recogimiento): hay en los Ejercicios un *dinamismo de resorte*: cuanto más me examino a mí mismo, mientras contemplo a Cristo (reflectir sobre sí, para sacar algún provecho de lo que se está viendo en Nuestro Señor), más conozco el interior de Jesús, hecho hombre por mí, padeciendo y muriendo por mí, por mis pecados.

PECADO: no es una mera privación (p. 46), sino el comienzo de la libertad humana, a partir del cual se desarrolla toda la dialéctica de los Ejercicios. Sea lo que fuere de esta teoría dialéctica, lo cierto es que hay que tener alguna teoría del pecado, para que la práctica de los Ejercicios de la *Primera Semana* sea verdaderamente eficaz [27].

El proceso de los pecados va *de fuera* (pecado de los ángeles y del primer hombre) *hacia dentro* (pecados personales); y del *pasado*, hacia el *futuro* (infierno). El fin de este proceso es la *destrucción* del pecado en Cristo crucificado, o sea, la contrición (p. 49): tal es la profundidad teológica de la *Primera Semana*, que va, del primer hombre, al Hombre que es la forma del futuro.

En este tema del pecado, Kierkegaard tuvo, en San Ignacio, un precursor más teólogo, y no tan poeta como él (p. 14-15).

[25] A este propósito, Fessard hace unas reflexiones interesantes sobre la Mariología. Así como, en la vida iluminativa del individuo, los sentidos espirituales dependen de los imaginarios, mientras en la vida unitiva del mismo la relación se invierte; así también, en la vida unitiva eclesial, prevalece el sentido espiritual del misterio —mariano—, y se definen dogmas cuya base histórica —sensible— es bien ténue (p. 139, a propósito de la Asunción).

[26] Cfr. H. U. von Balthazar, *Teresa de Lisieux*, Herder, Barcelona, 1956, p. 17: "Cada uno ha de averiguar, ha de tratar de escuchar en la oración y meditación la voluntad de santidad de Dios, y nadie puede hallar su llamamiento a la santidad fuera de la oración. Sobre esta idea, entre otras, estriba todo el edificio de los Ejercicios de San Ignacio".

[27] Cfr. H. Rahner, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual*, Santander, 1956, p. 84.

PUNTOS de meditación: Fessard ofrece un sinnúmero de originales enfoques, que son, como los deseaba San Ignacio en los *puntos,* el fundamento verdaderamente teológico de la historia de salvación. No podemos pretender reseñarlos todos, así que nos limitaremos a algunos, los que se refieren a los temas capitales de los Ejercicios.

Los *Tres Binarios* retratan tres actitudes, según que el desprendimiento sea una representación, una afirmación como tendencia, o una afirmación actual (p. 62).

El *Reino* cierra la Primera Semana, e introduce en la Segunda Semana (p. 59).

Las *Dos Banderas* anuncian la lucha que inevitablemente se va a producir, por la oposición que existe entre los jefes de los dos bandos (p. 60-61).

Los *Tres grados de humildad* resumen todo el proceso que el alma hasta ese momento ha seguido (p. 64); y el Tercer grado, en concreto, resume el *antes* y anuncia el *después* (p. 65).

Estas tres meditaciones, *Reino, Dos Banderas* y *Tres grados,* forman la estructura que se añade a los misterios de la *Vida de Cristo*; mientras los misterios de la Pasión y Resurrección carecen de toda estructura, como no sea la que prestan los *tres puntos* que se le añaden (p. 109).

Los *tres puntos,* añadidos a la historia de la Pasión, corresponden a los tres momentos de la libertad: en su origen, la voluntad activa del Hombre-Dios, que quiere padecer; en su desarrollo, la pasividad de la Divinidad ante el sufrimiento; y en su término, la destrucción del pecado.

El *Triduum mortis* es el equivalente, en la Tercera Semana, de la consideración del *infierno,* en la Primera Semana: necesario para el paso de la fe a la esperanza, como el infierno lo era para el paso de la contrición a la fe (pp. 118 ss.). Existen diferencias profundas en la dialéctica de ambos pasos, pero también semejanzas importantes (p. 133).

La *Encarnación* (Segunda Semana), la *Eucaristía* (Tercera Semana) y la *Resurrección* (Cuarta Semana), están íntimamente relacionadas: en su unión se manifiesta la sabiduría de Dios, y el interés del mismo por la salvación de todos y cada uno de los hombres (p. 131, nota).

La situación de *María* es privilegiada en los Ejercicios (p. 137), sobre todo entre la Tercera y Cuarta Semana.

La *Cuarta Semana* implica un crecimiento de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (p. 141).

La *Contemplatio ad amorem* se contrapone al *Principio y Fundamento*: cuanto más neutro, e indiferente si cabe, es el segundo, tanto más plena y absoluta es la primera (p. 147). Es un cuadro afectivo, mientras aquél era un cuadro especulativo (pp. 164, 187-188).

La *Contemplatio ad amorem* es la recapitulación especulativa del desarrollo histórico de las cuatro semanas (p. 163).

REPETICIONES: son algo esencial en los Ejercicios, no sólo en cuanto se repiten los diversos ejercicios de cada día —como lo pide el mismo texto de San Ignacio—, sino porque el núcleo de los Ejercicios debe reiterarse de con-

tinuo. Es lo que ya anotamos, tratando de la *circularidad* dialéctica de los Ejercicios (pp. 164, 176-177, 181, 188, 204, passim).

Ciertos *temas fundamentales* se repiten, bajo diversas formas, y desde distintos puntos de vista; ya lo dijimos, tratando de la *memoria*; y también, recorriendo los *puntos*. Y en cualquier momento de los Ejercicios, todos ellos están contenidos (pp. 175, 177, 181, 317, 319).

Por eso los Ejercicios causan una impresión de *totalidad* que sobrecoge (pp. 220, 47, 57).

Para terminar este índice temático, digamos algo del YO del ejercitante: San Ignacio lo hace *espectador de la historia* de la humanidad, a la manera de un San Pablo o un San Agustín; y *espectador de la dialéctica* de la libertad humana, al gusto de un Fichte o un Hegel (p. 26). Por eso, en los Ejercicios ayudan, tanto el Antiguo Testamento, que es la historia del *pueblo de Dios*, como el Nuevo, que es la historia del *Hijo de Dios*.

La revolución espiritual ignaciana ha consistido en este planteo *subjetivo*, que se repite *en cada ejercitante*, de la misma verdad *objetiva* (p. 34).

Las relaciones del yo del ejercitante con Dios, son relaciones existenciales, bien concretas: por eso el Directorio, dictado por San Ignacio, habla hasta de los detalles de la comida del ejercitante.

* * * *

Terminado este índice temático, demasiado analítico, es bueno que volvamos al punto esencial de la interpretación de Fessard: su visión de los Ejercicios es *sintética*, pues los reduce todos ellos a un *instante*, en el que se concentra toda la Historia; el instante del *encuentro* de mi voluntad con la de Dios, que interviene en mi historia personal, después de haber intervenido, una vez por todas y por medio de su Hijo, en la Historia de la Humanidad.

Este *instante* se repite, haciendo de mi vida sobre la tierra un continuo *ecce nunc coepi*. Y es un instante que tiene un peso de eternidad: *aeternae vitae pondus*.

Así entendida la vida del hombre, se comprende que se la tome en serio: y que cada uno se anime a intervenir, con su libertad, en el curso de la historia de los demás.

Así entendidos los Ejercicios de San Ignacio, se comprende que se los haga en serio; y que cada uno se sienta obligado a repetirlos de continuo, poniéndose de nuevo en el *Principio y Fundamento*, cuando apenas se ha acabado de hacer la *Contemplatio ad amorem*.

Tal es la original *theoria* de Fessard, resumida por nosotros en términos vulgares y comunes, y que lleva directamente a la *praxis*: la *oración* lleva a la *acción*, para identificarse con ella; y la *libertad humana* se siente creadora de las *leyes de la historia*. La naturaleza, elevada por la gracia, se siente *nueva creatura*; y la *humanidad*, se siente en admirable comercio con la *divinidad*, en una obra común que abarca los siglos, y que se proyecta en una eternidad que se vivirá en comunidad inefable.

Digamos algo de la *personalidad* de Fessard, tal cual se retrata para nosotros en esta obra: el estilo es el hombre, y siempre es interesante conocer a un hombre tan de nuestro tiempo.

Fessard juega con el factor *sorpresa*, como un maestro, manteniendo la atención del lector a lo largo de todo el libro, a pesar de la variedad de enfoques y expresiones, no todas al alcance de cualquiera. Ya el punto de partida de su reflexión es sorprendente: el *tres* de la tradición que, en el seno de la obra de Ignacio, debe cambiarse en un *cuatro*: cuatro semanas, en lugar de tres vías (p. 27), y cuatro puntos de meditación, siendo tres las facultades del hombre (p. 149, 217). Y muchos otros aspectos del libro de los Ejercicios, con que Fessard nos sorprende, siendo así que otros intérpretes han pasado simplemente por sobre ellos.

Fessard manifiesta *entusiasmo* por la obra emprendida: es un enamorado de los Ejercicios, texto y contexto histórico. Y su entusiasmo es comunicativo, de manera que es difícil leerlo con indiferencia.

Domina el *texto ignaciano*, y lo maneja de continuo, descubriendo con facilidad paralelismos en la expresión, que le permiten profundizar en su sentido. Conocemos otros intérpretes que desmenuzan muy bien los textos por separado, pero en Fessard creemos ver algo más, que diríamos consiste en una *visión del conjunto* de los Ejercicios, que le permite hacer que todos los Ejercicios vayan iluminando cada parte de los mismos, y que cada palabra encuentre resonancias en todas las demás. Como ejemplo, citemos el paralelismo que señala entre el *entrar y salir* de Dios, en la consolación sin causa (p. 258), y el entrar y salir del demonio, en las tentaciones *sub angelo lucis* (p. 264).

Fessard manifiesta *originalidad* en todo lo que trata: aún en los casos en que parte de estudios hechos por otros intérpretes de categoría, sabe agregar algo de su propia cosecha. Más de una vez hemos advertido que, en su escrito, se encuentran resonancias de temas tratados por Rahner: la dialéctica ignaciana (p. 181), la doble alternativa para el conocimiento de los Ejercicios, unción del Espíritu o estudio (pp. 21, 317), el problema de la lógica en la historia, o meta-historia (p. 88); y, en todos estos temas, Fessard añade algo interesante [28].

No hemos dejado de notar, junto a estas grandezas de alma, algunas pequeñeces de espíritu: por ejemplo, cierto *instinto de defensa*, y como inquietud o impaciencia, ante las incomprensiones que se dan por supuestas (pp. 17-18, 24). Es verdad que ya las ha sufrido esas incomprensiones; pero un libro como éste, que está destinado a permanecer, hubiera sido mejor que careciera de ciertas frases de circunstancias.

Fessard es un *polemista* de fibra: un comentarista —que lo conoce muy de cerca— advierte que su adversario puede quedar reducido a un estado bien

[28] Un resumen de las teorías de Rahner al respecto, en Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 23-56.

deprimente [29]; y un crítico —adversario ideológico, pero muy benévolo— no deja de advertir lo mismo [30].

Fessard tiene un *espíritu crítico* muy despierto: sabe descubrir errores, hasta en el amigo, y también *lapsus calami* inesperados. Por ejemplo, a Ponlevoy le niega la consecuencia, después de haberle concedido las premisas por separado (p. 74). Y a Nonell, le reconoce el ingenio del esfuerzo que hace por meter las cuatro semanas en las tres vías, pero le niega los resultados a que llega (pp. 31-32). Y en la controversia entre Bremond y Grandmaison, los critica a ambos por igual (pp. 90 ss.), aunque sobre todo al primero (. 184, 186, 190). Y a Pinard de la Boullaye le corrige un error de numeración en una cita, valiéndose de un texto paralelo del mismo (p. 187, nota 2). Y, todavía, a los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu* les critica el haber cambiado, como si tal cosa, un texto por otro (p. 321, nota 1). Y a *Acta Romana*, publicación oficial de la Compañía, le corrije una cita (p. 307, nota 1). Y a Doncoeur y a Lapparent (p. 342), les objeta el haber tomado una cita ajena, sin controlarla con el original. Pero Fessard se ensaña sobre todo con este último autor, Lapparent, a lo largo de todo el estudio de la sentencia ignaciana, *Haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus* (pp. 305-363). Se muestra implacable en la crítica que hace de la interpretación de Lapparent, y no ceja en su intento hasta haber agotado todas las otras posibilidades de interpretación, y haber refutado todos sus argumentos posibles. Le da vueltas y más vueltas al tema, hasta que uno mismo llega a sentir compasión para con el desgraciado adversario, que se debe sentir abrumado ante tan desacostumbrado e inesperado modo de argumentar desde cualquier punto de vista presente, pasado o futuro.

El espíritu de polémica es solamente un medio y, por lo mismo, pasa; pero a veces deja un algo de disgusto en el alma, que no puede gozar plenamente de los resultados obtenidos en una investigación en la cual se ha polemizado con exceso.

Sin embargo, el espíritu de polémica no es lo único, ni lo más importante de Fessard [31].

* * * *

Quisiésamos llamar la atención, para terminar, sobre el *Elogium sepulcrale Sancti Ignatii*: resume muy bien su espiritualidad y el espíritu de sus obras, la Compañía de Jesús y sus Constituciones, y los Ejercicios Espirituales.

[29] J. ROUSTANG, *Liberté et Histoire*, Recherches de Philosophie, II (1956), pp. 377-378, nota.

[30] J. HERSCH, *Un livre sur le Temps et la Liberté*, Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), p. 382.

[31] *Quandoque bonus dormitat Homerus:* me parece que también a Fessard se le ha escapado una cita apresurada, y no controlada en su fuente. En la p. 342 cita un texto de Bartoli, diciendo que pertenece al cap. 32 de la edición latina. Y me parece que pertenece al cap. 35 (edición latina de Lugduni, 1665, p. 376). Sommervogel, *Bibliotèque de la Compagnie de Jesús*, sólo menciona esta edición latina de la obra de Bartoli, *Della vita e dell' Istituto di S. Ignatio.*

La historia de este *Elogium sepulcrale* la ha hecho Rahner [32], y la resume Fessard (pp. 173 ss.): no es lo que aparenta, una lápida puesta en el sepulcro de Ignacio en Roma, sino un elogio anónimo, en estilo barroco del siglo XVII, que forma parte de una obra publicada en Bélgica, para celebrar el primer Centenario de la Compañía de Jesús [33].

El texto, que Fessard ha tenido el acierto y la delicadeza de reproducirlo fotográficamente, y publicarlo en apéndice, reza así:

ELOGIUM SEPULCRALE S. IGNATII *
cuius ANIMUS

vastissimo coerceri non potuit unius ORBIS ambitu,
eius CORPUS

humili hoc angustoque TUMULO continetur.

Qui magnum aut Pompeium, aut Caesarem, aut Alexandrum cogitas,
aperi oculos veritati,

maiorem his omnibus leges
IGNATIUM.

NON COERCERI MAXIMO, CONTINERI TAMEN A MINIMO
DIVINUM EST.

IGNATIO

virtute maximo, submissione minimo,
totius ORBIS locus angustus,
unius URBIS loculus augustus est.

Hinc animum gerens mundo maiorem
plus ultra unius ORBIS et aevi terminos quaesivit,
quo opera suae pietatis extenderet;
inde de se cogitationem habens minimo minorem,
minus citra communis sepulcri latebras semper optavit,
quo inhumati corporis pondus abiiceret.

CAELUM ANIMO, ROMA CORPORI:
ILLI AD MAIOREM DEI GLORIAM SUMMA SPERANTI,
ALIQUID SUMMO MAIUS ATTRIBUIT;
HUIC AD MAIOREM SUI ABIECTIONEM IMA SPECTANTI
MODUM POSUIT MEDIUMQUE VIRTUTIS.

* Hemos puesto en mayúscula aquello sobre lo que insistiremos en nuestro breve comentario.

32 H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*, Stimmen der Zeit, 139 (1946 1947), pp. 321-339.

33 *Imago Primi Saeculi*. Cfr. Ciencia y Fe, XII 46 (1956), p. 43, nota 12.

El *Elogium* contiene dos frases-claves, que se complementan: la primera, hacia la mitad del conjunto, *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*; y la segunda, al final, *caelum animo, Roma corpori: illi... aliquid summo maius attribuit; huic... modum posuit mediumque virtutis.* Y ya que tanto Rahner[34] como, siguiéndolo de cerca, Fessard, se han ocupado de la primera, nosotros nos vamos a ocupar un poco más de la segunda.

Todo el *Elogium* juega, aparentemente, con cuatro elementos: el *cuerpo* y el *alma* de Ignacio, el *cielo* y la *tierra* de Dios. Porque lo que pretende es manifestar la actitud de Ignacio frente a Dios, y la santidad que Dios le ha concedido a Ignacio. Por eso, en realidad, esos elementos son personales: queremos decir que hacen las veces de las personas a quienes pertenecen. Es decir que, aunque aparentemente sólo se nombra a Ignacio, en realidad también se trata de Dios y, es importante notarlo, de su Iglesia Romana.

Una vez explicitados los elementos gramaticales del *Elogium*, y los personajes a que hace referencia —que, como decíamos con toda intención, son tres: Ignacio Dios y su Iglesia—, podemos estudiar las dos frases-claves ya anunciadas.

La primera frase pretende señalar una característica fundamental de la espiritualidad ignaciana, que merece el epíteto de *divina*, pues expresa *dialécticamente* —por oposición de contrarios— el dinamismo fundamental del alma santa de Ignacio, que apunta siempre al ideal más alto, Dios, y se preocupa empero de los detalles más pequeños del plan divino. Esta primera frase-clave se anuncia en lo que precede del *Elogium*, por la contraposición entre el *ánimo* de Ignacio, que no se dejaba encerrar en toda la vastedad del mundo, y el *cuerpo* del mismo Santo, que se contentó con un rincón de la tierra.

La segunda frase-clave se anuncia también por una contraposición: entre el *orbe* universo, que Ignacio quiso llenar con su acción, y la *urbe* romana, en la que quiso que su cuerpo descansara. Con eso, la característica de su espiritualidad, que esta segunda frase señala, es la *romanidad* del espíritu ignaciano; y la manifiesta, no por una oposición dialéctica, sino por una integración metafísica de dos elementos que, a nuestro entender, son el *amor* de Dios, que en Ignacio no tiene límites, y su *discreción* que limita, no su amor, sino sus realizaciones dentro de la Iglesia. Porque la discreción, tan característica de San Ignacio es *eclesial*: sus reglas de discreción son, en último término, reglas *para sentir con la Iglesia.*

El *Elogium* manifiesta pues, en sus dos frases-claves, el *magis* del espíritu ignaciano, y la *discreción* del mismo. Y a la vez señala el *ideal* de ese amor sin límites, que es Dios; y la *forma* concreta de esa discreción en el amor, que es la Iglesia de Roma.

El Dios *invisible* se prestó a ser el ideal de Ignacio en sus empresas; y la Iglesia *visible* le dió cuerpo a ese ideal: este es el resumen de la segunda frase-clave del *Elogium sepulcrale S. Ignatii*[35].

[34] Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44.

[35] Respecto de esta segunda frase-clave, Fessard ha cometido un error de traducción (p. 168, nota 2). Dice así: "Rome fixa la façon et le moyen de

Al final de este comentario, creemos haber dado razón de nuestra afirmación del comienzo: la obra de Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels*, es un acontecimiento de primera magnitud, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico.

En nuestro comentario, hemos insistido más en este segundo aspecto, y en lo que específicamente se refiere a los Ejercicios Espirituales. Lo hemos hecho así porque nos interesaba llamar la atención sobre la *praxis* contenida en este libro; no fuera que la presentación especulativa —más aún, dialéctica— de esta obra, desalentara a algún lector poco acostumbrado a las altas especulaciones. Pudimos ver, en esta forma, que esa *praxis* se basaba en una *theoria*; y que ésta, a pesar de la novedad de la expresión, era tradicional a la vez que original.

Vivimos en una época de profundas transformaciones. Quedaríamos, inoperantes, al margen de las mismas, y no cumpliríamos con nuestra misión de ser fermento renovador, si no profundizáramos en nuestras convicciones. Podemos estar agradecidos al P. Fessard, quien, con su obra sobre los Ejercicios de San Ignacio, nos da un impulso poderoso hacia la verdadera profundización: aquella que, a la vez que elabora una *theoria*, hace ver la *praxis* inmediata de la misma.

valoir". Con tal traducción, la frase pierde su fuerza, y su sentido de *discreción eclesial*. La frase latina, *modum mediumque virtutis* es una *endiadis:* dos sustantivos que significan una sola cosa. En este caso, significa el *término medio* de la virtud (la *aurea mediocritas* de la virtud pagana), que es la *discreta charitas* de Ignacio. Para corregir este error de traducción de nuestro autor, nos hemos detenido un poco en el comentario de la frase.

HISTORIA DEL PENSAMIENTO
según J. Chevalier

Por Juan Villegas, S. I. (San Miguel)

I. — Perspectiva de la obra

Jacques Chevalier nos presenta el segundo volumen de su *Histoire de la Pensée*. Como primera impresión digamos que *La Pensée Chrétienne* [1] conserva la altura del volumen anterior, que exponía el pensamiento antiguo [2].

El autor declara que estaba preparado para este estudio por numerosos trabajos de crítica escriturística y de teología positiva a los cuales se dedicó de 1905 a 1933 bajo la dirección de su maestro el P. Pouget [3], y con los cursos dictados en la Universidad de Grenoble (1925 a 1944) sobre la idea de la creación y el conocimiento del singular en la tradición judeo-cristiana, desde los pensadores de la Edad Media hasta San Juan de la Cruz (p. 13). Sin embargo, recordemos aquella página de *La Pensée Antique* [4] donde nos dice que no ha pretendido realizar obra de erudición (I, p. 5), sino más bien, alcanzar

[1] Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée. II. La Pensée Chrétienne: Des Origines à la fin du XVIe. siècle.* (15 x 21,5 cms.; 845 págs.). Flammarion, Paris, 1956.

Al igual que en *La Pensée Antique,* este tomo está precedido de una nota bibliográfica general de nueve páginas, que no pretende, sin embargo, ser completa. Asimismo cada capítulo termina con varias páginas de bibliografía. Y todavía, al finalizar el libro, se pueden encontrar los Apéndices, de la página 723 a 842, dispuestos en tal forma que siguen paso a paso los diversos capítulos de la obra y que completan la bibliografía.

[2] Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée. I. La Pensée Antique.* (15 x 21,5 cms.; 761 págs.). Flammarion, Paris, 1955.

[3] J. Chevalier nos ofrece un retrato de su apreciado maestro en *Bergson et le Père Pouget.* Paris, 1954. Señala aquí la influencia del P. Pouget en la evolución religiosa de Bergson. En *Cadences (II).* Paris, 1951, también habla de la evolución religiosa en Bergson. En *Cadences (I).* Paris, 1939, considera que los obreros del nuevo orden se oponen a la Reforma protestante y comienzan con Pascal y Descartes para llegar, a través de Ampère, Bergson y el P. Pouget, al renacimiento católico. Alain Guy, *Las orientaciones espiritualistas en la filosofía francesa contemporánea: René Le Senne, Georges Bastide, Jacques Chevalier.* Espíritu (Barcelona), 21 (1957), p. 11-21, señala que el P. Pouget "fué la fuente directa de ese clima perpetuamente cristiano de Chevalier". Sobre el P. Pouget (1847-1933), se puede ver también la obra de Jean Guitton, *Portrait de M. Pouget,* Paris, 1941.

[4] Cuando citemos *La Pensée Antique,* diremos, por ejemplo (I, p. 133). *La Pensée Chrétienne* la citaremos de esta manera: (II, p. 133).

una síntesis, una visión de conjunto de las doctrinas en las cuales se ha expresado la experiencia intelectual de nuestra civilización (I, p. 6).

La Pensée Chrétienne es uno de los tres volúmenes que forman la *Histoire de la Pensée:* quiere significar que es posible llegar a esa síntesis que pretende. Y esto, porque, según nos lo declara, la humanidad posee una rica experiencia intelectual. El hombre está en marcha hacia la verdad. Esta marcha tiene una historia que él trata de conocer.

La historia del pensamiento humano, nos dice Chevalier, comienza con los griegos, y, más exactamente, en la Grecia del siglo VI antes de Jesucristo. "La historia del pensamiento humano que se confunde con la historia del pensamiento occidental, comienza *por ellos y con ellos*" (I, p. 54). Todo lo anterior no es más que prehistoria del pensamiento.

El resultado, esa síntesis total, la elaboración filosófica de la humanidad pensante, se llamará *Philosophia Perennis* (I, p. 11). Cada pensador puede aportar algo para acrecentar el fondo común. Todas las verdades incorporadas forman *la gran tradición filosófica humana* (I, p. 20).

No se crea que Chevalier es simplista y que nos dibuja una trayectoria siempre ascendente y rectilínea de esta incesante *búsqueda* de la verdad. Prueba de ello son los ritmos, los períodos de crisis y de olvido; las oscilaciones, las miserias y límites del pensar humano que, a pesar de todo, avanza, cada vez más rápido, hacia un fin jamás logrado, puesto que es trascendente (I, p. 22).

La historia del pensamiento es la historia de la humanidad (I, p. 22). Ahí podemos encontrar en visión panorámica todo lo que condiciona nuestro tiempo presente. Por eso ella es nuestra historia. Es un tesoro de adquisiciones, a veces, contradictorias y desviadas: "amores platónicos y virtud estoica; argumentos sofísticos e ironía socrática; moral epicúrea y duda porfiriana; ahora, las formas aristotélicas; ahora, el dualismo de los maniqueos; ya la búsqueda agustiniana de Dios; ya la doctrina tomista, escolástica y modernista; lulismo y espinocismo; razón cartesiana y razones del corazón en Pascal; espíritu volteriano e intuición bergsoniana; realismo e idealismo; existencialismo y mística; y todas las querellas metafísicas o teológicas; las querellas sobre Dios; las afirmaciones o negaciones de Dios; las visiones sobre Dios o de Dios, que fueron causa de las más grandes revoluciones, que fundan y resquebrajan los imperios y las sociedades, que unen y dividen la humanidad" (I, p. 22). Todo esto, en el pensamiento de Chevalier, condiciona "nuestros comportamientos, nuestras ideas, nuestra manera de tratar los problemas y de resolverlos, nuestra razón de vivir y de morir" (I, p. 23).

Aquí hay latente toda una concepción filosófica de la historia. Si nos detenemos un poco en ella es porque la creemos importante para penetrar más en la obra que nos ocupa.

Porque según esta concepción, la *Histoire de la Pensée* de Chevalier no será una historia de los sistemas, sino más bien una búsqueda de lo nuevo y novedoso que trae tal o cual autor, como aporte personal a una *filosofía perenne*, que será la gran síntesis de esa búsqueda incesante de la verdad. No es, por

tanto, una historia en que van pasando *herejías*, sino una comprensiva historia de la filosofía que se va enriqueciendo, acá y allá, con el aporte de todos los pensadores. Tampoco se trata de una lista de sistemas o nombres de filósofos. Hay mucho más que esto en la obra. Y así, el conjunto de los tres libros no será una historia de *las filosofías*, sino una verdadera *historia del pensamiento*.

El título de estas meditaciones podría prestarse a malas interpretaciones. Se podría pensar que el enfoque general nos coloca delante de una Razón que preside la historia y la actividad filosófica. Pero Chevalier no es idealista [5]. Si en alguna parte parece profesar el idealismo de una Razón que mide las cosas y los valores; una Razón que permanece una e idéntica en la diversidad de mentalidades y fórmulas (I, p. 24), no es menos cierto que estos textos sospechosos cobran luz propia en aquel párrafo (I, p. 23), donde se alcanza la expresión de un máximo de trascendencia. Aquí también se habla de un orden secreto que dirige. Pero se lo especifica; y Chevalier nos hace comprender que existen, actuando en el mundo, *los conceptos humanos*, pero también *las ideas divinas*. La historia de la filosofía nos pone en contacto con esa *revelación;* nos ayuda a ver claro en los acontecimientos y en los hombres, nos traza caminos de acceso hacia la verdad destruyendo nuestro orgullo, nos restituye el sentido del hombre y el sentido de Dios, inseparables del verdadero humanismo, nos enseña el uso de la libertad por la sumisión al orden, nos ofrece reglas de acción y nos enseña la paciencia, nos restituye el sentido profético de la historia, y nos enseña la divina esperanza (I, p. 23).

De esta manera, la *Histoire de la Pensée* es el descubrimiento, a través de los sistemas, del trascendente. Ese trascendente es Dios. Y el hombre, tanto como su pensamiento, han de estar sometidos a Dios. El humanismo de Chevalier puede expresarse así: *El hombre no es verdaderamente hombre sino a condición de someterse a Dios* [6]

Por lo tanto, se trata de una verdadera obra de filósofo, que se traduce en una actitud de búsqueda reflexiva, ayudada de un análisis comprensivo de los autores para llegar a palpar el misterio.

Es un error considerar a los filósofos de la historia como filósofos de *segunda categoría* y a sus trabajos como puramente episódicos (I, p. 18). En Chevalier hay obra de filósofo, porque si se investiga el depósito del pensar humano es para *buscar* allí la verdad.

Encontramos también, en la investigación de los sistemas, un esfuerzo serio de *historiador*, que al propio tiempo sabe trascender el singular para hacer *filosofía de la historia*. Por un *proceso de interioridad* en el análisis del pensamiento humano, Chevalier llega a una trascendencia, a un misterio, a un Dios personal. Porque así como a S. Agustín, en el orden individual, siguiendo por

[5] ALAIN GUY, en su ya citado artículo de la revista *Espíritu* (cfr. nota 3), compara a Chevalier con René Le Senne y George Bastide. En estos dos, encuentra rastros de idealismo; en Chevalier, no.

[6] J. CHEVALIER, *Le Réalisme spirituel des mystiques espagnols*. Stromata (Argentina), 1939, nº 2, p. 306.

el camino de la interioridad [7], le fué dado encontrar a Dios, el trascendente; así también, la humanidad, analizando su tradición filosófica, puede llegar a Dios. De tal manera que la inmanencia y la trascendencia, como en el *nada todo*, de que hablan los místicos, lejos de contrariarse y excluirse, como en los sistemas de los filósofos, se exigen y se incluyen mutuamente en el seno de un conocimiento concreto, real y verdadero [8].

De ahí que el resultado, que sería una *filosofía de la historia de la filosofía*, abre posibilidades a una *teología de la historia*.

Quizás todavía algunos podrían pensar que, aunque Chevalier no es idealista, malogra su obra con subjetivismos. La objeción es seria y va directamente contra la parte histórica. Es necesario, cuanto antes, ponerse de acuerdo sobre el problema de la verdad en la historia.

Yo creo que tenemos que dejar atrás, como superado, al positivismo del

[7] Sobre el tema de la interioridad en S. Agustín puede verse el trabajo de J. IRIARTE, *San Agustín y la interioridad del alma; San Agustín y el tema de la interioridad*. Espíritu (Balmesiana), Barcelona, 12 (1954), donde se presenta la interioridad como trasmitida por el cristianismo a S. Agustín; A. VASALLO, *Nota para servir de comentario a un juicio de Pascal*. Giornale di Metafisica (1954), pp. 551-554, señala que mientras el *cogito* de Descartes fundamenta una filosofía racionalista, el *sum* de S. Agustín llega a una unión personal con el ser, con el Dios interiormente aprehendido; I. QUILES, *La interioridad agustiniana de los Soliloquios*. Ciencia y Fe x-40 (1954), pp. 25-48, da su juicio sobre el tema, al mismo tiempo que analiza las opiniones de Boyer, Portalié, Gilson, Cayré, Hessen y Jolivet; D. MARTINS, *Deus no sistema de Santo Agostino*, Revista portuguesa de Filosofía, XI (1955), muestra cómo S. Agustín pasa del conocimiento propio al conocimiento de Dios; S. ALVAREZ TURIENZO, *San Agustín y la soledad*. Giornale di Metafisica; Génova (1954), págs. 377-406, afirma que S. Agustín no es un solitario sino un hombre interior, y que para llegar a ser hombre interior es necesario cierto grado de soledad; A. GEMELLI, *L'agostinianesimo eterno*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (1954), págs. 313-320, termina diciendo que "en la conciencia *humilde y gloriosa* de la *insuficiencia* humana y de la *suficiencia* divina, radica el eterno agustinismo". Es el *todo nada*, ese equilibrio de la verdad traído por el cristianismo y eminentemente expresado por los místicos españoles, tan admirados por Chevalier. Notemos, de paso, que esa palabra, *equilibrio*, es muy de Chevalier y la iremos encontrando a medida que avancemos en nuestro estudio. V. CAPANAGA, *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva*. Augustinus (1957), págs. 155-175, nos explica que esta búsqueda por la interioridad, que abre caminos a una filosofía y a una mística, en S. Agustín pasa de lo psicológico al campo metafísico y hacia una teología de la interioridad.

[8] Cfr. J. CHEVALIER, *Le Réalisme spirituel des mystiques espagnols*. Stromata (Argentina), 1939, pág. 316. Chevalier le concede a la mística una excepcional importancia como movimiento del pensamiento humano, porque nos hace ver al hombre tal cual es, en su realidad y destino, es decir, en su relación a Dios. El hombre debe todo a Dios y no es nada sin Dios (II, p. 669). Admira en Sta. Teresa y en los españoles de la edad de oro la manera cómo unen el sentido divino con el sentido humano para hacerse uno con él, sin ninguna confusión de órdenes (II, p. 673). Concibe la libertad verdadera en ese *encontrarse al perderse*; en despojarse para recibir la plenitud de Dios (II, p. 842). Es el *movimiento doble y único* que constituye el más íntimo secreto y la más provechosa lección de la experiencia mística (Cfr. op. cit., pág. 313).

tipo de Seignobos que equipara la historia con las ciencias experimentales, siendo así que la historia es, al decir de Marrou [9], conocimiento del hombre por el hombre, y por lo tanto, trae consigo algo de subjetivo. Pero tampoco es mera subjetividad, a la manera de los idealistas, por cuanto requiere el objeto, que se registra en lo que se llama el documento histórico. La verdadera solución al problema de la verdad en historia la podemos formular así: *ni objetivismo puro, ni subjetivismo radical* [10].

La historia, en cuanto conocimiento del hombre por el hombre, es una toma de posesión del pasado por, y en, un pensamiento humano, viviente y determinado; es un complejo, una conjunción indisoluble de sujeto y objeto [11].

Chevalier no puede dejar de intervenir en su obra histórica. No nos tenemos que asustar por eso. La verdad de su trabajo histórico estará en proporción a su riqueza humana. Es evidente. Porque cuanto más inteligente, cultivado, rico en experiencias, abierto a todos los valores humanos, más se sentirá capaz de descubrir el pasado, más rico y verdadero será su conocimiento [12].

El historiador no ha de buscar satisfacer al público y a todos los críticos, pero sí ha de tratar de convencerse a sí mismo de la verdad de su aprehensión del pasado [13].En el caso de Chevalier la verdad de su aprehensión del pasado consiste en obtener una síntesis, la visión de conjunto del pensar humano. Esa visión la llama *exacta* y *penetrante* (I, p. 6). Exacta, en cuanto al rigor histórico. Penetrante, en cuanto a su obra de historiador y filósofo. Esta es la función personal del investigador. Logrado el propósito, sólo queda cumplir con el papel social del historiador: hacer partícipes a los demás de la intuición obtenida. Es un deber social [14].

Terminado el trabajo, después de muchos años de meditación y estudio, Chevalier ve cómo todos los grandes pensadores de la humanidad han trabajado en formar una *filosofía perenne*. Chevalier concibe la *filosofía perenne*, fundamentalmente, como *una elaboración del pensamiento griego por el cristianismo* (I, p. 11). El cristianismo ha entrado dentro del pensamiento griego para tomar "una terminología, unas construcciones y la mayoría de sus principios racionales, pero de tal manera, que lo ha corregido, completado y de alguna manera transfigurado por medio de una visión enteramente nueva de la persona humana y del mismo universo, en su relación con el Creador, Dios. De aquí la importancia, según nosotros, del pensamiento cristiano, que se ha expresado de San Agustín a San Juan de la Cruz, pasando por Santo Tomás de Aquino y los grandes doctores de la Edad Media; de ahí también la luz bajo la cual se nos aparece el pensamiento moderno, nacido de la dislocación de la síntesis escolástica, y que, de Descartes, de Pascal, de Leibniz a los metafísicos de nuestra época, hace esfuerzos por encontrar la unidad perdida y volver a descubrir la

9 Cfr. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*. Paris, 1954, pág. 232.
10 Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 229.
11 Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 232.
12 Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 238.
13 Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 229.
14 Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 279.

realidad, enriqueciendo, de esta manera, al patrimonio humano con métodos y adquisiciones nuevas, como con la experiencia misma de sus errores. Tal es la perspectiva, nos dice Chevalier, del presente trabajo". (I, p. II).

Yo agregaría que Chevalier, encontrando a Dios, en el plano del individuo, por la interioridad, busca a Dios en la interioridad del pensar humano, y lo encuentra. Como San Agustín escribió sus intimidades en las Confesiones, de la misma manera la humanidad las escribe, no en sus filósofos, sino en el depósito del pensamiento humano. Es Chevalier, en nombre de la humanidad, que haciendo este esfuerzo de interioridad, encuentra a Dios, que estaba allí, y lo acepta. Sería el sentido último de la obra que nos ocupa.

II. — La Pensée chrétienne

Nos atrevemos a decir que, con lo expuesto hasta ahora, este grueso volumen queda perfectamente relacionado con los otros dos y orientado en la perspectiva arquitectónica de Chevalier.

Como su título lo indica, se trata del *pensamiento cristiano desde los orígenes hasta fines del siglo XVI*. El pensamiento cristiano se expresa primeramente en San Agustín y pasando por Santo Tomás y los grandes doctores de la Edad Media, llega a San Juan de la Cruz. He aquí el contenido de la *Pensée Chrétienne*.

Con un profundo sentido cristiano, Chevalier, nos pone delante del *hecho máximo* (II, p. 15, nota), el cristianismo, como *la más grande revolución que se haya producido* en el pensamiento humano (II, p. 18). El filósofo, desconcertado (II, p. 16), se encuentra *frente al misterio. Nada, en todo esto, que se parezca a una filosofía* (II, p. 18).

Sabido es que Bréhier[15], ofuscado por el racionalismo, considera que el cristianismo no trajo ningún aporte original a la filosofía. Sólo representa, en su concepto, una evolución normal de lo griego, y, en este sentido, se encuentra con el estoicismo y neoplatonismo en una misma línea de convivencia. Lo único novedoso que nos trae es una especie de ascética, de ayuda mutua.

Contra esta concepción, históricamente falsa, Chevalier nos habla de una *originalidad del mensaje cristiano* que explica por qué fué vivamente combatido, y lo que es más grave aún, por qué fué profundamente desconocido e incomprendido por todos aquéllos que habían sido formados en la sabiduría helénica (II, p. 28).

[15] E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía (I)*, Buenos Aires, 1942, págs. 459 y ss. En la pág. 465 dice: "Esperamos, pues, mostrar en éste y los siguientes capítulos que el desenvolvimiento del pensamiento filosófico no ha sido influído profundamente por el advenimiento del cristianismo; y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra, que *no hay filosofía cristiana*". Si el cristianismo trae una novedad, ésta sería ascética: "El sufrimiento y la espera, una especie de gozo en el sufrimiento, que procede de la espera de la felicidad, es el estado del discípulo de Cristo, muy diferente de la serenidad del sabio que ve cumplido en cada momento todo su destino" (p. 460). Es, por consiguiente, la tesis contraria a Chevalier, que habla de un auténtico pensamiento cristiano.

Messer, por su parte [16], al enjuiciar a Santo Tomás, considera que la sujeción a la fe daña la libertad del pensamiento filosófico y a la investigación de la verdad, porque cuando aceptamos la fe, aceptamos una obediencia a la Iglesia. En el cristianismo no habría posibilidad para la filosofía.

Pero Chevalier considera que la doctrina moral y religiosa del cristianismo ha actuado en el pensamiento humano y lo ha renovado (II, p. 24). Y escribe: "los *hechos* y la *historia* nos obligan a concluir que el advenimiento del cristianismo ha señalado una *revolución capital y sin precedentes*, no sólo en la humanidad, sino más particularmente en el pensamiento humano, y *también en la filosofía*" (II, p. 26-27). Como justamente notaba Sertillanges, el fermento evangélico era de tal naturaleza que permitía a la Iglesia cristiana darse una filosofía propia, renovando, perfeccionando todas las filosofías del pasado, e influyendo eficazmente en todas las del futuro [17].

Chevalier, admitiendo un pensamiento cristiano original y la posibilidad de hacer filosofía desde el cristianismo, prefiere no hablar tanto de *filosofía cristiana* (II, p. 24 y nota 1), cuanto de *pensamiento cristiano* [18].

El cristianismo no ha impedido la filosofía. Después de la revelación cristiana la filosofía continúa. "La razón, en los cristianos como en los antiguos, y mucho más que en ellos, guarda todos sus derechos y afirma su poder" (II,

16 A. MESSER, *Historia de la Filosofía. Filosofía antigua y medieval.* Buenos Aires, 1945, págs. 287-290.

17 A. D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophes*, Paris, deuxième édition, I, p. 5.

18 Sobre el problema y la noción de *filosofía cristiana* pueden verse los capítulos primero y segundo de la obra de E. GILSON, *El Espíritu de la filosofía medieval*, Bs. As., 1952, págs. 13-46. Asimismo sus *Notas bibliográficas para servir a la historia de la noción de filosofía cristiana*, págs. 399-433, donde cita y comenta 80 opiniones. Gilson toma en cuenta también la opinión de J. CHEVALIER (pág. 421), en base a sus obras: *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulierment chez Platon*, Paris, 1917, y *Trois conférences d'Oxford. Aristote. Pascal. Newman*, Paris, 1928. El pensamiento cristiano, opina Chevalier, se mueve en otro plano que el griego. A pesar de las semejanzas, Aristóteles y Santo Tomás *son dos ríos que corren por opuestas vertientes*. Al helenismo que, para Chevalier, llega a la cumbre con Plotino, le faltaba *la divina caridad, que es el alma del cristianismo* (I, p. 574). Como grandes constructores de catedrales, los cristianos tomaron las piedras del helenismo para construir una nueva síntesis. "Hay muchas cosas comunes entre la Academia y la Iglesia, entre Atenas y Jerusalén; y en primer término todo ese conjunto de verdades racionales que, en sí mismas y abstractamente, no pueden ser llamadas ni paganas, ni cristianas, porque son el producto de la razón". Cfr. R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecques et la pensée chrétienne*. Paris, 1955, pág. 172. Sobre los orígenes de la discusión de este problema puede consultarse la amplia información que bajo el título de *Le Problème de la Philosophie Chrétienne* presenta Bulletin Thomiste, IV (1934-36), págs. 311-318. En *Filosofía e Cristianesimo*: Atti del II Convegno italiano di Studi Filosofici Cristiani, Milán, 1947, hay material sobre el tema. M. NEDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, 1956, considera el proceso histórico del cristianismo, apareciendo en el mundo de la filosofía; las diferentes opiniones que se han dado en la historia frente al problema; la discusión sostenida en 1931, y particularmente las posiciones de Gilson y Blondel, que trata de superarlas con una síntesis personal muy interesante.

p. 24). En esta forma, Santo Tomás de Aquino, el más grande pensador cristiano, pudo proclamar la autonomía de la razón, y por consiguiente, de la filosofía que procede de ella: *aún cuando se incline delante del misterio, la razón no abdica* [19], porque reconoce y nos muestra que el misterio, según expresión de Pascal, está más allá de ella, y no contra ella (II p. 24).

Sertillanges, al tratar la situación filosófica del creyente, habla de una *autonomía intrínseca perfecta* de la filosofía [20]. La búsqueda de la verdad por la razón no le está impedida. Pero, eso sí, que se trate de una *autonomía, y no de una separación* con el dogma [21].

III. — Intentio auctoris

En el Prólogo a la obra, Chevalier nos cuenta cómo fué conducido a ensayar una *reconstrucción interior* del pensamiento *íntimo* de los grandes maestros (I, p. 5). Fué un buscar en sí *la intención profunda* que constituyó en el escritor el móvil oculto de su pensamiento y de sus actos, a fin de poder lograr una *idea interior* (I, p. 5). Es el mismo proceso que da cauce a su libro sobre Bergson, concebido de acuerdo a estas palabras de la Introducción: "Yo procuraba *revivir*, por una especie de meditación *interior*, este pensamiento" de Bergson [22]. El resultado es *un Bergson mío* y una presentación de *mi Bergson* [23]. Y, en otra parte, siguiendo con la misma idea que se desarrolla: "Es esta *imagen interior* de Bergson, es *mi imagen interior* de Bergson que yo propongo aquí; y se comprende por lo tanto en qué sentido puedo decir que ella es *mía*, afirmando al mismo tiempo, o esperando, que ella no sea inexacta, es decir que no altere ni desnaturalice el objeto que representa" [24].

Chevalier, en la *Histoire de la Pensée* procura encontrar la idea interior; la síntesis personal. Por eso, en su larga exposición de los sistemas, no encontramos, nos lo advierte él mismo, una obra de erudición (I, p. 5); pero sí, una sorprendente visión de conjunto (I, p. 6) que no se funda en concepciones a priori sino sobre los datos históricos, sobre los hechos singulares y contingentes (I, p. 10).

Y por cuanto procura ir a la *intención* del pensador que analiza, Chevalier deja de lado las especulaciones curiosas y vanas de los filósofos sobre hechos que ignoran o que no conocen perfectamente (I, p. 19). Sólo va al filósofo para comprenderlo y tomar de él su aporte específico a la *filosofía perenne*. Desde estas diagonales, las obras de los filósofos pueden llegar a ser consideradas como documentos del pensar humano. Para tomar un ejemplo, entre

19 I. QUILES, *Filosofía y Cristianismo hoy*. Estudios (Buenos Aires) (1950), págs. 117-122, sostiene que las "limitaciones reales del pensador cristiano no afectan a una auténtica actitud filosófica" (pág. 118).

20 SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophies*. Paris, deuxième édition, I, pág. 31.

21 SERTILLANGES, *op. cit.*, págs. 28, 33.

22 J. CHEVALIER, *Bergson*. Paris, 1926, pág. I.

23 J. CHEVALIER, *op. cit.*, pág. III.

24 J. CHEVALIER, *op. cit.*, pág. IV.

muchos, recordamos cómo Chevalier nos presenta las Confesiones como uno de los más bellos testimonios del *pensamiento humano* en búsqueda de la verdad (II, p. 81).

La *filosofía perenne* es la gran síntesis que se forma con el esfuerzo conjunto de la humanidad pensante. A este propósito, Zamboni explicaba que se da una *naturaleza humana perenne* en su fondo formal, y que por eso la filosofía que desarrolla puede ser llamada, con derecho, *la filosofía perenne de la humanidad* [25]. Es la misma terminología de Chevalier. La razón sólo se descubre después de incesantes meditaciones sobre la historia del pensamiento. El resultado último consistirá en que, a pesar de que puedan variar las fórmulas y las mentalidades, siempre encontraremos en los hombres un pensamiento que permanece funcionalmente *uno e idéntico* (I, p. 20), puesto que en todos, primitivos y civilizados, la razón está regida por los *mismos* principios que constituyen la racionalidad de las cosas.

Investigando esa tradición del pensamiento humano, la historia de la filosofía nos ayuda a comprender las corrientes que condicionan nuestros comportamientos e ideas; nuestra manera de abordar los problemas y de resolverlos; nuestra razón de vivir y morir (I, p. 23).

Si nosotros estamos condicionados por la tradición del pensamiento humano, también lo están, y por los mismos motivos, los grandes filósofos y sistemas de pensamiento. Así, por ejemplo, el genio de San Agustín *no es un genio solitario* (II, p. 74), por cuanto está influenciado por su tiempo y sus pensadores. San Agustín, nos dice Chevalier, conoció todas las doctrinas y herejías de la época. Recibió influencias del Africa cristiana, de Tertuliano, de Lactancio que le muestra la armonía entre la sabiduría antigua y la cristiana (II, p. 79), de San Jerónimo y San Ambrosio su maestro. Cimentando la doctrina se encuentran los aportes de Platón (II, p. 92) y de los neoplatónicos. La obra de San Agustín, a la vez que está condicionada por la historia del pensamiento, es ella misma una aportación original. Porque, según Chevalier, San Agustín es el que lanza una cantidad de ideas fecundas y nuevas, que han de servir de alimento indefinido al pensamiento humano (II, p. 115).

Antes de estudiar la doctrina tomista, y las otras doctrinas que la acompañan, y a fin de comprenderla exactamente, se ve también en la necesidad de situarla en su tiempo, y de reconstruir, aunque más no sea brevemente, las condiciones en las cuales aparece, lo cual le permitirá definir los caracteres del siglo XIII en su conjunto (II, p. 289).

En otra parte, al hablar de los inmediatos antecesores de Santo Tomás, los califica de *obreros,* en su rango, de la *gran obra colectiva de la edificación del saber,* los *anillos de una larga cadena* (II, p. 299); queriendo manifestar con esto que los pensadores van condicionando los problemas y reflexiones de los siguientes.

[25] ZAMBONI, *Filosofia medioevale, filosofia moderna e filosofia perenne*; en *Filosofia e Cristianesimo.* Atti del II Convegno italiano di Studi Filosofici Cristiani, Milán, 1947, pág. 335.

El esfuerzo de comprensión de Chevalier, para ser verdadero, tenía que bajar a descubrir las épocas. Chevalier acepta, con Carlyle, la primacía e irreductibilidad del genio personal; pero también cree, con Chenu, "que la persona es, en la misma medida de su genio, solidaria de la comunidad, de las comunidades humanas en las cuales ella se encuentra" [26].

La comprensión en Chevalier, no solamente busca captar la época y las circunstancias que puedan influir en el pensador, sino también, y en grado eminente, sentir una *simpatía con el otro,* desterrando la actitud falsa del positivista, que es de crítica y de duda cartesiana [27]. La verdadera comprensión es inseparable de la amistad: ella *es simpatía,* dice Bergson; y este pensamiento, confiesa Chevalier, dice muy bien lo que experimenta al escribir sobre su maestro [28].

Tal comprensión por simpatía le permite *reconstruir interiormente el pensamiento íntimo* del autor que estudia (I, p. 5).

"Entrar en el pensamiento de otro, nos dirá Chenu, no es una muelle condescendencia, sino una obra positiva de inteligencia". Es, ante todo, captar la *intentio auctoris* [29].

Al igual que el comentador medieval, y, eminentemente, al igual que Santo Tomás, Chevalier no sólo busca ser fiel al texto, sino también a la *intentio auctoris.* De ahí que se pueda decir aquello que pensaba Cayetano de Santo Tomás comentador: "Pluries glossat (S. Thomas) Aristotelem *ut Philosophum, non ut Aristotelem;* et hoc *in favorem veritatis*" [30].

El gran edificio de la *filosofía perenne* se va construyendo a fuerza de comprender la *intentio auctoris* en cada caso.

Ya se habrá notado, a lo largo de la exposición, cómo en la obra de Chevalier se encuentra una profunda inquietud filosófica por buscar la verdad. Su *Histoire de la Pensée* no es más que un medio de búsqueda, conformándose enteramente en esto a la mente de Santo Tomás: "el estudio de la (historia de la) filosofía no está destinado a hacernos conocer lo que los hombres han pensado, sino lo que es realmente la verdad" [31].

En consecuencia, la *Historia* de Chevalier no es una historia de las filosofías, sino *de la filosofía.*

IV. — Chevalier y el pensamiento moderno

Chevalier promete concluir la *Histoire de la Pensée* con la publicación de un tercer tomo sobre el pensamiento moderno.

Conocemos, por anticipado, cómo enjuicia el pensamiento moderno.

[26] CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin.* Paris, 1950, pág. 6.
[27] MARROU, *De la connaisance historique,* Paris, 1954, págs. 97-98.
[28] J. CHEVALIER, *Bergson,* Paris, 1926, pág. VI.
[29] CHENU, *op. cit.,* pág. 165.
[30] CHENU, *op. cit.,* pág. 177.
[31] CHENU, *op. cit.,* pág. 130.

Para Chevalier, el pensamiento griego es el primer gran aporte a la *filosofía perenne*. Pero ésta, en cuya formación han trabajado *todos* los grandes pensadores, consiste esencialmente en una elaboración del pensamiento griego por el cristianismo. La importancia histórica preponderante del pensamiento cristiano permite vislumbrar las características del pensamiento moderno, *nacido de una dislocación de la síntesis escolástica,* y que, de Descartes, de Pascal, de Leibniz a los metafísicos de nuestra época, *realiza esfuerzos considerables por encontrar la unidad perdida, a la vez que se continúa enriqueciendo el patrimonio humano con métodos y adquisiciones nuevas e incluso con la misma experiencia del error* (I, p. 11).

Puede ser que con valores *extranjeros* (II, p. 272), como lo fueron los pensamientos árabes y judíos en la Edad Media, se siga construyendo la poderosa síntesis de la *filosofía perenne* en nuestros tiempos. No importa; más aún es necesario. Es que ningún pensamiento, por más rico que sea, puede bastarse a sí mismo, ni alimentarse indefinidamente de su propia substancia. En este sentido también Erasmo, Rabelais y Montaigne pueden aportar su colaboración a la ortodoxia. Todo nos hace suponer que los modernos serán tratados por Chevalier con el mismo criterio.

Con todo, quisiéramos expresar cierto temor respecto de la actitud que Chevalier pueda tomar para con una parte importante del pensamiento moderno. En este momento recordamos el Prólogo a su libro *Descartes,* donde dice textualmente que Descartes y Pascal pueden ser considerados como el Aristóteles y el Platón de los tiempos modernos [32]. Pero también tenemos presentes esas otras páginas, nacidas del entusiasmo excesivamente patriótico de la primera post-guerra, allá en 1921, donde dice: nosotros debemos oponer un dique a la barbarie, venida del Este, que amenaza sumergir la civilización occidental y cristiana. Por consiguiente, para vencer a los alemanes en el dominio del pensamiento, como los hemos vencido en los campos de batalla (!) ... necesitamos renovar nuestra tradición nacional, y adoptar como maestros a nuestros pensadores franceses [33].

En el Prólogo a su *Pascal,* Chevalier nos dice que le criticaron esta actitud. Pero él no atiende a las críticas, y mantiene su postura: "ciertamente, puedo declararlo sin vergüenza, yo creo en la justicia de la causa francesa" [34]

Es cierto que, años después, cuando escribe un estudio sobre *Bergson,* en 1926, su patriotismo es más sereno y prudente. Con todo, el conjunto de sus tres libros, Descartes, Pascal y Bergson, cobijados bajo el título de *los Maestros del Pensamiento Francés,* muestra tal adhesión al pensamiento francés y tanta devoción a sus maestros, que nos preguntamos si Chevalier será capaz de darnos una objetiva valoración sobre el pensamiento alemán en particular.

La *Histoire de la Pensée,* tal como la inició Chevalier, requiere un tercer volumen. Pero este tercer volumen es necesario que armonice con los dos ante-

[32] J. CHEVALIER, *Descartes,* Paris, pág. V.
[33] J. CHEVALIER, *Descartes,* Paris, pág. 2.
[34] J. CHEVALIER, *Pascal,* Paris, 1923, pág. IV.

riores. Es necesario que Chevalier, para que su obra sea coherente y consecuente, investigue la forma cómo todo el pensamiento moderno, que no es solamente francés, va enriqueciendo la *filosofía perenne*. Si Chevalier llega a darnos, con esta inspiración, una síntesis a la altura de las anteriores, creemos que su obra será clásica entre las historias de la filosofía.

Con ese amor a la verdad, y a buscar la verdad donde se encuentre, tan propio de Chevalier, como tuvimos ocasión de reconocerlo en todas sus obras, el autor tiene que ponerse en camino de superar sus dificultades. Esperamos que así lo hará. Le recordamos que su devoción por Descartes, Pascal y Bergson, radica precisamente en esto: en que los considera incesantes buscadores de la verdad que aman. El mismo confiesa: "es la verdad que busco y amo en Bergson, más todavía que al mismo Bergson. Es la verdad que nos enseñó a buscar y amar detrás de su enseñanza, como él mismo la ha buscado y amado" [35].

Siendo fiel a estos principios, y a las lecciones de sus maestros, Chevalier encontrará sin duda la manera de vencer las dificultades de su empresa. Por eso, confiados en sus cualidades de investigador y escritor, esperamos con interés el tercer volumen que coronará su *Histoire de la Pensée*.

[35] J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926, pág. VII.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ANDRE MARC, PAUL RICOEUR, KOSTAS AXELOS, DOMINIQUE DUBARLE, etc., *Aspects de la Dialectique*. Recherches de Philosophie, II (14 x 22,5 cms.; 380 pág.). Desclée, Paris, 1956.

La publicación colectiva de los Institutos Católicos de Filosofía en Francia, continuación de la *Revue de Philosophie*, ha llegado a su segundo número. En él, la elección del tema, la *dialéctica*, es acertada, por las resonancias que actualmence despierta en el ambiente filosófico. Y la distribución de la materia es también acertada: la primera parte está dedicada a temas *histórico-especulativos*; y la segunda, más *de actualidad*, al comentario de algunas obra de último momento. Entre los autores del pasado, que son estudiados a propósito de la dialéctica, figuran *Heráclito, Platón, Plotino, Dionisio y Agustín, Hegel y Marx, Hamelín*. Y de los autores de actualidad, son comentados Merleau-Ponty, Pirain y Fessard. Y, finalmente, de las orientaciones filosóficas fundamentales, han sido expresamente estudiadas la *filosofía cristiana* (en el campo de la ontología, y respecto de Hamelín), la *escolástica* (en su espíritu), la *existencialista* (de Heidegger), y la *fenomenológica*.

* * * *

Abre el conjunto de trabajos, un artículo de Marc, titulado *Método y Dialéctica* (pp. 9-99). Diríamos que es la exposición de un aspecto de la dialéctica, el personal: porque es la exposición del método de reflexión dialéctico que él mismo ha usado en su trilogía: *Psychologie Réflexive* (1949), *Dialectique de l'Affirmation* (1952) y *Dialectique de l'Agir* (1954). Exposición clara del propio pensamiento, que a veces manifiesta alguna animosidad contra los críticos que no fueron capaces de entenderla: en beneficio de ellos, nos resume brevemente el proceso de la dialéctica de esas tres obras, para luego detenerse en el análisis de sus características más personales.

El proceso dialéctico, en la línea del *obrar*, parte del obrar humano *intelectual*, para terminar en el obrar humano *libre*. Y en la línea del *ser*, parte del ser *humano*, para llegar al ser *trascendental*; y, partiendo nuevamente de éste, desciende a los *seres* que existen: el contingente (múltiple), y el necesario (único e infinito). Esta última parte del proceso es ascendente, pues va del contingente al necesario, y de lo imperfecto a lo perfecto, y del finito, evitando

el falso infinito que es el indefinido, al verdadero infinito que es Dios. Los dos polos del proceso total son, el espíritu *humano*, y el ser *trascendental*: tal es la intuición fundamental de Marc (p. 47).

Analizando este proceso dialéctico, Marc señala sus características fundamentales: la *totalidad* (p. 68) y la *circularidad* (p. 84), o la *analogía*, como totalidad circular (p. 86). Los aspectos fundamentales de tal dialéctica son: el *humanismo* espiritual (p. 60), la *oposición* (p. 69), y la *negación* (p. 75).

A lo largo de todo este proceso, Marc confronta *dialéctica y ontología* (p. 65), *dialéctica y lógica* (p. 87), *dialéctica e historia* (p. 88), *dialéctica y existencia* (p. 92), *dialéctica y orden sobrenatural* (p. 96).

El interés de este estudio de Marc radica, por de pronto, en el hecho, expresamente declarado por su autor, de ser el complemento obligado de la trilogía de sus obras; y en ser la respuesta, casi siempre implícita, a las críticas que tal trilogía suscitó en algunos autores.

El estilo del estudio es, como en sus otras obras, el de una conversación con el lector: estilo que tal vez sea el responsable de que Marc le resulte a algunos (cfr. Revue de l'Université d'Ottawa, 27 (1957), pp. 207*-208*) poco preciso, y hasta superficial. Marc no es superficial en las ideas; y sabe precisar su pensamiento, como lo demuestra el presente trabajo, y lo hemos podido apreciar en la conversación personal, y en sus notas de clase. Ni es inútil el esfuerzo que hace por presentar el pensamiento tradicional en un lenguaje moderno, usando las expresiones de sus contemporáneos. De modo que se le puede perdonar el que a veces nos resulte un poco abundante en la frase, porque también abundan las ideas y las citas de otros autores de actualidad.

* * * *

El siguiente autor, Ricoeur, profundiza en un aspecto del espíritu humano, ya señalado por Marc en su dialéctica: el ser del hombre, que se caracteriza por su poder de negar, manifiesta la primacía del ser sobre el no-ser. De donde el título escogido para el trabajo: *La Negatividad y la Afirmación originaria* (pp. 101-124).

La reflexión de Ricoeur comienza por el hecho de la *finitud* humana: primero, en la percepción receptiva; y luego, en otros aspectos del hombre concreto (p. 103). Junto con esta finitud, se descubre cierta tendencia a superarla: y esta *superación*, que es el segundo paso de la reflexión, se manifiesta primeramente como una *denegación* (p. 107); y luego, como una *negación de la negación* (p. 110); y, finalmente, como una *afirmación* (p. 114).

Tal reflexión opone, al adversario de la misma (Sartre, en particular), no una mera refutación especulativa, sino una mejor *descripción del hecho de la libertad* de indiferencia. Esta descripción, basada en la distinción que Ricoeur nos hace entre causa (eficaz) y motivo (final), es tradicional a la vez que actual: la libertad de indiferencia implica la *negación* de la causalidad (*físicamente* necesaria) del motivo, y a la vez la *afirmación* de la presencia (*intencional*) de algún motivo. Pero, ¿no es la espontaneidad el modelo, el ideal

de la libertad? (p. 117). No en absoluto: la más extrema de las decisiones humanas, como por ejemplo la conversión, no implica un rompimiento con todo el pasado, sino que asume algo que estaba en el fondo del mismo, y que pasa ahora a primer plano (p. 118).

Hasta aquí la descripción de la decisión libre, cuando es una denegación. Y, ¿cuándo es un proyecto que mira, no tanto al pasado, cuanto al futuro? En este punto, que es uno de los temas mayores del existencialismo extremista, Ricoeur cree ser también necesaria, no una mera refutación (sobre todo de Sartre), sino también una reflexión que lo supere en su propio terreno (p. 118). Y lo consigue mostrando cómo en el caso extremo, el de la revuelta (y oportunamente cita al mismo Camus), nunca existe una absoluta negación, sino siempre alguna afirmación.

Las etapas de la reflexión de Ricoeur han sido, hasta este momento, el habernos mostrado la *posibilidad* de que haya una afirmación en el seno de la denegación; y luego, el mostrarnos el *hecho* escueto de tal afirmación. Le falta solamente dar un paso más, y mostrarnos la *necesidad* de que así sea: en tal caso, el fundamento último de la negación sería la afirmación (p. 120).

Para llegar a dar este paso, el filósofo debe poseer una filosofía del ser que no se vea empobrecida por ninguna negación apriori respecto de la experiencia: tal empobrecimiento del ser justificaría a la negación en sí misma, e impediría que se sintiera la necesidad de fundamentarla en una afirmación. Tal filosofía plena del ser la poseyó el hombre desde un principio, cuando hizo el descubrimiento de que pensar, era pensar el ser; y que pensar el ser, era pensar en un principio y fundamento de todo (p. 121); y que sólo el ser que *puede* ser tal principio y fundamento, es —si no entendemos mal a Ricoeur en este punto tan delicado de su reflexión— el *verdadero* ser.

La última parte del trabajo de Ricoeur (pp. 121-124), es una rápida historia de la filosofía del ser, en la que todos los grandes filósofos (sic) habrían coincidido en el fondo, a pesar de ciertas diferencias en la forma de expresarla (p. 122). Historia de coincidencias fundamentales, que dan lugar a que Ricoeur nos manifieste su propia intuición fundamental (pp. 123-124): una filosofía del ser, que no se abisme en una metafísica de la esencia, ni se limite a una fenomenología de la cosa, es la única capaz de dar razón del acuerdo de la realidad humana con la negación. Ha sido un mérito de las filosofías de la negatividad, el habernos puesto nuevamente sobre el camino del ser, apartándonos del extremismo de la esencia y de la cosa. El formalismo latente, en sus diversas formas, en las filosofías clásicas, se evita bajo la amenaza explícita de la negación; y la experiencia presionante de lo negativo del ser, nos permite volver a conquistar una noción de ser que es más bien *acto* que forma, *afirmación* viviente, poder *de existir y de hacer* existir.

La impresión general que nos ha dejado el estudio de Ricoeur es la de cierta profundidad de pensamiento, que se atisba en el conjunto de sus insinuaciones. No se detiene en ninguna de ellas: va pasando rápidamente, insinuando —como decíamos— más bien que probando, las etapas esenciales de su reflexión. Y la misma mención del pensamiento de otros autores, Sartre,

Presocráticos, Parménides, Kant y Hegel, es también rápida y somera. También aquí diríamos —como dijimos a propósito de Marc— que es cuestión de estilo, que no le resta seriedad al trabajo, aunque facilite, tal vez más de lo estrictamente necesario, la lectura. Es un estilo sugerente el de Ricoeur, que puede dar lugar a ulteriores reflexiones personales, sea de índole histórica, sea especulativa, cuyas pruebas cada uno habrá de buscar en las fuentes.

A nosotros nos satisface la presentación que Ricoeur nos hace del ser, como principio del pensar humano. ¿Satisfará a otros? Tal vez no. En tal caso, atribuiríamos esa insatisfacción del lector, no a la insuficiencia de la experiencia —que nos resulta innegable y fundamental— sino a la insuficiencia de la expresión de la misma. Sería cuestión, no tanto de verdad, sino de aptitud de nuestra expresión —o la de Ricoeur— para comunicar al lector la seguridad que nosotros experimentamos en ella.

Para terminar con Ricoeur, digamos algo al menos del lugar que la dialéctica —tema del conjunto de estudios que comentamos— ocupa en su reflexión.

En primer lugar, diríamos que, siendo la negación —como muy bien nota Marc (p. 75, y passim)— una de las características fundamentales de la dialéctica del espíritu humano, Ricoeur ha acertado al hacer de ella un estudio particular. Pero además, existe una particular conexión entre la ontología de Ricoeur y la dialéctica: como él mismo nos lo dice, breve pero profundamente (p. 122), el ser es originariamente dialéctico, determinante e indeterminado (único y análogo, diría un suareciano; unívoco y análogo, precisaría un escotista); y por su estructura dialéctica, anula la aporía de su origen, y fundamenta la posibilidad de cuestionar todas las demás realidades, con la esperanza de resolverlas, como se ha resuelto la primera de todas ellas, la del ser en cuanto tal.

* * * *

En el siguiente artículo, Axelos retoma expresamente el tema común de la dialéctica, bajo el título un poco enigmático de *El Logos fundador de la Dialéctica* (pp. 125-138). El subtítulo es más sugerente todavía: *Verbo poético y Discurso filosófico* (¿una reminiscencia heideggeriana?). Y las partes del estudio son todavía más impresionistas: *Luz y Tiniebla en el devenir, Lenguaje del ser en devenir de la totalidad, La Voz y las Voces.*

El estudio de Axelos es un comentario de un fragmento de Heráclito (comienzo del primer fragmento); y no sabríamos si admirar más la profundidad del pensamiento del lejano filósofo griego, o el torbellino de ideas que inspira al comentarista de nuestros días.

El estilo de Axelos es el del comentario ajustado al texto, con todos los recursos de la ciencia del lenguaje (p. 137, nota 1); pero el pensamiento del comentarista trasciende el texto materialmente considerado, y busca, en la continua paradoja, una salida, un desahogo a la presión que la realidad ejerce sobre su espíritu, que se busca a sí mismo a través de las obras del espíritu ajeno.

El trabajo de Axelos es pues un modelo de comentario personal al texto de un maestro, cuando el comentario se convierte en una meditación personal.

• • • •

Queremos detenernos un poco más en el estudio siguiente, de Dubarle, que se titula *Dialéctica y Ontología en Platón* (pp. 139-165). El título expresa las dos partes del trabajo, que estudia, no la dialéctica de Platón en sí misma, sino en relación con su ontología. La parte primera del trabajo de Dubarle, no tan personal, se basa en los estudios de otros autores (Goldschmidt, sobre todo); y solamente añade algunos mayores detalles sobre la *dialéctica descendente* de Platón (pp. 140-144), tomando como objetivo inmediato la explicitación del *saber* platónico (p. 145). Aquí comienza la segunda parte del trabajo, más personal, cuando a los ojos del autor se perfila —en el análisis de este saber— una *ontología*, que daría razón de todo el pensamiento platónico (p. 153). ¿Cuál sería esta ontología? Para responder a esta cuestión, Dubarle observa que hay que tener muy en cuenta a Parménides (p. 155), ya que la concepción del ser, que tuvo este antecesor de Platón, lo obligó a él (como obligaría a todos los filósofos siguientes), a darle a ese término, aparentemente tan sencillo, variadas acepciones (p. 159). Y éste sería el fruto ontológico de la dialéctica descendente de Platón.

Llamamos la atención sobre dos observaciones importantes, con las que Dubarle termina su estudio. La primera, que se refiere a la misma *ontología platónica*, señala su deficiencia fundamental, que consistiría en dejar a la inteligencia fuera de la esfera del Ser subsistente (p. 160). La segunda observación, se refiere a la *dialéctica platónica*, en cuanto operación humana constitutiva de la ontología; y nos vamos a detener en ella.

A primera vista, la ontología de Platón sería una refutación certera de Parménides, y tendría que imponerse necesariamente. Pero, precisamente la afirmación fundamental de la misma, la variedad de posibilidades del ser, es algo que está fuera de los presupuestos del adversario; y, por tanto, es una exigencia que no le afecta. En otras palabras, es el mismo adversario quien tiene que decidir si aceptará o no la refutación que le viene de fuera.

Este hecho histórico de los primitivos filósofos, que se irá repitiendo en los demás, plantea una cuestión general: ¿puede el diálogo, que caracteriza a la dialéctica platónica (p. 144), llevar a los filósofos a un acuerdo fundamental? (p. 163). No absolutamente: el discurso conduce al oyente a un punto donde el discurso pierde su fuerza; y la decisión pasa a depender enteramente del mismo oyente, que se siente libre para aceptar o rechazar (p. 164). De modo que la operación constitutiva de la ontología de cada uno, sería *dialéctica*, en el sentido moderno de la misma, inaugurado por Hegel: sería una *decisión libre* que se toma ante diversas posibilidades, principio de la serie de exigencias que, a partir de tal opción, cada uno sentiría que le apremian, sin poder hacer partícipe de las mismas al oyente. En este sentido, la dialéctica platónica del diálogo sería anterior a la dialéctica aristotélica del discurso. Y después de

veinte siglos de rigor lógico, la humanidad manifestaría ya la necesidad que siente de volver a la dialéctica del corazón.

Observación interesante, que se puede vincular a la que antes nosotros mismos hicimos, respecto de la satisfacción o insatisfacción que podría despertar la exposición ontológica de Ricoeur. Volveremos luego sobre ello.

* * * *

Digamos algo respecto de los trabajos que quedan.

Rutten estudia *La Dialéctica y la Procesión en Plotino* (pp. 167-177). Estudio ajustado a los textos, que busca el sentido de la causalidad del Bien, o del Uno; y el carácter de la necesidad de la procesión. La procesión de la segunda hipóstasis es un movimiento dialéctico: el panlogismo plotiniano es una réplica, con sus variantes personales, del panlogismo platónico; y la filosofía de Plotino es un ontologismo.

Pépin inicia una serie de estudios comparativos: el suyo se titula *Universo dionisiano y Universo agustiniano* (pp. 179-224). La parte del Pseudo-Dionisio la estudia valiéndose de los últimos estudios, que han señalado el renacimiento del pensamiento dionisiano en Francia (Roques, de Gandillac). El estudio tiene dos partes, bien analizadas: el *Orden* (existencia y característica del mismo, estructura, utilización divina, e imperativos del orden), y la *dialéctica* (orden y dialéctica, orden y conocimiento de Dios, diversos itinerarios dialécticos, y papel de la Iglesia en la dialéctica). A pesar de las diferencias innegables de las cosmovisiones de ambos autores, Dionisio y Agustín, existiría una semejanza, fruto de la común inspiración neoplatónica, y que explicaría el éxito literario de ambos a la vez en la Edad Media.

Niel ha elegido como tema *Dialéctica hegeliana y Dialéctica marxista* (pp. 225-235). Breve estudio comparativo de dos tentativas que el hombre ha hecho, tratando de abarcar la totalidad de la existencia, y planteando una cuestión que solamente podrá resolver una filosofía y una teología de la historia. Y la solución definitiva es que el hombre se tiene que contentar con el tiempo, dejando a Dios la eternidad.

El último estudio comparativo está a cargo de Sesmat, bajo el título de *Dialéctica hameliana y Filosofía cristiana* (pp. 237-299). Quisiéramos poder detenernos en este estudio, cuyo subtítulo indica un tema que nos interesa mucho, el de la perfectibilidad de la ontología clásica; y cuyo autor ya nos ha interesado en un estudio similar (Recherches de Philosophie, I, 1955, pp. 153-190), sobre la perfectibilidad de la lógica clásica. La inspiración la ha encontrado el autor en Hamelin, de cuya filosofía ha dado muestras de ser un buen conocedor. Y el coraje para tal empresa de renovación lo ha hallado en su formación tomista (espíritu de Santo Tomás, y tesis fundamentales de su sistema); y en la necesidad, que los intelectuales de hoy sienten como nunca, de una filosofía cristiana renovada, positiva, sólidamente basada en el saber científico, y en la dialéctica; pero en una dialéctica (la de Hamelin) más clara, precisa y completa, abiertamente espiritualista, y cuya corona es la idea misma de Dios.

Tema interesante el de Sesmat; y enteramente en la línea de la filosofía tomista, que tiene un fuerte dinamismo interno que la impele, por su esencia, al progreso en la posesión y, sobre todo —por lo que pronto diremos— en la *expresión* de la verdad. En el caso de Sesmat, este tomismo dinámico ha encontrado, en Hamelin y su dialéctica, un incentivo actual. Por eso creemos que su esfuerzo, complementario del de otros tomistas que han buscado su inspiración renovadora en otros tipos de *expresiones* dialécticas, no es de despreciar.

* * * *

La segunda parte de la publicación, titulada *Notas y Comentarios,* contiene rápidos comentarios de ciertas *actitudes y obras* filosóficas de actualidad. Las actitudes son: la que se podría definir como el *espíritu de la escolástica;* y las que se muestran en la acogida que, en el ambiente intelectual actual, encuentran tanto *Duns Scoto* como *San Agustín.* Las obras comentadas son: *Aventure de la dialectique,* de Merleau-Ponty; *Qu'est-ce que la Philosophie,* de Heidegger, con su repercución en Francia; *Sur la dialectique,* de Parain; y *La dialectique des Exercices,* de Fessard.

* * * *

En el decurso de este juicio, insinuábamos una observación y la repetíamos: la satisfacción o insatisfacción que provoca, *en distintos* individuos, una *misma* presentación de una actitud ontológica *fundamental.* La observación era de Dubarle, en el diálogo entre Platón y Parménides; pero nosotros mismos habíamos hecho parecida observación respecto de dos autores de la colección: Ricoeur, y su afirmación ontológica original; y Sesmat, y su tentativa de perfeccionamiento de la ontología tradicional.

Lo extraordinario del hecho es que, en todos esos casos, se trata de una *opción,* que parece libre, ante una afirmación *fundamental,* y decisiva para el hombre que filosofará a partir de ella. *Cada uno* cree estar en *el punto de partida* de la reflexión; y, a la vez, nota que *otro* ya está partiendo *de otro punto distinto.*

El hecho ha sido observado en todos los congresos internacionales de Filosofía, cuando se ha abordado el tema fundamental de la ontología, o de la lógica, o de las ciencias. Y uno de ellos, el Congreso de Amsterdam, lo trató explícitamente (J. CUASSIMON, *Existence et option métaphysique,* Proceeding of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1949, pp. 396 ss. Cfr. P. FILIASI CÁRCANO, *La Filosofia d'oggi al Congresso di Amsterdam,* Roma, 1950, pp. 80-81, 90, 135-137).

Este hecho de la *opción* fundamental no debilita, a nuestro juicio, la solidez de la misma, que, por ser fundamental, debe ser única para todos. La debilidad no está en el *objeto* de la opción, el ser en cuanto tal, único y último objeto de nuestro filosofar común; pero, tampoco estaría bien, a nuestro juicio, si dijéramos que la debilidad de la opción está en el *sujeto* de la reflexión, porque éste se siente perfectamente seguro y, lo repetimos, no puede engañarse en algo que es fundamental. La debilidad es, para decirlo de alguna manera,

inter-subjetiva; y se halla, no en la opción personal, sino en la expresión *comunicativa* de la misma.

El *hecho* ontológico fundamental es innegable; pero la *expresión* que se emplea para comunicarlo, puede ser discutible. De modo que el *diálogo*, que es el gran instrumento del progreso, porque permite la comunicación entre los hombres (y es lo que explica el auge actual de los congresos y reuniones internacionales), se manifiesta también como un arma peligrosa. No se debe perder la *confianza fundamental* en el diálogo, porque se lo sabe respaldado por la experiencia fundamental. Pero hay que usar del diálogo —o sea, de la propia expresión— con humildad, con *mucha humildad*.

El diálogo se establece a partir de *una verdad en común*, en la que se tratan de apoyar ambos interlocutores, para *comunicarse nuevas* verdades. La primera etapa de esta comunicación es, de ordinario, silogística: no en la forma externa, de premisas y conclusión; sino en el contenido esencial, que es el término medio, o sea, ese aspecto de la verdad común que se relaciona —a juicio de uno de los interlocutores— con una nueva verdad. El silogismo —o sea, el uso de términos medios— cesa cuando ya no se trata de pasar de una verdad a otra, sino de *insistir en una verdad;* y el diálogo se halla entonces en la segunda etapa. Si en la primera etapa era necesario saber discurrir, en esta segunda etapa hay que saber insistir, para no alejar al oyente la verdad, que todavía está oculta —para él— detrás de mi expresión. Porque no es *mi expresión* quien debe triunfar, sino *la verdad* de la misma.

Volviendo a una idea del comienzo de nuestras reflexiones, sobre la opción ante el ser, no es el ser quien carece de fuerza ante el pensar de mi oyente, sino que su debilidad se debe a mi mediación.

Mi *verbo* es la mediación, necesaria pero defectuosa, del *Logos*.

* * * *

Recherches de Philosophie, obra escrita en conjunto, equivale a un *Congreso de Filosofía* en miniatura: todos los trabajos, centrados en el tema de la dialéctica, y elaborados independientemente los unos de los otros, pueden ser leídos de modo que el lector se imagine *un diálogo amable* entre los autores. En el conjunto, existe una línea común de pensamiento, la de la filosofía perenne; y una preocupación, también común, de mantener al día esta filosofía.

El *estilo* de la publicación es serio: los autores, modernos y antiguos, son estudiados *en sus textos*; y la especulación, que sobre ellos se hace, es *personal*.

Unicamente hemos echado de menos un *índice temático*, que hubiera facilitado la consulta de los temas comunes, y la rápida captación de los aspectos peculiares de cada autor. Y tal vez hubiera sido bueno un *índice de textos* clásicos, estudiados con más detención por alguno de los autores. Estos índices no le harían perder agilidad al conjunto, y lo mejorarían desde el punto de vista de los instrumentos de trabajo.

Esperamos con interés el tomo siguiente, que ya se anuncia, de esta publicación típica de la filosofía perenne.

M. A. Fiorito, S. I.

SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l' âme en elle-même.* (14,5 x 21 cms.; 355 págs.). Libraire Mariale et Franciscaine, Blois, 1956.

Esta nueva edición francesa del *Itinerarium mentis,* que se conoce también bajo el título *de Triplici via,* tiene un objetivo preciso: *actualizar* el pensamiento del Doctor Seráfico y, a la vez, presentarlo con toda *exactitud.*

Diríamos que la publicación tiene tres partes: la central, que es el *texto* de San Buenaventura, y un Comentario contemporáneo del mismo *(Commentariolum in Incendium amoris);* y dos partes complementarias, la una más *especulativa,* escrita por el traductor, y la otra más *práctica,* a cargo de un comentarista moderno. Cada una de estas tres partes tiene su importancia en el conjunto, y su estilo peculiar. El *texto de San Buenaventura* ha sido traducido, no meramente a la letra, sino en estilo moderno; y es un acierto del traductor, que ha facilitado —aún con la presentación tipográfica— la lectura reposada del lector de hoy. La *introducción especulativa,* fija con toda exactitud las tesis capitales del Santo Doctor, y señala las relaciones de las mismas con ciertos problemas filosóficos y teológicos de actualidad, como el de la libertad. Y el *comentario práctico,* que cierra la publicación, y complementa el comentario antiguo, explica con claridad las directivas ascético-místicas del texto bonaventuriano, sobre todo las que se refieren a la oración.

El conjunto de la publicación resulta así equilibrado y completo. Y cumple con los objetivos indicados al comienzo, de actualizar la doctrina del Santo Doctor —al relacionarla con problemas de tanta actualidad como el de la libertad y el de la oración—; y de presentarla con toda exactitud.

Una sola observación se nos ocurre, en contra de la presentación tipográfica: las *notas* al texto, que de ordinario se leen a la vez que el libro, han sido colocadas al final de cada capítulo de la introducción, dificultando bastante su rápida consulta. Y hemos echado de menos un *índice temático,* que hubiera facilitado la rápida consulta de algunos de los temas más importantes, que el texto, la introducción o el comentario tratan, cada uno desde su propio punto de vista, en forma complementaria.

* * * *

En nuestro juicio crítico, vamos a dar algo más de importancia a la que llamábamos *introducción especulativa.* Del texto de San Buenaventura sólo diremos que merece realmente el cuidado que su traductor (e introductor) ha puesto en facilitar su lectura al hombre moderno. Y del comentario práctico, escrito por Louis de Mercin, sólo diremos que nos parece muy oportuno: como él mismo observa (pp. 206-207), el texto del Doctor Seráfico, escrito directamente para religiosos, tiene también gran valor para los laicos de nuestro tiempo, inquietos —y con razón, dadas sus grandes responsabilidades en la Iglesia actual— por encontrar una espiritualidad de acción, que no sea una *herejía* de la misma, ni un *quietismo,* sino una *vida* orientada hacia Dios, hacia sí, y hacia el otro.

Vengamos ya a la introducción especulativa. Ha sido escrita por el traductor, Jean de Dieu de Champsecret, cuya personalidad es bien conocida en el ambiente bonaventuriano. La actual traducción es una de tantas que él mismo ha publicado (Cfr. Collectanea Franciscana, 2 (1957), p. 215): quiere decir que no es un novato en el tema. Y tiene otros estudios sobre San Buenaventura (su lista puede verse en pp. 26-27), a partir de 1929, hasta el día de hoy: quiere decir que no improvisa.

Su introducción comienza por una *breve vida* del Santo Doctor (pp. 10-14), a la que sigue un *esbozo de la personalidad* del mismo, definida por tres notas características: espíritu de *síntesis* que busca, en lo real, aquello que hoy se llama la forma o la función de ser; visión *completa* de los hechos, que admiten —en abstracto— definiciones absolutas, pero que además busca —en concreto— las relaciones implicadas por la realidad (pp. 15-19); y, en fin, visión *profunda* del hombre —que es el dato fundamental— cuya raíz es la inclinación hacia la Verdad y el Bien, unida a una indigencia de ambos ideales (pp. 19-20).

Sigue a continuación una rápida enumeración de las *dos tesis fundamentales* del Santo Doctor: la tesis de la *intuición*, como punto de partida del conocer humano, que lo pone en presencia de sí mismo, de Dios, y del mundo, y le abre el camino hacia la abstracción; y la tesis de la *libertad*, como relación ontológica entre la inteligencia y la voluntad, y acto pleno de todo el hombre.

Lo que sigue, es la *introducción especulativa* propiamente dicha, en la que Jean de Dieu se explaya ampliamente, y en la que de continuo se notan los dos objetivos que tiene en vista: *actualizar*, la doctrina bonaventuriana, sobre todo la de la intuición y la de la libertad, con continuas referencias a autores y doctrinas modernas; y la de precisar el *sentido exacto* de la misma doctrina, en oposición a otras interpretaciones de discípulos y adversarios.

Jean de Dieu insiste mucho en la intuición bonaventuriana. Por de pronto, la encuadra dentro de la metafísica del conocimiento (pp. 44-45, 81). Luego, insiste en su carácter intelectual (pp. 70-71). Y la define como una *contuición*, en la que intervienen los siguientes elementos: la *presencia* (p. 79) que no es propiamente la existencia del otro (p. 80); la *iluminación*, que no debe ser entendida como un añadido, sino que es la misma capacidad del espíritu (pp. 72, ss.); y la *ausencia de conceptos* en el momento de la intuición, pero no después de ella (pp. 78 ss., 85). Digamos de paso que Jean de Dieu sigue todavía escribiendo de este tema, que parece apasionarlo desde mucho tiempo atrás, y a propósito del cual a veces no hace sino repetir —con muy pocos cambios en el orden, o en las citas— lo que en otras ocasiones ha escrito (Cfr. Etudes Franciscaines, VIII (1957), pp. 21-32, à suivre). Digamos también, para ser justos, que estas repeticiones se justifican un tanto, por la dificultad del tema, y la variedad de interpretaciones que ha suscitado siempre la mera palabra *intuición*.

Como aspectos complementarios de la intuición bonaventuriana, Jean de Dieu expone la *división de la contemplación* en infusa y adquirida (pp. 95 ss.), la continuidad entre la *ascética y la mística* (p. 49), o sea, la cooperación que siempre existe entre *esfuerzo personal y gracia* de Dios; y, como término de

todas estas especulaciones, una *definición de la contemplación*, que no pretende tener en cuenta todas sus posibilidades concretas, sino únicamente reflejar sus tipos ordinarios (pp. 100-101).

* * * *

La rápida enumeración de los temas de la introducción de Jean de Dieu, permiten adivinar la riqueza doctrinal de este estudio, y la importancia que todavía puede tener la doctrina de San Buenaventura. Por nuestra parte, quisiéramos ahora recordar un texto de Santo Tomás, que tiene más de una semejanza doctrinal con los textos paralelos del Doctor Seráfico. Nos referimos a *In I Sent., d. 3, q. 4, a. 5, c.* donde el Angélico define un *intuitus* que "nihil aliud est quam *praesentia* intelligilis ad intellectum *quocumque modo...*"; y donde luego trata de explicar —más por negaciones que por afirmaciones— en qué podría consistir esta presencia. (Cfr. Jean de Dieu, pp. 79-80).

Y, a propósito de la contemplación bonaventuriana, quisiéramos recordar otro texto de Santo Tomás, semejante a ciertas frases de Jean de Dieu. Nos referimos a *In II Sent., d. 23, q. 2, a. 1, c.*, donde el Angélico explica la contemplación —sobrenatural para el hombre, y natural para el ángel— como una visión de Dios *en los efectos interiores* que El causa en el alma (cfr. Jean de Dieu, pp. 78-79).

Además de estas reminiscencias tomistas, la lectura de la introducción de Jean de Dieu nos ha despertado otras reminiscencias más actuales. Por ejemplo, cuando habla de una cierta *pulsión* o proceso en espiral (pp. 46-47), que caracterizaría la vida espiritual en la concepción bonaventuriana, y que a nosotros nos recuerda la moderna interpretación que Fessard ha hecho de los Ejercicios Espirtuales de San Ignacio (Cfr. *La dialectique des Exercices spirituels*, Aubier, 1956, donde trata de la *circularidad*. Véase el comentario que hacemos, en esta misma entrega, al libro de Fessard).

Y la distinción que Jean de Dieu hace entre la *jerarquía* (pp. 38-44) y los *medics* (p. 53: lectura, meditación, oración y contemplación), como esencial al método espiritual de San Buenaventura en su *Itinerario del alma en si misma*, nos recuerda la distinción, que los intérpretes de los Ejercicios hacen, dentro de ellos, entre los *temas* de oración (misterios), y los *modos* de orar del método ignaciano.

Estas reminiscencias no nacen de un exagerado concordismo, sino del deseo de contribuir, cuando se trata del conocimiento de los grandes clásicos de la espiritualidad, al mayor conocimiento de todos ellos, también de aquellos respecto de los cuales no somos especialistas. Debemos confesar que el primer contacto con San Buenaventura, que acabamos de tener mediante la publicación que juzgamos, nos ha producido una grata impresión: existe cierto *ritmo espiritual* en el escrito del Doctor Seráfico (marcado por la división en tres, que repite de continuo, y que toma de la Trinidad) que penetra insensiblemente el espíritu del lector, poniéndolo en paz con Dios, consigo mismo, y con los demás.

El comentario práctico de Louis Mercin —del cual, por razones de espacio,

no nos podemos ocupar largamente— contribuye acertadamente a la inteligencia de la *dirección espiritual*, propia de Buenaventura: examen de conciencia, meditación, contemplación, son muy bien comentados por Mercin.

Por eso decíamos al principio que el conjunto de la publicación, texto bonaventuriano, introducción especulativa, y comentario práctico, nos habían causado una buena impresión de equilibrio, utilidad y profundidad.

Esperamos con interés las siguientes traducciones de las otras obras de San Buenaventura.

M. A. Fiorito, S. I.

JOSEPH OWENS, *St. Thomas and the Future of Metaphisics*, The Aquinas Lecture, 1957, Marquette University Press, Milawaukee, 1957.

El "Aristotelian Society" nos presenta este año la conferencia del P. Joseph Owens sobre *St. Tomás y el porvenir de la metafísica*. En primer lugar el autor se plantea el interrogante acerca de si S. Tomás escribió la última palabra sobre metafísica, o si queda un camino abierto al progreso. Contra la posición de Alberto Magno, el autor afirma que la metafísica tomista *puede ser* desarrollada y perfeccionada ulteriormente, lo cual se hace posible sobre todo por el resurgimiento actual de la metafísica. Enseguida trata de *definir* y *ubicar* la metafísica dentro del orden de las ciencias humanas; y luego muestra su necesidad, como criterio ordenador y unificador de las ciencias en el mundo moderno.

S. Tomás aportó la noción de la metafísica como una *ciencia total* cuyo fin es el conocimiento de Dios y de las substancias espirituales; y que pretende ser universal, al penetrar todos los órdenes de la verdad humana. Pero las distintas épocas han estudiado esta misma doctrina en sus diversos aspectos. El siglo pasado abordó los problemas del tomismo desde el punto de vista de la teoría del acto y de la potencia; a principios del siglo se acentuó el estudio de la analogía proporcional; y hoy en día se insiste sobre el *aspecto existencial* de la doctrina. Es decir, se profundiza la relación entre *ser* y *existir* y, sobre todo, se estudia el *juicio existencial*. El enfoque desde el punto de vista del acto existencial, según el autor, da a la doctrina metafísica de S. Tomás los medios necesarios para ser una ciencia totalizante.

Pero todavía queda por realizarse lo que el autor llama un trabajo *purgativo*, es decir, una revisión de interpretaciones inspiradas en doctrinas falseadas a la luz del tomismo; y, finalmente un trabajo *iluminativo* de proyección de las doctrinas del Angélico hacia los problemas de Dios y del alma, para establecer de esa manera una sólida tradición metafísica.

La conferencia está seriamente documentada: una tercera parte del texto la ocupan las notas. Y el estilo es agradable, y facilita la lectura.

M. Petty, S. I.

MARTIN HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens.* (12 x 21,5 cms.; 27 págs.). Gunther Neske, Pfullingen. 1954.

Relativamente poca difusión han alcanzado estas páginas poético-metafísicas de Heidegger, redactadas en 1947, e impresas siete años después, en 1954. Y sin embargo revelan un aspecto interesante de la actitud filosófica del autor de *Sein und Zeit,* que tal vez podría calificarse de cierta desconfianza fundamental en el pensar filosófico, que acaba por refugiarse en el pensar poético.

El texto es muy breve, 27 páginas, con algunos aforismos en las impares, y una imagen poética en las pares. Dos pequeñas estrofas abren y cierran el cuerpo de la obra.

El título nos indica la dirección del autor. Pero la descripción de la experiencia del pensar, ya de suyo hermética, se halla aquí doblemente escondida bajo el lenguaje poético. De ahí que sea con frecuencia difícil precisar el verdadero pensamiento de Heidegger. El será el único que puede comentar con seguridad sus propias expresiones metafísico-poéticas.

He aquí la estrofa que sirve de introducción:

(Camino y balanza
Senda y mito
se encuentran en un mismo andar.
Camina y lleva
la falta y la pregunta
a lo largo de tu sendero)

Weg und Waage
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.
Gehe und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang.

Sigamos ahora algunos de sus principales aspectos.

Se abre, después de las dos estrofas que acabamos de citar, con una idea o imagen poética del apuntar del alba, que puede ser una expresión de la experiencia del pensar, siempre envuelto en la penumbra: "Cuando la temprana luz de la mañana crece silenciosamente sobre los montes..."

Heidegger subraya la dificultad del pensamiento para alcanzar el ser (pp. 6-7):

"El obscurecimiento del mundo nunca alcanza la luz del ser".

"Nosotros llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser. Cuya incoada poesía es el hombre".

"Caminar hacia una estrella, sólo eso".

"El pensar es la contracción a un pensamiento, el cual desde tiempo permanece fijo como una estrella en el cielo del mundo".

Hemos traducido, completo, uno de los miembros o estrofas, por así decirlo, para que los lectores puedan apreciar la modalidad de esta obra. De inmediato aparece que resalta la dificultad del pensamiento para alcanzar la luz del ser, porque se halla en el obscurecimiento del mundo. De aquí se puede explicar la segunda idea: "Nosotros —los hombres— llegamos demasiado tarde para alcanzar el rango de los dioses" (sean dioses auténticos o mitológicos, en los que el filósofo ya no cree), "pero demasiado pronto para el ser". Es decir, que todavía es demasiado temprano para que la inteligencia humana pueda alcanzar el ser. El hombre, pues, no es más que una "incoada poesía del ser" *(angefangenes Gedicht)*.

Por lo mismo, lo único que al hombre le resta será "caminar hacia una estrella y sólo eso", sin alcanzarla nunca. Y este "caminar" es el pensar como "contracción a un pensamiento" que, como dice el metafísico poeta, "permanece, desde tiempo, fijo como una estrella en el cielo del mundo".

Así podríamos seguir comentando, o adivinando el pensamiento de Heidegger. En sus imágenes poéticas nos hablará de "la rueda del molino de viento, frente a la ventana de la choza, que canta o gira impulsada por la tormenta... y que revelará el "coraje del pensar" (Einschränkung auf einen Gedanken), que "procede de la exigencia del ser" (p. 9). Nos hablará también Heidegger del "cielo lluvioso, cuando se rasga repentinamente, y un rayo de sol se desliza sobre lo oscuro del prado..." (p. 11) indicándonos que el pensamiento viene a nosotros como un rayo de luz, inesperadamente: "nosotros nunca vamos a los pensamientos. Ellos vienen a nosotros" (p. 11).

Otra lección la saca de los "narcisos, cuando antes del verano, aislados, florecen ocultos en la pradera", como un comentario de que el ser brilla en lo sencillo ("el brillo de lo sencillo") (p. 13).

Algo más preciso resulta el autor cuando nos pone en guardia sobre "el peligro" que amenaza siempre al pensamiento, como "cuando el viento, moviéndose velozmente, murmura en el alero de la choza, y el tiempo parece que va a descomponerse" (p. 14).

Aquí, previene Heidegger que "tres peligros amenazan al pensar":

"El bueno, y por esto saludable (die gute und darum heilsame Gefahr), es el de la proximidad del poeta cantor".

"El peligro siniestro, y por esto el más severo, (die böse und darum schärfste Gefahr), es el pensar mismo. El debe pensar contra sí mismo, lo que es posible sólo rara vez".

El peligro desdichado, y por esto enmarañado (die schlechte und darum wirre Gefahr), es el filosofar" (p. 15).

Puede entreverse, en esta distinción, la ubicación del pensar como poesía, del pensar como filosofía, y del pensar puro. Pero todos ellos significan un peligro. Sin embargo, nótese que la poesía es el "buen peligro" y el "más saludable": una indicación de las preferencias de Heidegger por el pensamiento poético.

La esencial naturaleza de mito en el pensamiento, la subraya Heidegger en

la página 21: "El mito del pensamiento sería satisfecho sólo a través de su esencia, que sería incapaz de decir aquello que tiene que quedar no dicho".

La confesión de esta incapacidad esencial al pensamiento es, precisamente, lo que lo llevaría ante las cosas: "tal incapacidad llevaría el pensamiento ante las cosas".

"Nunca es lo hablado y en ningún lenguaje lo dicho" (p. 21).

Expresiones que parecen señalar la inadecuación esencial entre el pensamiento, el lenguaje y el ser. Inadecuación, que se confirma con las últimas expresiones en las cuales, después de habernos recordado la imagen de la "luz del crepúsculo cuando en alguna parte, incidiendo sobre el bosque, dora los troncos de los árboles" (p. 24), señala la proximidad entre el cantar y el pensar que son los troncos vecinos del poeta. Pero, recuerda que ellos son los que "crecen del ser y alcanzan su verdad", con una relación parecida a la que Hölderling describe de los troncos del bosque:

"Los troncos del bosque vecinos entre sí, mientras están en pie,
permanecen desconocidos unos de otros" (p. 25).
Und unbekannt einander bleiben sich,
Solange sie stehen, die nachbarlichen Stämme" (p. 25).

Los últimos versos subrayan el carácter cifrado del pensamiento heideggeriano:

"Los bosques acampan
Los arroyos caen en cascadas
Las rocas permanecen
La lluvia corre
Los prados esperan
Los pozos manan agua
Los vientos habitan
La bendición medita".

A lo largo de sus reflexiones, Heidegger acentúa el carácter fundamentalmente poético del pensamiento. Este carácter está todavía escondido (verhüllt) y como envuelto en una cáscara. Pero, cuando se revela, aparece "la utopía de una razón semipoética" (p. 23).

Sin duda que Heidegger apunta con ello un carácter esencial del pensar humano: su limitación frente al ser, su inadecuabilidad para expresar todo lo que el ser en cuanto ser es en sí mismo. He ahí los recursos poéticos, para llegar a un mayor acercamiento al ser, dando, por así decirlo, un rodeo, el del poeta cantor.

Sería, sin embargo, ambiguo caracterizar el pensamiento por la poesía y la inadecuabilidad al ser, olvidando el conocimiento real, aunque imperfecto que del ser logramos con nuestro pensar; y la savia directa del ser que nutre y penetra el pensar mismo, y que puede revelarse en la reflexión filosófica. Precisamente esta *participación* óntica e intencional del ser por la razón humana limitada, es lo que posibilita la captación, aunque imperfecta, de lo *real*.

I. Quiles, S.I.

ROMEO CRIPPA, *Il Realismo Integrale di M. Blondel.* (14 x 21 cms.; 202 págs.). Fratelli Bocca, Milano. 1954.

El autor ofrece en esta obra un interesante estudio sobre la filosofía de Blondel, su significado y su trascendencia. Se trata de un examen de los temas básicos, bien elegidos y analizados a fondo. La obra se desarrolla en 7 capítulos, que, en marcha progresiva, tratan los siguientes temas: Novedad y continuidad de la posición blondeliana; el dinamismo de la acción; el realismo metafísico; la génesis real del pensamiento; la esencia únicamente cristiana de la filosofía; el vínculo substancial del ser, y la originalidad de Blondel.

Ante todo, sitúa el autor en su origen histórico el pensamiento blondeliano, mostrando a la vez su dependencia del maestro Ollé-Laprune y su originalidad en cuanto supera y prolonga hasta las últimas exigencias el espiritualismo de éste.

Blondel pasa a un espiritualismo iluminado por una experiencia fundamental, y por ello, enriquecido con un mayor contenido metafísico e integral, hasta el punto de que penetra incluso en la supranatura, en el sobrenatural. Esta "integralidad" buscada conscientemente por Blondel es la que inspira sin duda, el título de la obra.

Consideramos básico el capítulo segundo, que propone el tema fundamental de todo el edificio blondeliano: el dinamismo de la acción. Es curioso que Blondel, el filósofo de la acción, se haya inspirado en los grandes maestros de la antigüedad, quienes consideraron lo real, más bajo el aspecto de eternidad que de actualidad (p. 23). Sin embargo, este filósofo que se presenta separado de una inmediata surgente histórica, ya que él confiesa que la lectura de San Bernardo y el uso del Nuevo Testamento, y particularmente de San Pablo, lo habían ayudado desde un principio a instalarse en su mundo intelectual, se arraiga de inmediato en una filosofía de la acción, y por lo tanto, del dinamismo, del devenir y de la historia. Pero precisamente esta sugestiva dinamicidad de la acción y de la vida, que Blondel propone, tiene valor, precisamente, en cuanto denuncia una precariedad metafísica y obliga a buscar la raíz en que se apoya, es decir, una corriente eterna que anima el curso concreto temporal. "El sucederse de los diversos acontecimientos, con que se suele definir la historia de los hombres, tiene muy poco significado frente al vivir de lo eterno en los hombres, y del cual, los mismos acontecimientos reciben la luz y el motivo de su verdadera justificación" (p. 21). De esta manera, Blondel desdeña la actualidad mundanal en busca de una actualidad más profunda, la religiosa, que es Cristo presente en el mundo y la Iglesia, en su vivir a través de los siglos. Así pues, al instalarse Blondel en lo eterno, y desdeñar hasta cierto punto el devenir histórico, lo que hace en realidad, es sumergirse en un más alto y dinámico devenir, que es el que va dando sentido a los acontecimientos aislados de la historia humana. (*Ibid.*).

La búsqueda de este profundo dinamismo explica otra de las características iniciales de Blondel: como es sabido, aclara el autor, la apologética de Blondel

se opuso desde un principio frente a la apologética clásica, la cual, concentrándose en la crítica del racionalismo autosuficiente y trabajando sobre el dato histórico, ha dejado de lado la originalidad y la gratuidad del don sobrenatural (p. 25). Blondel ha subrayado que precisamente para que los argumentos racionales y el mismo dato histórico puedan ser asimilados, es necesario que haya de parte nuestra una exigencia íntima que nos lleve por su parte hacia ella. El autor recuerda la expresión de Blondel: "Para que el hecho pueda ser acogido por nuestro espíritu y también impuesto a nuestra razón, se necesita una exigencia íntima y como un apetito imperioso que prepare para ello".

Este tema se halla íntimamente relacionado con el que se estudia en el capítulo 5 sobre la esencia exclusivamente cristiana de la filosofía. El autor expone con precisión los matices de Blondel en este punto, que tantas discusiones suscitó, ya sea desde la publicación de *L'Action* en el 93, ya sea con motivo de las polémicas, en torno a la filosofía cristiana, de hace dos decenios. Confirman la concepción blondeliana de que la misma Encarnación, y el concretarse de la mediación de Cristo en un momento del tiempo, no obstan a esta exigencia intrínseca, porque además del hecho de que ella aparece como intrínseca y coetánea de la Creación, la gratuidad misma del don de la Creación puede aclararse en la temporalidad de ésta. La mediación ya presente y oculta, se manifiesta en Cristo (p. 143). Evidentemente que esta concordancia del hecho histórico gratuito con la misma naturaleza en el momento de la Creación, debe ser entendido de manera que no se menoscabe la gratuidad del don sobrenatural. El pensamiento de Blondel se ha ido precisando cada vez más. El autor supone estas precisiones y apunta principalmente la parte positiva del pensamiento blondeliano.

De especial relieve consideramos el capítulo 6 sobre el vínculo substancial de los seres. La acción, señala el autor, es el vínculo substancial del ser, no sólo porque su crecimiento es el mismo crecimiento del ser, sino también porque instaura en el ser una mediación más profunda y constitutiva (p. 163). La acción es el vínculo substancial entre el ser y el pensar, y es concebida por Blondel como la estructura en el sentido más completo, de la creatura y del Creador. Dios mismo se define no como acto sino como acción, es decir como procesión activa, que es esencialmente caridad (p. 164). La originalidad de Blondel sobre Leibniz, consiste en haber descubierto en el "vinculum substantiale", no una simple conexión racional, o una simple finalidad inmanente, sino una fuerza atractiva suprema que une la jerarquía total de los seres y que Blondel la sitúa en la caridad (p. 166).

Este vinculum es el que unifica toda la realidad y le da el profundo sentido religioso que Blondel trata de apresar en un esfuerzo enorme con su labor filosófica. Filosofar, por ello, no será para Blondel una mera abstracción y análisis, sino una búsqueda de esa corriente profunda que atraviesa el ser y el pensamiento y que no se deja reducir al análisis porque su carácter es esencialmente unitivo y concreto (p. 183). El autor recuerda una frase de esta presencia del infinito en la acción, de este descubrimiento de la acción y del infinito en el pensar mismo, que nosotros relacionaríamos con lo que hemos

llamado el descubrimiento del ser y del infinito en la experiencia concreta insistencial: "Vive en él (pensamiento) un infinito que sobrepasa los análisis y las síntesis del pensamiento mismo, que resume y domina las fases sucesivas de la preparación humana. Y la existencia de una tal especie de conciencia real, demanda ser reconocida para que sean aceptables las palabras del Evangelio sobre el privilegio de los pequeños y de los puros, las luces que nacen de la vida ascética, de la piedad confiada, y de la experiencia mística (*ibid.*). Aquí se inserta el tema de la opción: esa opción profunda que el hombre debe realizar y que le da conciencia de su riesgo, de su soledad y responsabilidad frente al ser. Opción que en el cristiano tiene un acento más profundo, y que consiste no sólo en rechazar las tentaciones sino en el reconocimiento, y en la apertura, en todos los momentos de nuestra vida, a una más alta verdad y vida de amor, coronación de una renovada y continua recuperación en la racionalidad de las cosas y de los hombres (p. 184).

La originalidad de Blondel, la resume el autor en el último capítulo, donde ante todo nota la inspiración cristiana de la filosofía de Blondel, pero del cristianismo como vida, del "vivir cristiano". Asimismo el acento de interioridad que aparece en su método concreto, por el que se debe sentir a Dios, más que como una abstracción, como una realidad vivida; y, por eso, es al Dios de Abraham y de Jacob el que vive Blondel como un foco interno. Nuestra obligación es "la de mantener con nuestra conducta la fuerza de la iluminación interior" (p. 187).

El autor tiene buen cuidado de señalar la enorme distancia que separa a Blondel y su apologética del método modernista de la inmanencia (p. 201).

Consideramos la obra de Crippa como una exposición fiel del pensamiento blondeliano, que subraya los trazos fundamentales de su filosofía. La intención del autor ha sido más bien expositiva, lo que explica que no se haya detenido mayormente en hacerse cargo de las dificultades que los partidarios del método abstracto han propuesto a Blondel.

I. Quiles, S. I.

ALBERTO CARACCIOLO, *Arte e Pensiero nelle loro Istanze Metafisiche*. (Ripensamento dei problemi della Critica del Giudizio). (14 x 21 cms.; 194 págs.). Fratelli Bocca, Milano. 1953.

La serie de estudios reunidos en este volumen replantea (dentro de las preocupaciones de la temática moderna sobre la metafísica del arte) los problemas que Kant trató en su tercera crítica, la *Crítica del Juicio*. El autor se ha guiado más por un interés de investigación teórica que del significado filológico o exegético del texto kantiano. Dentro de la conocida posición del autor, se analiza, a través del planteamiento de Kant, la estructura metafísica de lo bello y lo sublime, y la teoría del arte. Asimismo el problema de la universalidad del juicio estético y de la validez actual de la doctrina kantiana

del juicio teleológico y, finalmente, de lo bello en la naturaleza. Después de pasar al problema general sobre la naturaleza del conocimiento filosófico mismo, que arraiga en la posibilidad del conocimiento del yo como sujeto y que no puede ser objetivado, se ocupa el autor de analizar las interpretaciones de A. Baeumler y O. Schlapp acerca de la estética kantiana.

En un apéndice se estudia la filosofía del empirismo en las obras de B. Crocce, y la humanidad en el arte, en el libro de V. Arangio-Ruiz, "Umanità dell'arte" (1851).

Maria Simonetti, *Studi Pascaliani*. (14 x 21 cms.; 169 págs.). Fratelli Bocca, Roma. S. f.

La investigación de la autora en torno a Pascal se ha concentrado sobre la obra principal del mismo, *"Pensées"*. El método que ha seguido, intenta captar el desarrollo y los matices de la actitud espiritual de Pascal, a través de esta obra fundamental, pero teniendo un cuidado especial por adivinar el proceso de cristalización de las ideas de Pascal a través de las diversas correcciones que el célebre pensador francés fué realizando sobre su propia redacción y que han quedado en el original, en las diversas tachaduras pascalianas. De aquí el acento principalmente textual y minucioso de esta obra, y aquí también su principal interés y originalidad.

Tras un estudio crítico sobre el estilo de Pascal, la autora se ocupa de las diversas tentativas críticas realizadas hasta ahora por clasificar el estilo de Pascal. Intento que no deja de tener su interés ya que tras el estilo se esconde un espíritu. Nota la autora, la multitud de interpretaciones, siempre diversas, que han surgido ante el examen de los *Pensées*. Principalmente estudia dos que se han disputado la auténtica interpretación del estilo de Pascal: la que lo clasifica dentro del clásico, y la que lo considera como la mejor expresión del barroco. La autora observa que en realidad esta disputa es vana e improcedente (p. 21), porque no es posible querer clasificar a un escritor por un epíteto de un determinado período histórico y, más concretamente, artístico. El escritor puede y debe expresar originalmente, las inquietudes y aspiraciones de un determinado período histórico; pero nunca la originalidad podrá venirle del estilo de una época, sobre todo cuando se trata de aquellos valores personales que lo ponen por encima de toda cualificación de escuela y de toda situación histórica particular (p. 21). Observación que nos parece muy razonable, sobre todo tratándose de una personalidad tan rica como Pascal.

El análisis del estilo y del progreso del pensamiento de Pascal, lo realiza la autora (cap. 2), a través de las variantes. Encuentra tres tipos de correcciones: las que introducen un matiz poético en el texto, trasluciendo el espíritu de artista que animaba a Pascal; las que son simples variantes sin cambiar el pensamiento; y las que han sido consideradas frecuentemente como correcciones del pensamiento, pero que la autora señala más bien como prolongaciones y

nuevas aperturas de la idea central. Estas últimas las califica con el término de conjunto de "apertura a ventaglio", apertura que consiste en una ampliación del período, a la que corresponde un mayor enriquecimiento del pensamiento, una mejor expresión de la personalidad del autor, pero no, como se ha querido considerar, una corrección o retractación del pensamiento anterior (p. 39). La autora aduce varios ejemplos típicos de esta "apertura a ventaglio".

Analiza luego también con minuciosidad, las diversas modalidades del estilo pascaliano, en los substantivos, adjetivos verbos, repeticiones, etc...., y tras una obligada comparación entre las dos obras pascalianas, "Pensées", y "Pronvinciales", en la cual la autora subraya la propia autonomía de la primera, insiste en que no puede considerarse la "Pensées", como una obra simplemente esporádica e inconexa, sino que tiene un conjunto armonioso, artísticamente completo (p. 71). Los capítulos 4º y 5º, los dedica a analizar los principales estudios antiguos y recientes sobre Pascal, y principalmente sobre el texto de las "Pensées". Y concluye señalando que no debe considerase la obra de Pascal como una obra fundamentalmente apologética, o de piedad. Es cierto que hay una profunda intención de apología, pero, para la autora, Pascal ha intentado mucho más; ha intentado superar los interrogantes, en conjunto, de la vida humana. La autora conecta más a Pascal con la sabiduría socrática que con la sabiduría cristiana. Tal vez habría que decir que si Pascal no se ha propuesto precisamente hacer una apología del cristianismo por lo menos ha intentado dar expresión a la vida cristiana (pp. 164-165). Creemos que en este punto la autora minimiza no sólo la verdadera y explícita intención apologética de Pascal, sino también la realidad misma de la obra. Lo que nos parece más acertado es lo inverso, es decir, que en el primer plano está la intención apologética, respondiendo a una necesidad personal; pero esa apologética abarca los problemas más profundos y generales de la existencia humana.

La obra en conjunto ofrece una mayor penetración del texto pascalino, especialmente en lo que se refiere al estilo, y va completada con buena bibliografía.

I. Quiles, S. I.

FRIEDRICH QUATEMBER, *Die Christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Mit einer kritischen Voruntersuchung über die Person des Klemens und sein Werk, den Pädagogus. (17 x 24 cms.; XII, 164 págs.) Verlag Herder, Wien, 1946.

THEODOR RUTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia* in den beiden christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien, Ein Beitrag sur Geschichte des chrislichen Vollkommenheitsbegriffes. (17 x 24 cms.; X, 117 págs.) Verlag Herder, Freiburg, 1949.

En la introducción a la primera obra, señala el P. Quatember que su objetivo no es el investigar sobre el ideal de perfección o el sistema ascético de

Clemente en su Pedagogo. Por "Lebenshaltung" de Clemente de Alejandría, entiende la opinión de éste sobre el fin último, sobre el sentido más profundo y el valor de la vida aquí en la tierra. Se buscan pues aquellos lugares del "Pädagogus" que sean significativos para una apreciación de nuestra vida y suministren igualmente la llave para una más acabada comprensión de la obra en su totalidad. Uno de los puntos investigados es el de las relaciones entre el alma y el cuerpo, problema éste de gran importancia para la posición práctica frente a cada una de las actitudes vitales diarias. La obra en su totalidad fué presentada como disertación ante la Universidad Gregoriana para obtener el grado de Doctor en Teología. La primera parte estudia la persona de Clemente de Alejandría y su obra "Pädagogus", considerando primeramente las fuentes de que hace uso, vale decir la Escritura y los escritos profanos. La parte más amplia está dedicada a estudiar la actitud de Clemente frente al fin y sentido de la vida. Como bien nota Quatember en la introducción, el último capítulo del libro debería permitir una cabal intelección de la totalidad del "Pädagogus" como asimismo del valor que para San Clemente tenía su recurso a la literatura profana. Trata, en efecto, dicho capítulo sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. De la respuesta a este problema depende en primera instancia la posición que se adopta ante la vida, si queremos entender por ésta nuestra vida concreta. No es ella sino la función, el resultado de los dos principios, alma y cuerpo, en nosotros. Según pues, que nuestra respuesta sea pesimista u optimista, se obtendrá ya sea la huida del mundo o su rechazo por una parte, ya una alegre voluntad de afirmar el mundo por la otra. La posición de Clemente sería, así lo sostiene Quatember, de pleno optimismo. Y es aquí donde la segunda obra que comentamos aportaría su nota de disensión. Sabido es que son muchos los que creen encontrar elementos de contaminación neoplatónica en Clemente de Alejandría. En su antiguo estudio sobre este Santo, publicado en París en 1898 nos decía de Faye: "Es importante notar que según Clemente, no se trata sólo de desarraigar las pasiones perversas sino aún de suprimir todos los deseos sean estos los que fueren. La apatía resulta de la extirpación radical de toda la parte afectiva sentimental y pasional de la naturaleza humana". Tal era asimismo la opinión del Padre Festugière. El Padre Quatember nos trae una serie de textos según los cuales el optimismo de Clemente frente al cuerpo, se haría patente, todo ello en la perpectiva que en su estudio se ha trazado. Deja de lado el aspecto ascético para entrar, digámoslo así, en el ontológico. Pero precisamente los autores mencionados hacen notar que Clemente se opone ciertamente a toda herejía gnóstica que atribuía el cuerpo a un principio del mal, y con todo admite una oposición entre el cuerpo y el espíritu. De ahí la importancia de la doctrina ascética de Clemente puesto que es en la conducta que él exija del cristiano con respecto a su cuerpo, que se descubrirá si existe o no una influencia del neoplatonismo.

El Dr. Ruther nos presenta un interesante estudio histórico sobre la evolución del concepto de perfección cristiana centrado en torno al problema de la apatía. Ya entre los Griegos y Romanos encontramos la exigencia de la

apatía fundada en una depreciación de la sensibilidad, cuya importancia para el conocimiento y la totalidad de la vida anímica no es rectamente apreciada. Se pasa así revista a las diversas etapas por las que dicho concepto ha llegado hasta el cristianismo. Y aún en éste mismo, la diversidad de interpretaciones se hace notar según las influencias a que los autores se hallan sometidos. Puede sin embargo decirse como bien nota el Padre Danielou en su *Platonisme et Theologie Mystique* que no hemos de perder de vista, al estudiar los Padres, su independencia respecto a los sistemas particulares y su recurso definitivo a la Escritura. La apatía entra así en un marco de verdades cristianas que alteran radicalmente su sentido. Entre los diversos autores estudiados se halla el mismo Clemente de Alejandría quien nos es presentado procurando salir al encuentro de los griegos de su ciudad y entroncando con el pensamiento y las luchas de sus conciudadanos a los que procura, sin embargo penetrar con espíritu cristiano. Quizá esto no le fué siempre posible, pero, como queda dicho y expresamente nota Pohlenz en su *Clemente de Alejandría* (p. 152 sgts.): aun aquellas nociones que no han sido plenamente asimiladas y que le son ofrecidas por la Filosofía no desempeñan sino el papel de vasijas que se llenan con un contenido totalmente nuevo. Pero parece evidente que los influjos neoplatónicos se hacen notar. De allí que estamos plenamente de acuerdo con la conclusión final del autor que admite una repercusión en la teoría ascética de Clemente de la contradicción que el pensamiento griego veía entre el espíritu y el cuerpo. Aun cuando la apatía sea procurada en el cristiano por obra de la Gracia divina del ágape, debería llegar hasta el silencio de todos los apetitos, de todas las pasiones, aun de aquellas que son necesarias a la conservación de la vida humana. Otra visión encontramos en Gregorio de Nissa para quien las pasiones han de ser dominadas pero no eliminadas y así servir de ayuda a la misma lucha cristiana.

M. VIRASORO, S. I.

JOACHIM GNILKA, *Ist 1 Kor. 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Eine exegetisch-historische Untersuchung. (14,5-20 cms.; 130 págs.). Michael Triltsch Verlag, Düsseldorf. 1955.

Presentamos a los profesores de teología y a los exégetas, este interesante estudio sobre el texto de *1 Cor. 3,10-15*. No se trata de ninguna nueva interpretación, si bien las últimas doce páginas de la obra están dedicadas a la exégesis del pasaje. La parte más valiosa e interesante, consiste en la historia de la exégesis, desde Orígenes hasta el Concilio de Florencia. El autor nos señala en el subtítulo (investigación histórico-exegética), que allí debemos buscar el mérito de su obra. En cien densas páginas vemos desfilar a Padres y escritores eclesiásticos. El autor los dispone, no por orden cronológico, sino sistemático. Ha dividido las opiniones en tres grandes grupos, según interpreten *el día* de que habla Paulo en *3,13, como el último día, el día de la*

muerte, el día de la prueba terrena. Cada grupo se subdivide en escritores de la Iglesia oriental y de la occidental. Nos parece que esta división es la más acertada.

Salta a la vista la importancia de tales estudios históricos. Ellos nos dan a conocer la verdadera tradición de la Iglesia y nos muestran la génesis de las opiniones, elemento básico para conocer su verdadero sentido y para valorarlas. Conocemos varios estudios de este tipo, publicados en Verbum Domini, que debemos a la incansable labor del P. Estanislao Lyonnet.

Los resultados del trabajo de Gnilka son interesantes. Nos muestra, en primer lugar, que no se puede hablar de una tradición en la interpretación de este pasaje paulino. Es un resultado frecuente en la historia de la exégesis bíblica. Luego nos hace ver el influjo preponderante de Orígenes sobre la tradición posterior. Podemos decir que con Orígenes, la exégesis, desde el principio, se orienta a la interpretación del fuego como un fuego purificador y prepara la opinión del Purgatorio. Tampoco esta conclusión nos sorprende. Es increíble hasta qué punto los Padres y escritores se adhieren a opiniones que el tiempo o algún nombre autorizado hacen famosas. Por último, podemos apreciar en qué momentos se producen las variaciones en la exégesis, y quiénes son sus autores y sus seguidores. Este resumen del libro nos lo presenta el autor en las pp. 115-118.

Para terminar, añadamos que la consulta de la obra se ve facilitada por un índice alfabético de autores; y que es la primera y única publicación que conocemos sobre este texto paulino.

J. Ig. Vicentini, s. i.

Karl Hermann Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt,* Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. (13 x 19 cms.; 137 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

La experiencia pastoral del autor se ha unido aquí a la ciencia neotestamentaria, para darnos un pequeño libro sobre el Sacerdocio fundado, no ya en la literatura moderna o antigua, ni partiendo de la doctrina ascética tradicional o de las exigencias contemporáneas, sino simplemente de la doctrina revelada en sí misma. El interés de este libro lo constituye el descubrimiento del Nuevo Testamento que, a través de sus páginas, realiza el lector. No hay duda que el autor procura mantenerse constantemente fiel al plan trazado: dejar hablar a la Escritura. Pero lo notable es que lo que la Escritura va diciendo es un mensaje a nuestro tiempo y a los problemas que en él se plantean. Y no podía ser de otro modo, tratándose de un autor que ha vivido, como párroco, la problemática del apostolado moderno: la lectura, que entonces realiza de los libros del Nuevo Testamento, está preñada de preguntas que nos interesan a todos. En seis capítulos considera diversos aspectos del Sacerdocio cristiano, a partir de la vocación misma; y es grande el fruto, intelectual como

espiritual, que puede sacarse de su lectura. Dos cosas, sin embargo, señalaremos; al hablar sobre la vocación dice, en la pág. 15: "La psicología de la vocación carece, en verdad, de sentido; ciertamente no existe". Y cita entonces una frase de Kierkegaard: "El devenir de un apóstol no presupone ninguna posibilidad potencial". La nota al pie de la página dice que, tratándose de vocación, sería enteramente superfluo el que la Ciencia o la Piedad pretendieran, con consideraciones psicológicas, llenar una aparente laguna en el relato evangélico. Todo esto nos parece ambiguo, puesto que, para afirmar la absoluta gratuidad e iniciativa divina en la vocación, de ninguna manera es necesario excluir una Psicología de la vocación, ni eliminar consideraciones psicológicas que suplan los silencios del Evangelio. La posición que el autor adopta parece suponer que la gracia de la vocación se hace presente en la vida de un hombre en el momento en que el llamado de Dios aparece en la conciencia. Ese primer encuentro de Cristo con los que habrían de ser sus Apóstoles, de ninguna manera es el primer encuentro del llamado divino con ellos. Cristo mismo había señalado que nadie podía acercarse a Él si el Padre no lo atraía. La gracia trabaja ciertamente el alma humana, y la mueve a adoptar aquellas actitudes que permitan acceder al llamado de Cristo cuando éste suene en la claridad de la conciencia. Esto de ninguna manera debilita la gratuidad total de la vocación, sino que, por el contrario, nos hace caer en la cuenta de que Cristo ha encontrado con su gracia a los hombres mucho antes de que éstos lo encuentren a Él. Y es más aún: no hay hombre que no haya sido encontrado por Cristo, aun cuando son muchos los que aun no Lo han encontrado. Y así claro está que se puede, y aún debe, hablar de una Psicología de la vocación. No ciertamente de una Psicología puramente profana, pero sí de aquella Psicología que las páginas del Antiguo Testamento nos están constantemente mostrando. ¿Qué es la historia bíblica sino el esfuerzo divino por crear, en el pueblo escogido, aquellas actitudes que lo encaminaran al reconocimiento de Cristo? Y lo que en la historia del pueblo se nos hace patente, constituyen otras tantas estructuras ontológicas cristianas. El segundo punto que queríamos señalar es una pequeña limitación que no carece de importancia en lo que el autor entiende por "servicio de la palabra". Nos ha parecido que quizá entiende el testimonio y servicio de la palabra de Dios que constituye la misión del Sacerdote, casi exclusivamente de modo oral. Es cierto que habla de los signos y gestos como formando parte del acto de testimonio, pero estos signos los entiende únicamente como signos sacramentales. Creo que en el Nuevo Testamento y más aún en la Tradición encontramos constantes indicaciones de que el testimonio y servicio de la palabra divina, del mensaje revelado, es sobre todo un testimonio de vida. El autor no ha excluído tal testimonio, pero no le ha dado tampoco ningún lugar en sus consideraciones. Y probablemente sea hoy más que nunca necesario el señalar su importancia en el apostolado moderno. Los hombres son incapaces de comprender la palabra hablada, cuando en cierto modo ésta no aparece como la traducción en el plano intelectual y doctrinal de lo que una experiencia de base había hecho ya de alguna manera presente. Los puntos que señalamos no pretenden de ningún modo disminuir la riqueza de este libro

que muchos gustarán meditar. Sobre todo, señalaríamos la sección ya indicada del capítulo sobre el servicio de la palabra, y en que nos muestra el valor cuasi sacramental de la predicación; como asimismo el capítulo segundo, dedicado al servicio pastoral. Es apasionante ver al Nuevo Testamento respondiendo sobre actitudes que el Sacerdote ha de adoptar ante situaciones de que, gracias a la Sociología Religiosa, hemos tomado aguda conciencia.

M. Virasoro, s. i.

Hans Urs von Balthazar, *Teresa de Lisieux:* Historia de una misión. (14,5 x 22 cms.; 371 págs.). Herder, Barcelona. 1956.

Esta moderna vida de Santa Teresa del Niño Jesús, se debe a uno de los teólogos más originales y personales de nuestro tiempo, von Balthazar. Ha escrito otras vidas: *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur,* 1942; *Origines: Geist und Feuer,* 1951; *Elizabeth von Dijon und ihre Geistsendung,* 1952 y, últimamente *Le chrétien Bernanos,* 1957. Y, en todas, se nota la misma originalidad y personalidad de su autor.

La intención expresa de von Balthazar es la de *vitalizar la teología* tradicional, acercándola al hombre de nuestro tiempo. Hubo un tiempo —nos dice él— "en que los grandes teólogos eran santos. La vida y la doctrina se interpretaban recíprocamente, se fecundaban y se daban testimonio. Modernamente, para daño de ambas, la teología y la santidad se han desarrollado por separado. Los santos sólo raras veces son hoy teólogos; de ahí que los teólogos no los tengan en cuenta" (Cfr. *Théologie et Sainteté,* Dieu Vivant, 12 (1948), pp. 17-31) (p. 22).

Teresa de Lisieux ha unido en sí ambas cosas, vida y teología: por eso su historia se presta, como pocas en forma tan clara, al esfuerzo, típico en von Balthazar, de la vitalización de la teología. La vida de esta pequeña Teresa es una existencia teológica (p. 57): o sea, una vida donde de continuo se lee una doctrina esencial (p. 120, 239). Pero esta doctrina teológica no es esencialista, como sería la de Isabel de la Trinidad (p. 309), sino existencialista (p. 72): hay en ella un subjetivismo, no doctrinal —como el protestante— sino existencial (p. 94), porque vive, antes de conceptualizarlo, un estado, un tipo de vida teológico (p. 120).

La doctrina de Teresa de Lisieux no es un sistema teológico, de ideas trabadas con toda lógica (p. 243), sino que es una visión elemental, que posee una fuerza que se debe participar, y que no se puede exponer plenamente en abstracto. Esta doctrina, característica de Teresa de Lisieux, no es un universal, sino un concreto *ahora* (p. 68): lo que no se puede reducir a la intuición concreta de la presencia de Dios en el alma, y a la respuesta adecuada del alma, no forma parte de esa doctrina; no lo niega y, si se le propone como objeto de fe, lo creerá, pero no la conmueve, porque no lo vive.

Este aspecto existencial de Teresa de Lisieux, es lo que von Balthazar quiere estudiar, para contribuir a la vitalización de la teología tradicional. Este aspecto, tan original, de una santa tan estudiada, y esta intención de von Balthazar, tan personal, requieren un método, original y personal a la vez, que será el fenomenológico. Por eso von Balthazar intentará una *fenomenología de la santidad*.

Hasta ahora se había hecho o una historia o una psicología de la santidad; en ambos casos se provocaba, con la mejor buena voluntad del mundo, o se mantenía, una ruptura entre la vida y la teología de la santidad (p. 22). Ahora intentará Baltazar, más que una mera psicología del individuo —mirado desde abajo—, una fenomenología sobrenatural de la misión del individuo, mirándolo desde arriba, tal cual lo ve Dios. Porque lo más importante de un santo, y lo que lo define en concreto, es su misión: el hombre que recibe esa misión, es sólo un servidor de la misma, que desaparece bajo ella. Claro que no se trata de aislar la misión de la psicología, o de la historia de las etapas por las que va pasando en sus realizaciones; pero lo importante es seguir el hilo conductor del método fenomenológico que deletrea, en cuanto los ojos del hombre alcanzan, la esencia en lo concreto, lo inteligible en lo sensible. Sólo que aquí lo que se trata de entender es un hecho sobrenatural, cuya comprensión plena supone la fe, y hasta la participación en la vida de santidad (p. 23).

Esta última frase, tomada del mismo autor, da la nota exacta de su método fenomenológico: método que tiene mucho de común con el intelectualismo tradicional, que también buscaba lo *intelligibile in sensibili*; pero que es perfeccionado por Balthazar, con algo del voluntarismo moderno, que busca la participación en la misma vida, para descubrir en ella su plena significación, más allá de la mera representación, definible por conceptos abstractos, que son precisamente los que caracterizaban las hagiografías clásicas.

El uso de este original método fenomenológico trae aparejado un *estilo* vibrante, característico de las obras de Balthazar, que resultan una especie de meditación afectiva de los textos históricos del personaje. Balthazar maneja con soltura estos textos, procurando convivir con el personaje central de los mismos, aún a costa de que otros personajes —en este caso, Santa Teresa de Jesús, y los otros místicos españoles— queden en la sombra, porque no forman parte del ambiente vital del personaje central.

Este estilo vibrante es un estilo de amor, no de frío raciocinio. Y "cuando se ama, se siente necesidad de decir mil locuras": palabras de la misma Santa Teresita, que von Balthazar conoce (p. 369), y que son la justificación de ciertas exageraciones que puede haber cometido en esta obra escrita con tanto amor. Otros críticos han advertido estas exageraciones (cfr. lo que diremos al final de este comentario). Pero a nosotros nos ha parecido que también von Balthazar trata de corregirse a sí mismo; y que, aunque comienza por afirmar más de lo que puede probar, luego él mismo se allana a lo probable.

Es un estilo que quiere comunicar la verdad, más por simpatía que por silogismos. Santo Tomás no usó este estilo —hubiera sido un anacronismo de su tiempo—; pero, en principio, lo admitió cuando, junto al conocimiento

racional —propio de la ciencia— mencionó el conocimiento *per quamdam connaturalitatem* —propio, según dice él mismo, de la santidad—, y le atribuyó cierta importancia (Cfr. *Humani generis*, A.A.S., XXXII (1950), p. 574).

• • • •

Hasta aquí hemos hablado, en general, de la *intención* del autor de la obra que juzgamos, y del *método* que emplea. Quisiéramos entrar en algunos de sus detalles más interesantes. Nos limitaremos a aquellos detalles de la vida de Teresa de Lisieux que tienen más inmediata aplicación a la vida sobrenatural de cualquier cristiano. Porque tememos que el estilo y el método del autor retraigan a ciertos lectores, poco acostumbrados a su teología existencial; o, si se animan a su lectura, no caigan enteramente en la cuenta de la aplicación inmediata que esa fenomenología de la santidad puede tener en sus propias vidas.

Más aún, tememos que la presentación editorial, cuidada y pulcra, pero popular, retraiga de su lectura a los teólogos, acostumbrados a que los libros de su profesión tengan otra presentación editorial. Y creemos necesario que esta obra la lean los teólogos, para que colaboren en el esfuerzo de su autor, y la teología tradicional, que en todas las épocas —sobre todo en sus siglos de oro del XIII y del XVI— estuvo en contacto con la vida, esté también hoy en contacto con ella.

Enumeraremos simplemente los aspectos más prácticos de la teología que von Balthazar descubre en la vida de Teresa de Lisieux. Nos fijaremos sobre todo en las relaciones de esta teología con los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, con la *vida de oración*, con la *vida de familia*, con la *vida religiosa*, y con la *vida apostólica*. Aspectos, como se ve, bien prácticos; y que, como veremos en seguida, von Balthazar trata con profundidad y originalidad.

• • • •

A propósito de los Ejercicios Espirituales, nos ha llamado la atención la claridad con que señala el lugar que en ellos tiene la *oración*, respecto del fin de los mismos: la voluntad de Dios no se lee en la naturaleza, universalmente considerada, del hombre, sino que se oye de la misma boca de Dios, en el silencio de la oración (p. 17). Así es, porque lo que interesa en Ejercicios no es el conocimiento de lo que Dios absolutamente *puede* querer de mí, sino lo que, *de hecho y ahora*, Dios quiere.

El *Principio y Fundamento* de los Ejercicios es la expresión de la revolución provocada por Ignacio en la vida espiritual de su tiempo, al desplazar el centro de gravedad de la misma, situándolo, no en la propia felicidad, sino en el servicio de Dios; y buscando la brújula, que debe guiar al hombre en sus planes, no en la propia naturaleza —ideal estoico de la virtud pagana— sino en Dios mismo, y en la manifestación concreta de su voluntad (p. 311).

"El centro existencial y significativo del cristiano no está en él mismo, sino en Dios, en Cristo y en la Iglesia. Cuando se desea saber qué es (y qué debe ser) el cristiano, hay que consultar estas tres magnitudes divinas: Dios en sí

mismo, Dios encarnado, Dios en la Humanidad" (H. U. VON BALTHAZAR, Psicología de los santos, Diálogo (Buenos Aires), I (1956), p. 33). Magnífica perspectiva del puesto del hombre en el plan de Dios, que explica el lugar que Dios (Principio y Fundamento), Cristo nuestro Señor (Primera a Cuarta Semana) y su Iglesia (Regla de sentir con ella) ocupan en el plan de los Ejercicios de San Ignacio.

Otra observación, interesante para la comprensión de los Ejercicios, nos la ofrece von Balthazar a propósito de los *Tres grados de humildad*: el primer grado reflejaría la actitud del Antiguo Testamento, y el tercero, la del Nuevo Testamento; mientras el segundo, de indiferencia activa, sería la transición entre los otros dos (p. 312).

* * * *

Otro tema interesante y práctico de von Balthazar es el de la *vida de oración*. Nos ha gustado el modo cómo trata el problema de *la acción y la contemplación* (p. 193): la frase ignaciana "in actione contemplativus" puede cambiarse complementariamente —y sería la característica de la contemplativa Teresa— en "in contemplatione activus" (p. 200). Es decir, la oración tiene también su eficacia peculiar, como parte de la acción que se desarrolla en la Iglesia: porque, en la vida de la Iglesia, a unos les toca orar, y a otros moverse; y ninguno puede decir del otro, "no te necesito en lo mío", o "me basto sólo".

La oración adquiere así una *perspectiva eclesial*, pues se la juzga como oración de miembro (Cfr. E. MERSCH, *Morale et Corps mystique*, Bruxelles, 1949, I, cap. IV: Prières de chrétiens, prières de membres, pp. 123-142). La metáfora de Santa Teresita lo explica muy bien: la oración es un "cero", que se debe poner en su sitio —a la derecha de la "unidad", que es la acción sacerdotal— porque allí multiplica la eficacia de las otras cifras.

El planteo de Teresa de Lisieux trasciende el planteo: u oración o acción; y también la solución del horario, o de la elección personal. La solución personal de la Santa es tomar "todo", y no meramente una "parte": un estado de vida que no puede definirse, ni con el concepto de contemplación, ni con el de la acción, sino que se sitúa más allá de ambos términos aislados, en la ley del amor (p. 201). Resulta así una oración cuyo modelo es la *oración sacerdotal* de Jesús; y una concepción de la vida del cielo —ideal de oración— como estado de verdadera actividad. "Amar y ser amada, y volver a la tierra para hacer amar al Amor. Si se cumple mi deseo, quiero pasar mi cielo en la tierra hasta el fin del mundo... Quiero pasar mi cielo, haciendo bien en la tierra" (p. 204).

* * * *

Sobre la *vida familiar*, nuestro autor tiene frases hermosísimas, que constituyen una verdadera teología del estado familiar: sacramento de vida (p. 121), escuela de oración (p. 125), vida de amor en la obediencia (p. 128), escuela de amor sobrenatural, puro y desinteresado (p. 135) y, finalmente, realidad que ni la muerte destruye sino que, al contrario, perfecciona (p. 137).

Otro acierto: la continuidad, que nuestro autor señala claramente, entre la vida de familia y la vida religiosa: es un hecho de la existencia de Santa Teresa del Niño Jesús, que nuestro autor aprovecha para hacer una teología de esa realidad, natural y sobrenatural a la vez, de los estados de vida en la Iglesia.

La continuidad entre ambos estados, secular y religioso, se anuncia ya en el símbolo bajo el cual la Iglesia bendice el matrimonio: el amor matrimonial está bajo el signo del amor absoluto entre Cristo y su Iglesia; es decir, bajo el símbolo de la virginidad (p. 139). La familia tiene algo de sacramental: es un signo eficaz de una realidad que es, a la par, superior e inherente a ella (p. 140). El estado religioso es, bajo este supuesto, como el desenvolvimiento casi normal del estado secular. El paso de la familia al claustro es solamente el paso de las semejanzas a la verdad (p. 148). No se trata entonces de huir del mundo, sino de morir y resucitar (p. 149).

* * * *

Von Balthazar nos presenta tres aspectos de la *vida religiosa*: la regla, el cargo religioso, y su misión en la Iglesia. Pero el punto de vista es único: el amor. No un amor abstracto, que empobrecería el corazón (p. 161), sino un amor universal, que no por serlo deja de ser verdadero y cordial para con cada uno de los prójimos en concreto (p. 165).

El amor es la raíz de los tres votos (p. 167): porque primero libera de todo vínculo de carne y sangre, cifrándose en la virginidad; luego, libera de la propia capacidad de decidir, cifrándose en la obediencia; y, finalmente, se convierte por sí mismo en perfecta pobreza (p. 169).

Es importante notar que von Balthazar —y esta es la originalidad de su teología de los estados de vida en la Iglesia— nunca pierde de vista la visión de conjunto de ambos estados, el secular y el religioso. Sin renunciar en lo más mínimo al ideal de perfección religiosa, sin confundir —a la manera protestante— los dos estados, sin borrar sus límites, no abre un abismo entre el amor de ambos estados: los votos son la configuración peculiar del ejercicio de amor, y son el trasunto de todo aquello que, en el mundo, merece el nombre de amor (p. 169).

La regla religiosa es la estrechez que mira a la máxima dilatación del alma (p. 173): como decía el anónimo *Elogium sepulcrale* de San Ignacio, *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* (Cfr. Ciencia y Fe, XII-46 (1956), pp. 43-44).

En las reglas religiosas, desaparecen las fronteras entre la justicia y el amor (pp. 292-293): son el *principio y fundamento* de la vida religiosa, y no sería necesario absolutamente escribirlas, porque se las vive desde un comienzo.

La perfección de la vida religiosa es *eclesial* (p. 189): el punto final de la dilatación del alma en la vida religiosa es, por las reglas y por el cargo —la Iglesia. Si la Iglesia es la comunidad de la gracia y, por ende, del amor, la vida religiosa es el dogma de la comunión de los santos, vivido en su máxima facundidad (p. 211), y en su real ubicuidad (p. 212).

Como se ve, la teología de los estados de vida, familiar y religioso, es una teología de la Iglesia.

* * * *

Podríamos aún mencionar la concepción de von Balthazar sobre la instrumentalidad en la *vida apostólica* (pp. 175-185). O la devoción de Teresa de Lisieux al *Sagrado Corazón,* que se entendería mejor desde el punto de vista de la Santa Faz (pp. 226-227). O temas más filosóficos, como el de la relación entre *tiempo y eternidad* (pp. 65-67, 219-224), o el de la *verdad* (p. 40), o el de los *dos yo,* en defensa del *egocentrismo* teresiano (pp. 56-58). O el tema, más directamente *hagiográfico,* de las fallas de Teresa (p. 291), o los peligros que corrió su misión (pp. 322 ss.), o su *mística* (p. 354), y sus diferencias con la de otros santos (p. 347).

Como se ve, grande es la riqueza temática de este libro, y grande su profundidad teológica, a pesar de la presentación editorial sencilla.

No hemos señalado sino aquellos aspectos de esta historia de Santa Teresa del Niño Jesús, que más aplicación podían tener en la vida de cualquier cristiano. No hemos querido entrar en el tema estrictamente hagiográfico: otros críticos, especializados en la hagiografía teresiana, han hecho sus observaciones al respecto (Cfr. BONIFACIUS A S. MARÍA, HONINGS, *Thérèse von Lisieux als Lebenstheologe,* Ephemerides Carmeliticae, VII (1956), pp. 285-303; A. BARRIOS MONEO, C. M. F., Revista de Espiritualidad (Madrid), XVI (1957), pp. 113-115).

Von Balthazar sabe que se aparta de otras interpretaciones de Santa Teresa de Lisieux: tiene la intención expresa de refutar las de D'ALENCON, *Sainte Thérèse, comme je l'ai connue* (que insiste en las revelaciones psicológicas), de F. GORRES, *Das verborgene Anlitz,* y de M. VAN DER MEERSCH, *La petite Sainte Thérèse* (que llevan al extremo el psicologismo en hagiografía) (pp. 29-31, nota). En cambio, von Balthazar cree situarse en la línea, más teológica, de H. PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle,* de M. PHILIPON, *Sainte Thérèse de Lisieux, une voie toute nouvelle,* y de A. COMBES, en *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant,* y en *Sainte Thérèse de l'Enfant Jesú et la souffrance* (pp. 30-33).

Von Balthazar sabe además que, cuando él escribe, aún no se ha terminado la edición definitiva del texto de la *Historia de un alma*; pero no cree que su interpretación, basada en los textos hasta entonces publicados por Combes, deba cambiar (p. 35, nota).

Todo esto lo sabe; y, sin embargo, se anima a escribir en forma personal, apartándose —sobre todo cuando hace comparaciones entre Santa Teresa de Lisieux y los otros grandes carmelitas, Santa Teresa de Avila, y San Juan de la Cruz— apartándose, decíamos, de la corriente de interpretación tradicional, en varios puntos fundamentales. Ya insinuamos que este apartamiento es, a veces, más aparente que real; y que sus expresiones, a veces muy fuertes al

comienzo del tema discutido, se atemperan bastante al final, cuando resume los resultados de su estudio.

No negamos que pueda haberse excedido, y remitimos a nuestros lectores a las dos críticas arriba citadas, sobre todo a la de Bonifacio de Santa María, que es un comentario crítico que llega al fondo (cfr. Ephemerides Carmeliticae, VII (1956), pp. 285-303).

Con todo, hemos preferido, en nuestro juicio, limitarnos a la doctrina espiritual expuesta por von Balthazar, sea, o no, esa doctrina la de Teresa de Lisieux, doctrina que un crítico —carmelita— ha calificado de jesuítica; y que a nosotros —sea, o no, específicamente jesuítica— nos ha gustado, al menos en los aspectos que expresamente hemos señalado en nuestro juicio.

En este sentido preciso, recomendamos el libro.

M. A. FIORITO, s. I.

LUCIO RODRIGO, *Tractatus Theologico-Morales Comillenses: Theologia Moralis Fundamentalis, Tractatus de Conscientia morali*, Vol. II. (18 x 24,5 cms.; 900 págs.). Editorial Sal Terrae, Santander. 1956.

El P. Rodrigo nos presenta, de una manera exhaustiva, su teoría de la conciencia refleja: no ha dejado aspecto inexplorado, ni olvidado alguna de las opiniones propuestas en la materia.

Después de haber expuesto, en relación con el juicio de conciencia, la doble teoría de la opinión y de la probabilidad, el autor nos presenta los sistemas de interpretación de la conciencia incierta: primero, históricamente; y luego, por orden, de mayor a menor rigidez, haciendo un examen de cada uno de ellos. Son criticados sistemáticamente el probabiliorismo puro, y el probabiliorismo de compensación; el probabiliorismo posesionista o equiprobabilismo; el probabilismo pragmático y el de posesión. Es examinado posteriormente el probabilismo, en sus límites, en su demostración detallada, en su extensión, en sus excepciones sobre religión, poder, caridad y justicia. En el último capítulo habla del uso del probabilismo moral, y del comprobabilismo. Termina la obra con dos amplios índices, analítico el uno, y de autores el otro.

La presente obra intenta la solución de una cuestión verdaderamente seria en teología moral: cuál habría de ser el principio rector de nuestras acciones, cuando nuestra deliberación inquisitiva no hubiese pronunciado su dictamen, o hubiese dejado, como saldo, una grave duda. Para llegar a la solución, el autor examina la virtud de la prudencia, como factor importante para salir de la duda de conciencia. La prudencia llenaría el vacío dejado por las reglas determinadas; así que se podría decir que la prudencia reemplaza a la conciencia incierta. El P. Rodrigo, pues, nos presenta un aspecto del problema que han dejado de lado muchos autores.

Este volumen es el segundo que, sobre la conciencia, nos ofrece el conocido autor. Es una obra, hasta el presente, única en su género, y por su profundidad.

No dudamos en afirmar que será la obra necesariamente consultada por quien quiera estar al día en la materia de referencia. En este volumen volvemos a lamentar (Cfr. CyF., XII-48 (1956), p. 122), el método demasiado escolar en la exposición de su materia: hace pesada y difícil la lectura. Es una pequeña sombra, dentro de este amplio y luminoso tratado de la conciencia.

DOUGLAS HYDE, *Anders als ich glaubte.* (10,5 x 18 cms.; 224 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie.* (10,5 x 18 cms., 143 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

TERESA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein, eine grosse Frau unseres Jahrhunderts.* (10,5 x 18 cms.; 239 págs.). Herder, Freiburg, 1957.

FRANCOIS MAURIAC, *Nattergczücht.* (10,5 x 18 cms.; 163 págs.). Herder, Freiburg. 1957.

La colección, que se publica bajo el título de Herder-Bücherei, y cuyos cuatro primeros volúmenes presentamos, es un *acontecimiento familiar del catolicismo alemán,* que Dios quiera tenga imitadores entre nosotros. Nace del *amor* que se siente por la Iglesia, y del deseo de hacer partícipes a otros de sus riquezas; o, tal vez, con la intención de hacernos caer en la cuenta a nosotros mismos que las poseemos. Porque cada libro diríamos que toma *un aspecto de la Iglesia* de nuestros días, tal cual lo ve uno que está o fuera o dentro de ella, y que se decide a comunicar a los demás lo que él ha visto.

Hyde, por ejemplo, miembro activo del comunismo internacional, después de una brillante carrera en el partido comunista inglés, reniega de él, encontrando, en *la doctrina social de la Iglesia,* un ideal digno de sus inquietudes. Guardini, miembro de selección de la misma Iglesia, nos comunica su experiencia en *la liturgia,* esa oración donde cada cristiano se puede sentir miembro realmente de una comunidad santa, de santos consagrados al servicio de Dios en la obra de Dios que es el culto. Edith Stein es un alma que viene del ateismo y llega, primero a Dios, y luego a *la vida religiosa de la Iglesia,* donde encuentra la consumación providencial de su vida. Y el personaje ficticio de Mauriac, es un cristiano del montón que, al final de su vida, termina por encontrar *el amor*: esa nota de la Iglesia que es su riqueza más profunda.

Diríamos que esta colección es una *apología de la Iglesia,* moderna en todo sentido: por el estilo de cada autor, por la presentación editorial, y por los temas fundamentales que toca. Apología distinta de que la elaboraron otras épocas, pero no menos eficaz que las anteriores, porque nace —como decíamos al principio— del amor, y del deseo de comunicar a los demás las riquezas que uno mismo ya posee y goza. Es una apología que muestra cómo los caminos de los hombres de hoy convergen *hacia la Iglesia*: y también, cómo los caminos de Dios, en su providencia de salvación, conducen a los hombres *hacia la Iglesia.* Esto último se advierte, por ejemplo, en el libro de Hyde, quien —al final,

como resumiendo su experiencia— nos habla de un Dios que no rechaza, sino que abre sus brazos —los de la Iglesia— para recibir al pródigo que vuelve. Y la misma providencia se advierte en la vida de Edith Stein, quien dice, a este propósito: "lo que no estaba en mi plan, estaba en el plan de Dios. Cada día se torna más viva en mí la fe de que —mirado desde Dios— no puede haber ninguna casualidad; y de que, por tanto, mi vida entera, en cada una de sus palpitaciones, sigue el ritmo que le comunica la divina Providencia y forma, ante la mirada omnipresente de Dios, un todo armonioso".

• • • •

Digamos algo de cada obra hasta el momento publicada.

La vida de Douglas Hyde, titulada *Otra cosa de lo que yo pensaba,* es un relato sencillo del trabajo de un miembro activo del partido comunista: método de infiltración, ocupación de posiciones claves en los movimientos de masa, funcionamiento de un partido, táctica de propaganda, medios de intimidación y engaño, disciplina de partido, uso sin reparo de sus miembros, etc. No es lo mismo mirar todo esto desde lejos, o leerlo, que vivirlo: son veinte años de sacrificio, que han enseñado a este hombre qué es lo que anda en juego, y hacia dónde se va por ese camino torcido.

El espíritu de la liturgia, de Guardini, va a la raíz de ese hecho de Iglesia, que es la comunión de los santos en el culto público. Publicado por primera vez en 1918, en horas trágicas para la juventud alemana, provocó en ella una reacción positiva de esperanza, al mostrarle —con tanta claridad— la grandeza del servicio de Dios en su Iglesia. Su reedición, después de casi cuarenta años, dice bien claramente su valor: no ha tenido que sufrir retoques, para seguir siendo un libro de actualidad. Su base es científica, pues se basa en una investigación que ha llegado hasta las fuentes del tema; pero su presentación, como le gusta a Guardini, prescinde de citas excesivas, para que el lenguaje resulte más comunicativo. Los temas fundamentales son: líneas de fuerza de la oración litúrgica, alcance humano-divino, y formación y desarrollo histórico de la misma. No es un concepto abstracto lo que el autor quiere comunicarnos, sino una orientación. El último capítulo, *Primacía del Logos sobre el Ethos,* expresa la tónica intelectualista de todo el libro. Quisiéramos, para terminar, dar una especie de razón del éxito y, sobre todo, de la permanente actualidad de este pequeño libro: trata de la oración, y de la oración de la Iglesia; y tanto la oración como la Iglesia son realidades que no pasan.

La vida de *Edith Stein, una gran mujer de nuestro siglo,* reune una serie de hechos y pensamientos, en dos grandes capítulos: hasta llegar al Carmelo, y hasta su desaparición. Y un tercer capítulo, que no conocíamos en las traducciones que ya estaban a nuestro alcance —la castellana y la italiana— ofrece las líneas fundamentales de su pensamiento religioso, y una útil cronología de sus obras, en el conjunto de su vida.

El personaje de la novela de Mauriac, hace su confesión: es un egoísta, un hombre desconfiado, dominado por la avaricia y el odio, que descubre finalmente su propia culpa, después de haber buscado siempre la culpa de los

demás. Esta contraposición, entre una vida entera de odio y un acto final de amor, es demasiado fuerte; y no creemos que todos los lectores sean capaces de oír su mensaje paradójico. Traduciendo este mensaje en pocas palabras, diríamos que el amor sólo nace y crece donde se renuncia a los propios derechos, y se mira ante todo los derechos de los demás; mirando las injusticias que nosotros mismos cometemos, y no las que los demás cometen —a nuestro entender— contra nosotros, veremos, en los demás, hermanos, y podremos amarlos como los hermanos merecen ser amados.

* * * *

Para terminar nuestro juicio del conjunto de los cuatro libros, intentemos un resumen del personaje que más cercano sentimos, Edith Stein. Sus estudios universitarios los inició con la Psicología, con Stern; hasta que, habiendo conocido a Husserl, inició sus estudios de Fenomenología. El cambio de enfoque, responde a un deseo profundo de la verdad: más adelante, este mismo deseo, la llevará a Dios, y a la vida religiosa. Como dice ella misma, "mi anhelo de la verdad, era una oración continua"; y esta oración la salvó, porque —como dice San Alfonso de Ligorio (*Del gran medio de la oración*, Madrid, 1904, p. 35 y passim) — "quien ora, se salva; y quien no ora, se condena".

Estudió entonces en Göttingen, donde —dice— aún se consideraba atea, y no se preocupaba de los problemas religiosos. Estaba entregada a la fenomenología, y en poco tiempo se convirtió en la discípula más comprensiva de Husserl. Recibía las influencias del ambiente y, sin resistencia y sin casi notarlo, se transformó. El primer contacto más profundo con el catolicismo lo tuvo a través de Scheler. Este encuentro con Scheler —dice— "era el primer contacto con aquel mundo aun completamente ignoto para mí. Todavía no me conducía a la fe, pero me abría un mundo de *fenómenos* ante el cual ya no podía pasar cerrando los ojos". En esta apertura ante lo nuevo, imitaba a su maestro, Husserl. "No en vano se nos había insistido en que miráramos a las cosas sin prejuicio alguno, y que no nos espantáramos de nada. Este principio de conducta —que regía a los fenomenólogos— destruyó todos mis prejuicios racionalistas, sin darme cuenta yo misma; y se me presentó de repente el mundo de la Fe".

Esta primera experiencia se acentuó por una nueva vivencia: Edith Stein visita a la viuda del Profesor Reinach —desaparecido durante la primera guerra—, para ordenar sus papeles de estudio. Había aceptado este trabajo, temiendo enfrentarse con el dolor y la desesperación de una pobre mujer; y se encuentra ante la grandeza de alma cristiana, que se agranda en el dolor. "Fué mi primer encuentro con la cruz —nos dice— y palpé la fuerza divina que comunica. Por primera vez vi a la Iglesia, naciendo del sufrimiento de Cristo, y venciendo el aguijón de la muerte. Se derrumbó mi ateismo, y desapareció mi judaismo; y en su lugar apareció Cristo, Cristo en el misterio de la Cruz".

Esta nueva experiencia se reflejó en su trabajo *Pflanzenseele-Tierseele-Menschenseele*: confesó que Dios existía. ¿Había pedido esta gracia? Ella dijo más tarde de sí misma: "mi anhelo de verdad era mi única oración". Y un día una

amiga (Hedwig Conrad-Martius) la llevó ante su biblioteca, y le rogó tomase un libro. Ella tomó al azar uno, que resultó ser la *Vida de Santa Teresa,* escrita por la misma santa. Lo comenzó a leer, y no lo dejó hasta terminarlo; y al cerrar el libro, se dijo a sí misma, "esta es la verdad". A la mañana siguiente, fué a la ciudad a comprar dos libros: un catecismo católico, y un misal. Ella misma se preparó para el bautismo, buscó al párroco, respondió a todas las preguntas teológicas que éste quiso hacerle, ultimó los detalles de la ceremonia (madrina, día), y recibió la gracia bautismal el Año Nuevo de 1922.

La búsqueda de la verdad la había llevado a Dios. Comenzó ahora el estudio desde dentro, en los pensadores católicos: comenzó por Santo Tomás, y el fruto fué la traducción de *De Veritate.*

El tema de su vida fué la verdad: la buscó y la encontró. Su vida es un símbolo de nuestra época, que busca la verdad, pero que todavía no la ha encontrado plenamente.

El otro aspecto de su vida, o sea, lo que ella descubrió en la vida religiosa, es tan interesante o más que su filosofía. Su descubrimiento tiene por título *Kreuzeswissenschaft* —pues redactó un libro— que completa su otra obra, más directamente filosófica, *Endliches und Ewiges Sein,* haciendo una teología de su descubrimiento, la Cruz.

En el papel, esta obra quedó inconclusa; en la realidad, encontró plenamente la cruz que Dios le tenía preparada, desapareciendo el 9 de agosto de 1942.

* * * *

Dijimos al principio que, en este acontecimiento editorial de una nueva colección, veíamos un *acontecimiento de familia,* dentro del catolicismo alemán. Después de haber mostrado la actualidad de la colección, el carácter eclesial de la misma, sus riquezas religiosas, se entenderá por qué añadimos enseguida que deseábamos fuera imitada tal colección entre nosotros. Porque también nosotros necesitamos dar a conocer, entre los de nuestra lengua y cultura, nuestras riquezas de fe, de doctrina, de liturgia y de amor.

M. A. Fiorito, s. i.

Conradus Berti, *Methodologiae theologicae Elementa.* (16,5 x 24 cms.; 251 págs.). Desclée, Roma. 1955.

Este libro de Berti es curioso: varios críticos se han manifestado sorprendidos por su contenido, señalando que no correspondía enteramente a lo que su título parecía prometer (Cfr. Ang., XXXIII (1956), 446; Ci Cat., 108-II (1957), 415; RET., XVI (1956), 388; RSPT., LXI (1957), 519; Salm., III (1956)' 280). Tal vez debiera haberse titulado *Elementos para una sistematización de la teología,* evitando así que sus críticos la parangonaran con otras *metodologías teológicas,* como las de D' Herbigny (período clásico), o las Glorieux o Camps (período moderno).

El *principio* fundamental de la sistematización de Berti es Dios-Amor (principio remotísimo); y los *pasos* sistemáticos (principios remotos) son la Trinidad, Cristo-Hombre y Cristo-Iglesia, Magisterio y, finalmente, el mismo Teólogo; y y los *ejercicios* sistemáticos (principios próximos) son la inquisición, la recepción, la determinación, custodia, contemplación ... difusión y defensa de la doctrina y, finalmente, la refutación de los errores. La *aplicación*, de toda esta sistematización, a la teología —mejor diríamos, a la enseñanza teológica de las clases— da lugar a los tratados fundamentales: dogmática, moral, ascético-mística y pastoral. Sigue una *apéndice* —a esto queda reducida la filosofía, en el sistema teológico de Berti— que trata de la filosofía perenne.

Tal es, a grandes razgos, la sistematización teológica de Berti. En su desarrollo, insiste mucho en Dios-Amor, que se manifiesta en la Trinidad, creación, ruina, recreación, movimiento circular de ida y de retorno y, sobre todo, en la concordia universal.

Este rígido sistema tiene acá y allá, toques personales: no sólo palabras (que a veces, como algún crítico observa, redundan un poco) sino también observaciones que muestran cómo toda esa superestructura sistemática está —de hecho— animada por el corazón ferviente de su autor. Pero —y esta es nuestra principal crítica al libro— es tan excesiva la sistematización, que al lector le resulta difícil descubrir ese núcleo vital del libro. Tal vez el oyente de Berti —porque este libro es el resumen esquemático de una vida consagrada a la enseñanza teológica—, en contacto con su misma persona, advierta de inmediato la vitalidad contenida en esta sistematización. Y, en este sentido, podríamos decir que el libro de Berti, además del inconveniente de su título, padece de la ausencia de la persona de su autor: sus frases, fuera del contexto vital de su propia personalidad, e impresas en el mudo papel, pierden fuerza, y no comunican más que un sistema cuasi-geométrico.

Asistimos hoy a un serio esfuerzo de síntesis, por parte de los teólogos, tanto los especialistas como los profesores: la exigencia pastoral —basada no solamente en la pedagogía humana, sino también en la pedagogía de Dios, tal cual ella se manifiesta en la Escritura y en la Tradición— ha hecho caer en la cuenta de la importancia de la *concentración* de la verdad revelada en cuerpo doctrinal, orgánico, y denso de contenido. La clave del éxito, tanto en la enseñanza de la teología como en la acción pastoral, es la visión sintética del objeto de la fe: la síntesis, que distingue lo esencial de lo secundario, nos deja captar la armonía del conjunto, y nos permite sentir la plenitud de nuestro acto de fe.

El *Reino de Dios* de los sinópticos, el *Cristo* paulino, la *recapitulación* de San Ireneo, son otros tantos antiguos esfuerzos de síntesis. Y, en nuestros días, la idea del reino de Dios y su *justicia*, paso del pecado a la gracia, por nuestra incorporación a Cristo (Lemonnyer), la *redención*, como misterio de muerte y vida (Prat), el *teocentrismo trinitario* y su comunicación (Mercier), el *Cuerpo místico* (Mersch), o la Persona viviente de *Cristo* (Gillet), son otros tantos puntos de vista sintéticos, que no agotan las posibilidades humanas, y

que dan lugar a diversos planteos teológicos (Cfr. G. de Bretagne, *Pastorale Catéchétique*, Desclée, París, 1953, pp. 196-202).

Junto a todos estos esfuerzos, el libro de Berti, a pesar de su valor personal, puede resultar algo deslucido, por culpa más bien del estilo, excesivamente esquemático, y algo ampuloso. Y es una lástima, porque —como decíamos al principio— hemos podido advertir acá y allá observaciones personales e interesantes.

M. A. Fiorito, s. j.

Víctor Massuh, *El Diálogo de las Culturas*, Ministerio de Educación y Justicia de la Nación, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1956.

La visión de la historia que Víctor Massuh nos presenta en este libro, es más bien un panorama de los estudios hechos por otros historiadores y filósofos contemporáneos. En un primer capítulo esboza resumidamente la filosofía de la historia de Jaspers. *La historia es para el ser humano el campo donde entablará su comunicación con la trascendencia;* pero la trascendencia de Jaspers, tal cual la presenta el autor, no deja de ser una trascendencia humana, trascendencia que nada dice del ser absolutamente trascendental que es Dios, y que es quien le da todo su sentido a la historia. El autor nos dice con verdad que *el sentido de la historia está en aquello que lo sobrepasa.* Pero le queda por decir que en último término aquel que está más allá de la historia, y que le da su sentido último es Dios.

Haciendo lo que el autor ha llamado una metafísica de la historia en el primer capítulo, nos presenta lo que, en su acepción moderna, se llama una sociología de la historia; o como lo llama el autor, *una visión culturalista de la historia.*

Desde el capítulo segundo hasta el quinto, desarrolla ampliamente la relación entre oriente y occidente.

En primer lugar el autor se hace eco de la teoría de Northrop, sobre la complementación de las dos civilizaciones, oriente y occidente, afirmando que son necesarias ambas para que el hombre tenga una noción adecuada y verdadera de sí mismo, y de su universo.

En segundo lugar presenta la posición de Francisco Romero, quien establece la superioridad de los supuestos fundamentales de la filosofía occidental sobre la oriental. El oriente tiende a abandonar los derechos de la persona ante el cosmos y la sociedad, mientras que el occidente trata de dominarlos sin fundirse en lo objetivo.

También se refiere el autor al ya muy trillado tema de la crisis del occidente y su relación con el oriente. Pero, profundizando más en esta misma relación, se pregunta si la influencia que una cultura tiene sobre la otra es causa de los cambios de creatividad, o si estos cambios se deben a una exigencia de equilibrio interno. El autor se pronuncia a favor de esta última posición.

A medida que una civilización se hace cada vez más unilateral en su aprecio de los valores culturales, ella misma siente la necesidad de integrar otros valores que encuentra desarrollados en otras culturas.

Dejando la relación existente entre las dos archi-culturas, oriente y occidente, el autor pasa a hablar de la fisonomía del mismo occidente, refiriéndose en gran parte a las ideas históricas de Crane Brinton. El historiador norteamericano revela a través de los valores culturales del occidente, y de las épocas que más influyeron en el presente histórico, *un entusiasmo por el occidente que es muy poco occidental.*

Por lo contrario, la visión, que Europa tiene de sí misma, es más pesimista. Recién borradas las huellas de una lucha fratricida, de la cual el autor se lamenta, sobre todo de los campos de concentración, y frente a la posibilidad de una guerra atómica, Europa se plantea el problema del sentido de su propia historia con una verdadera inquietud existencial.

En el estudio que el autor realiza de las raíces de la cultura occidental, no puede menos que decir unas palabras sobre lo que él llama, en una frase poco feliz, *"el redentorismo cristiano,* que *vino urgido por establecer un diálogo vivo entre los hombres.* El autor manifiesta evidentemente su ignorancia del tema que desarrolla en dos breves páginas. En ellas no hace mención alguna de la Iglesia Católica, apenas si usa la palabra religión, no habla de la caridad cristiana ni de la vitalidad sobrenatural que es el fundamento de todo impulso apostólico. El redentorismo cristiano, según el autor, es un valor humano que ha perdido su fuerza: *la intuición redentorista se debilita,* afirma, confirmando con sus propias opiniones la realidad que constata.

Pero ahondando en las posibilidades de la situación actual, nos presenta lo que parece ser el mensaje de todo el libro, y que en un tono cálido y entusiasta llama la *gran tarea: procurar que la pujante diversidad de las culturas no culmine en un encuentro hostil, sino en un diálogo mundial.*

Finalmente, en un interesante análisis, presenta la posición de América latina frente a las demás culturas. Heredera de una cultura occidental, América latina se ha sentido desamparada de todos; y, por lo tanto, a través de un auténtico olvido de sí misma, puede llegar a ser la heredera de todos.

En este capítulo el autor refleja una realidad innegable: el desarraigo de América de su tradición hispánica, y de su raza nativa. Pero sólo el tiempo podrá probar que este desarraigo conduzca a una apertura a toda creatividad humana. Al que tiene poco, se le puede dar mucho, o se le puede quitar lo poco que tiene. Pero con todo, ninguno negará que América latina es un mundo de posibilidades inexploradas, y de enormes capacidades todavía latentes.

Finalmente, es de lamentar que el autor no haya documentado su libro de manera más científica, mostrando de dónde saca sus citas.

El diálogo de las culturas está bien presentado; pero tendrá que admitir el autor, al buscar el sentido último de esta gran empresa humana que es la historia, la existencia de ese ser metahistórico y trascendente, que es Dios, cuyo Hijo penetró en la historia y tomó una forma de Hombre.

M. PETTY, S. I.

Mary Clabaugh Wright, *The last stand of Chinese Conservatism.* The T'ung-Chih Restoration, 1862-1874 (17 x 24 cms.; X-426 pgs.). Standford University Press, Standford, California.

El autor, que es Profesor adjunto y Conservador de la Colección China en el Hoover Institut and Library de la Standford University, estaba ampliamente capacitado para presentarnos este interesante análisis de uno de los períodos más agitados de la historia de China en el siglo pasado. Con el nombre de T'ung Chih Restoration se designa el esfuerzo realizado por las clases dirigentes en China, durante los años de 1862 a 1874, para obtener un Estado capaz de funcionar efectivamente en el mundo moderno que, de modo tan violento, había irrumpido en las costas chinas a partir de la Guerra del Opio. Dicho esfuerzo presenta un carácter eminentemente conservador, vale decir procuraba enfrentarse con un mundo enteramente nuevo apoyándose en los tradicionales valores e instituciones chinos. Es verdad, las esperanzas tanto de los gobernantes chinos como de los diplomáticos y gobiernos extranjeros se vieron frustrados. El referido programa restaurador o conservador falló en última instancia y es precisamente en las causas del fracaso que se halla el terreno de exploración histórica del autor. Por lo pronto se nos hace notar que el resultado final no ha de cerrarnos los ojos sobre las adquisiciones y victorias, parciales pero valiosas, obtenidas; supresión de la rebelión, rehabilitación económica, éxitos diplomáticos, restauración efectiva de la administración y renovamiento de la ideología confucianista. Sin embargo en todo momento aparece claramente que la intención definida del autor es la de echar abajo las interpretaciones simplistas que atribuyen el fracaso final a la presión militar, diplomática y comercial (por no añadir también misionera) de Occidente. No se trataría pues de inculpar la agresión imperialista sino simplemente reconocer que los principios mismos del Confucianismo en que se procuraba apoyar la restauración eran incapaces de producir dicho fruto. Ni siquiera se debería, como suele asimismo hacerse, alegar la decadencia del poder Manchú o la inepcia de los Mandarines. Como una confirmación aparece el último capítulo sobre el mismo esfuerzo restaurador realizado casi 70 años más tarde por el Kuoming Tang cuya catástrofe total es de todos conocida. La documentación utilizada es extraordinaria y es esto lo que hace su libro de sumo interés para el conocimiento de lo que el autor llama: el más perfeccionado, el más consecuente, y el más ampliamente documentado programa conservador de toda la Historia. Sin disminuir los méritos de este trabajo, es demasiado patente el intento que anima al autor de absolver al Occidente de casi toda responsabilidad. Ello le hace caer en un simplismo opuesto al simplismo interpretativo que él quiere combatir: los otros arrojan el fardo de la culpabilidad sobre el imperialismo agresivo de Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Rusia; él, por lo contrario, lo pone casi enteramente sobre los hombros del Gobierno, letrados y generales chinos. La interferencia constante de las potencias extranjeras en los asuntos interiores de China y el empleo de la violencia por los diversos Cónsules y Enviados no ha podido sin embargo ser eliminado. Es cierto que se hacen notar algunas medidas disci-

plinarias con que fueron castigados o, mejor dicho, amonestados aquellos diplomáticos cuya brutalidad apareció excesiva. ¿Pero basta ello? La misma opinión pública inglesa, aun no plenamente informada, se sublevaba contra el abuso de la fuerza de quienes se presentaban como defensores del derecho. Y es éste un punto que el autor deja constantemente en la sombra: ¿defensores de qué derecho? Del derecho que les había dado una de las agresiones más injustas que conoce la Historia como es la guerra del Opio y las medidas ulteriores que llegan hasta la caída de las bases de Takú. Sin duda alguna que es notable el empeño que pusieron las diversas naciones occidentales presentes entonces con sus fuerzas en China para sostener los esfuerzos tendientes a la restauración. Y este apoyo aún en la oposición a los propios comerciantes y misioneros nacionales que hacían de las franquicias obtenidas por Occidente un uso que minaba la autoridad del Gobierno Chino. Pero, por la correspondencia que el mismo autor nos presenta, bien aparece el lado interesado de dicha política. Se procuraba obtener la constitución de un gobierno sumiso a la presión diplomática con la necesaria autoridad interna que le permitiera hacer efectiva su sumisión aún en los más remotos rincones del imperio. Los métodos violentos que hasta entonces se habían empleado y que siguieron empleándose aún más tarde no eran tolerados por la opinión pública de la metrópoli. El autor se muestra por otra parte bastante hostil al esfuerzo de los misioneros. Sin duda alguna que ellos han pretendido contar y aún a veces han solicitado la ayuda material y bélica de sus respectivos gobiernos para realizar su obra de evangelización. Pero lo que el autor no pone suficientemente en claro es que dichas medidas nunca fueron solicitadas contra el legítimo gobierno de China sino contra los excesos del bandidismo regional que el gobierno central era incapaz de controlar. Esto no quiere disminuir el carácter abusivo de la intromisión extranjera que con sus cañoneras e intimaciones ofendía los más legítimos sentimientos nacionales. Estas críticas no pretenden restar méritos al gran valor de clarificación que muchos análisis del autor nos ofrecen, ni ocultar el carácter de casi imprescindible que su libro adquiere para un conocimiento ponderado de la última mitad del siglo XIX. La presentación y las notas, como asimismo los diversos índices son muestra de los trabajos acabados a que nos tiene acostumbrados la Standford University Press. Hechas las salvedades que señalamos, no podemos menos de recomendar la lectura de este libro a quienes se interesen por la situación actual de China.

M. VIRASORO, S. I.

GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. I. — Bilan du XIIIème Siècle. (25 x 16 cms.; XI-217 págs.). Nauwelaerts, Louvain-Paris. 1956.

La obra de Lagarde alcanza su tercera edición, y se destaca nuevamente como uno de los aportes más importantes en el estudio, siempre atrayente, de

la conciencia laica en los Estados modernos Los más diversos sectores señalaron, ya al aparecer su primera edición. en 1935, la profundidad con que su autor abordaba el tema.

Lagarde halla el origen de la misma palabra *laico,* como compañera constante del cristianismo y, en especial, de la Iglesia católica. Hecha esta constatación, el interés de su obra se centra —en el primer tomo que comentamos— alrededor del estudio de las relaciones de dos poderes, Iglesia y Estado, al declinar la Edad Media.

Es indudable que la aparición de la Iglesia provocó, ya en los jurisconsultos romanos, una preocupación por su estatuto legal; por lo mismo puede decirse, como contemporáneamente lo observó Renard, que el concepto de institución es el aporte más valioso del catolicismo a la doctrina general del derecho.

La frase de Cristo, "Dad al César lo que es del César...", separó para siempre, y cortó de raíz todo intento de césaropapismo o de teocracia; tentación frecuente, no sólo en los hombres de estado, sino también en los de la misma Iglesia. Lagarde resume admirablemente en el cap. I la historia de tales tentaciones hasta comienzos del siglo XIII, para preparar el ambiente en el que se desarrollaría el nacimiento del espíritu laico.

Cuatro capítulos describen luego la posición excepcional de la Iglesia y el apogeo del poder pontifical en ese siglo XIII. El autor señala, al mismo tiempo, los excesos de algunos defensores de esa posición del Papado, como una de las causas de la reacción que se seguirá. Es interesante observar cómo las distintas herejías que surgen entonces señalan ya la posición, dentro de la misma Iglesia, de adversarios irreconciliables con un prestigio demasiado mundano del Papado.

Otros cuatro capítulos analizan la situación de la sociedad política en la centuria del 1200. El estado moderno comienza entonces a perfilarse y los estudios del derecho romano durante los siglos XI y XII hacen renacer el concepto del *poder público,* que provocará los primeros choques. Un juridicismo demasiado naturalista acelerará ese proceso. No olvidemos que todo el movimiento aristotélico tiende a sobreestimar la naturaleza humana, y sólo el genio de Santo Tomás consiguió darle ese equilibrio con la fe, que en muchos otros de los comentaristas del Estagirita será imposible encontrar.

La situación peculiar de ambas sociedades, Iglesia y Estado, produce los primeros choques, que se manifiestan en una hostilidad creciente de los laicos hacia la Jerarquía y el clero en general. La conciencia nacional, que se despierta en Inglaterra y Francia, se hace visible en una defensa de los derechos de las iglesias nacionales. La Iglesia galicana y la anglicana tienen aquí sus primeras manifestaciones y defensores. El autor hace resaltar el amplio sentido secularista que tuvo la Inquisición. Es decir, los príncipes la deseaban, porque les posibilitaba su intromisión en asuntos espirituales.

En el último capítulo, Lagarde estudia el sentido de la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Chocan allí dos corrientes de opinión: la de los extremistas en la defensa de los derechos temporales del Papado, y la de los defensores de la supremacía del príncipe secular. Más que Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, los protagonistas de este duelo son Gil de Roma y Nogaret.

La Bula Unam Sanctam, cuidadosamente estudiada por Lagarde, y el atentado de Anagni, marcan el apogeo de ambas posiciones.

La maestría con que Lagarde se mueve, en medio de innumerables documentos y estudios doctrinarios, hacen de su obra un tipo maestro de estudio histórico-jurídico. Todo el proceso de las ideas aparece delineado con mano segura; y el ambiente de la gran Edad Media al comenzar su declinación, imprescindible de conocer para comprender el mundo moderno, se nos entrega a través de la labor de una inteligencia segura y profunda.

El primer tomo de esta monumental obra se cierra, desbrozado ya el camino para el estudio de los aspectos sociales de la escolástica, y de los teóricos del laicismo, Marsilio de Padua y Ockam.

Esta tercera edición, precisa y reorganiza algunos puntos. Esperamos contar con toda la obra dentro de poco tiempo. El tema de la construcción de la ciudad, fuera de toda influencia de la religión, no ha perdido nada de su interés, ni de su actualidad.

F. STORNI, S. I.

LIBROS RECIBIDOS*

Les Etudes Bergsoniennes, vol. IV. (15,4 x 20,5 cm.; 256 págs.). **Albin Michel**, París. 1956.

Este nuevo volumen se abre con el tema de la historia en Bergson, tratado por R. Polin y R. Aron (Cfr. *GM.*, XII (1957), 180-182, breve pero interesante comentario de F. Battaglia). A continuación, S. Dresden trata de la estética en Bergson. De los estudios siguientes, queremos llamar la atención especialmente sobre el de L. Husson, quien estudia la libertad en Bergson, con mucho acopio de textos, y buen sentido crítico. Entre las crónicas, nos ha interesado la que se refiere a Italia, por la abundancia de autores mencionados. Cierra la publicación una bibliografía bergsoniana, complementaria de las ya conocidas, y que abarca, año por año, desde 1945 a 1952.

Maurice Vanhoute, La Méthode Ontologique de Platon. (17 x 24 cms.; 193 págs.). **Nauwelaerts**, Louvain, 1956.

Descripción de las etapas del método platónico, a través de los diálogos. Discusión de los principales trabajos publicados hasta ahora sobre el tema. El autor opta por la tesis de una cierta dualidad en el método de Platón (que no es un dualismo en el pensamiento del maestro): son dos líneas en su origen, que tienden a unirse en una armonía superior. La introducción, expone el método de trabajo del autor. La primera parte del libro, expone las interpretaciones de Festugière y Loriaux, y las critica. La segunda parte del libro, expone largamente la propia sentencia. La conclusión de todo el libro es un buen resumen de la dualidad del método platónico, siguiendo la evolución, a través de los Diálogos, de la noción platónica de inteligibilidad. Cierra el libro una completa bibliografía del tema, y un índice de los principales textos platónicos estudiados.

Johannes B. Lotz, Das Urteil und das Sein. (16 x 23.8 cms., XXIII y 218 págs.). **Verlag Berchmanskolleg**, Pullach, 1957.

Segunda edición de la obra del mismo autor, agotada, que se titulaba "Sein und Wert": reestructuración, en busca de la raíz metafísica del tema primitivo,

* En esta sección, mencionamos las revistas con las mismas siglas de la sección adjunta, FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS.

que encuentra en el juicio. Como instrumento de trabajo, comienza con una buena y completa bibliografía de obras que se hallan en su línea; notas al pie de la página, que de continuo remiten a los lugares paralelos; índice analítico muy claro, que deja ver la estructura de la obra, su solidez, y la maduración del pensamiento del autor. La obra toca cuatro temas fundamentales: esencia y sede de la trascendencia, análisis del juicio como paso al ser indeterminado, y como paso al Ser Subsistente; y, finalmente, la estructura interna del mismo ser trascendente. La obra termina con un epílogo, que es el comentario de las críticas que otros le han hecho, y la crítica que él mismo hace a las posiciones de los otros; la exposición de dos concepciones sobre el juicio, la de Heidegger y la de de Vries; y una serie de insinuaciones sobre el ulterior desarrollo de su propia doctrina, a partir de trabajos ajenos y propios. Obra magistral, digna del autor, y del centro de estudios al que pertenece.

Nicolás Berdiaef, Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme. (11 x 15 cms.; 467 págs.). **Desclée, París. 1955.**

Obra de importancia para la historia de las ideas, porque nos presenta un pensador que se adelantó a su época. Actualmente podemos nosotros ver hasta qué punto se excedió, o interpretó mal la realidad que él vivió demasiado subjetivamente; entonces, cuando él escribió esta obra, nos hubiera resultado más difícil.

Interesantes, tanto la presentación del traductor (L. J. Cain), como el prefacio de St. Fumet: la personalidad del autor, y la trascendencia particular de esta obra en su pensamiento, necesitan de todas esas presentaciones. El mismo autor, además del texto, nos ofrece una introducción, y notas amplias en cada capítulo: sentía la complejidad de su propio pensamiento.

Libro rico en ideas, y con abundantes referencias a otras personalidades del tiempo y del ambiente intelectual de su autor. Oportunamente haremos un comentario. Por el momento, señalamos la amplia repercusión que esta obra ha tenido en el ambiente de la filosofía cristiana, como se ve por la lista de juicios bibliográficos que damos a continuación.

Cfr.: *Bijdr.*, 8 (1957), 104-105 (H. Geurtsen); *BVCh.*, 18 (1957), 115-117 (P. Evdokimov); *CdV.*, XI (1956), 279-285 (Bertoglio); *CiTom.*, LXXXIV (1957), 197; *EtF.*, 11 (1956), 100-101; *EphTL.*, XXXII (1956), 575 (G. Philips); *G.*, XXXVII (1956), 93-103 (A. Korinec); *Pen.*, XII (1956), 331; *RFM.*, XV (1956) 79-87 (O. Market); *RFNS.*, XLVIII (1956), 386-390 (A. Bausola); *RPF.* (1957), 220-221; *RSPT.*, XLI (1957), 537-538 (M.-D. Philippe); *ThSt.*, 17 (1956), 280-281.

Roberto Zavalloni, La libertà personale nel quadro della psicologia della condotta umana (17.5 x 24 cms.; 310 págs.). **Vita e Pensiero, Milano. 1955.**

Como lo indica el título, la obra tiene dos partes netas: la primera, analítica, que detalla las experiencias psicológicas de la elección humana; y la

segunda, sintética, valora filosóficamente esas experiencias. Para esta valoración, el autor señala el fundamento, y la significación del acto de elección; completa esta exposición, llamando la atención sobre las consecuencias morales, sociales y pedagógicas de su concepción (personalista) de la libertad de elección. Acerca de este último aspecto del problema, remitimos a la obra anterior del mismo autor, Educazione e personalità (Cfr. *CyF.*, XII-47 (1956), 119-124).

Cfr.: *Ant.*, XXXI (1956), 446-448 (F. Cauvet); *G.*, XXXVIII (1957), 166-167 (De Finance); *NRTh.*, 79 (1957), 758-759 (A. Thiry); *NSch.*, XXXI (1957), 288-290 (B. Bonansea); *REcB.*, 16 (1956), 289-290.

Henry van Laer, The Philosophy of Science (en colaboración con H. Koren); I Part: Science in general. (18 x 26 cms.; XVII, 164 págs.). **Nauwelaerts.** Louvain, 1956.

La introducción explica el título del libro, las divisiones del texto, el método. Después de un breve capítulo sobre el término "ciencia", y su sentido, entra en materia: ciencia como sistema, abstracción en las ciencias, necesidad en las mismas; objeto, fundamentación, métodos, inducción científica, hipótesis y teoría, argumentación. Esta rápida enumeración deja entender la claridad de este tratado, uno de los mejores que hemos visto sobre el tema. Un breve índice de autores, y un índice (alfabético y analítico) bastante completo de temas, facilita su consulta.

Waldo Ross. Hijos de la roca (El pensamiento de Guillermo Francovich). (12 x 19 cms.; 227 págs.). **Ediciones Orión.** México. 1954.

Antología de los trabajos más personales de Guillermo Francovich, precedida de un estudio de Waldo Ross sobre la personalidad, las obras y algunos de los pensamientos fundamentales del mismo. Este estudio se cierra con una bibliografía completa, y la mención de dos estudios similares. La antología toca, entre otros, los siguientes temas: sentido de la vida del hombre, verdad y error, el espíritu, y el amor. El título del libro, un poco desconcertante, quiere señalar sin duda que todo el pensamiento de Francovich apunta a lo propio del pensamiento latino-americano (Cfr. *CyF.*, XII-47 (1956), 115-116).

Martín Grabmann. Mittelalterliches Geistleben (Abhadlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik). Band III. Mit der Bibliographie M. Grabmann, herausgegeben von Ludwig Ott. (15,5 x 23 cms.; XI - 479 págs.). **Hueber Verlag.** München. 1956.

Cfr.: *CyF.*, XIII (1957), 238; *CoFr.*, 27 (1957), 331-332; *EphTL.*, XXXIII (1957) 374-375 (G. Fransen); *NRTh.*, 79 (1957), 199 (C. Dumont); *RechSR.*, XLV (1957), 313-314 (G. Dumeige); *Sch.*, XXXII (1957), 470-471 (Weisweiler); *ZKTh.*, 79 (1957), 313-314 (Coreth).

Kant und die Scholastik heute, herausgegeben von **Johannes B. Lotz**. (15,5 x 23,5 cms.; VIII - 279 págs.). Pullacher Philosophische Forschungen, Band I. **Verlag Berchmanskolleg**, Pullach. 1955.

Esfuerzo por encontrar un terreno común de Kant con la Escolástica, señalando además los aspectos en que el primero ha podido contribuir al desarrollo de la misma. Cabe destacar, como instrumento de trabajo, una bibliografía cronológica, compilada por Brugger, sobre Kant en general, sobre sus obras, sobre los problemas kantianos en particular; y una bibliografía de los estudios comparativos en general y sobre cada problema en particular. Un índice de temas y personas de la misma bibliografía, la valoriza mucho más. Digamos todavía que la bibliografía comienza en 1920, cuando la Escolástica inicia su diálogo con Kant; y abarca, tanto las publicaciones de la Escuela, como la de otras orientaciones cristianas, llegando hasta 1955. Obra valiosa en los detalles, y en el conjunto.

Philosophy Today. Publicación trimestral. Volumen I. n. 1 (March. 1957). Publicada por la Sociedad de la Preciosísima Sangre. Dirección: Saint Joseph's College. Collegeville, Indiana. USA.

Nueva publicación, en estilo de Digesto filosófico. Además del resumen de los artículos, indica las características de las revistas de donde han sido tomados, y la personalidad de cada autor. Esta selección puede prestar un servicio a las bibliotecas que no se hallan en condiciones de recibir regularmente las grandes colecciones de revistas; y, en general, puede —a través de la misma selección— dar una idea de ciertas constantes del pensamiento de la actualidad (y a esto apunta sin duda el nombre escogido como título de la publicación).

Emilio Carilla. Pedro Henríquez Ureña (tres estudios). (15,8 x 23 cms.; 56 págs.). **Universidad Nacional de Tucumán**. Departamento de extensión universitaria Tucumán. 1956.

Los tres estudios son: una biografía del personaje, acotaciones a su obra, y, finalmente, su americanismo. Este último estudio da lugar a una interesante enumeración de opiniones sobre el americanismo en literatura, que podría integrarse dentro de un estudio más amplio: recordemos, por ejemplo, el tema de la posibilidad de una filosofía americana, en el Congreso de Santiago de Chile (Cfr. *CyF.*, XII-47 (1956), 115-116).

Luis Alonso Schökel, La formación del estilo. (16 x 21.5 cms.; 322 págs.). Tercera edición. **Sal Terrae**, Santander. 1957.

Nueva edición, que separa la parte del profesor (que presentamos) de la del alumno (Cfr. *CyF.*, XIII (1957), 113). Tres meditaciones para el profesor, nos introducen en la concepción que el autor tiene del mismo, de su papel frente al alumno, y de su actitud frente al sistema. Los temas fundamentales del libro son: el vocabulario, la corrección, el trabajo del estilo, y los distintos estilos. Libro recomendable por el equilibrio, la practicidad, y la experiencia

magistral de su autor. Complemento indispensable en la formación humana de un buen filósofo y también de un buen teólogo.

Varios. Iniciación Teológica. Tomo I: Las fuentes de la Teología. Dios y su creación, 14,2 x 22 cms.; 605 págs.). **Herder.** Barcelona, 1957.

Buena es la repercusión que ha tenido, en otros ambientes, el original y las traducciones de la Initiation théologique. Nos parece interesante notarlo, como adelanto de las repercusiones que puede tener entre nosotros.

Cfr.: *CyF.*, XIII (1957), 116; *AmCl.*, 62 (1952), 493; *Bull. Thom.*, VIII (1947-1953) 715-718 (M.-D. Chenu) y n. 1334; *Et.*, 274 (1952), 263-264; *G.*, 34 (1953), 97-99 (M. Flick, Z. Alszeghy); *NRTh.*, 76 (1954), 758 (J. Galot); *RT.*, LV (1955), 413-415 (M. J. Nicolas); *RThPh.*, 1952 (247-249) (G. Widmer); *ThSt.*, 16 (1955), 145-146 (P. J. Sullivan); *VSS.*, 87 (1952), 188-191.

Hugo Rahner, S. I., Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche. (15,1 x 23,7 cms.; 20 págs.). **Herder.** Freiburg. 1957.

Tres ideas sobre la Iglesia, Poder de Dios en la debilidad humana: esta debilidad de la Iglesia (la astenia, de que habla S. Pablo) es un hecho de fe, es una prueba de la misma, y es para nosotros motivo de alegría. Ubicación del misterio de la debilidad de la Iglesia, en el desarrollo de su historia terrena. Cálida meditación teológica, en estilo de predicación: la personalidad de su autor se retrata plenamente en este pequeño folleto.

Karl Adam. Jesucristo. (14.5 x 21,5 cms.; 304 págs.). **Herder.** Barcelona. 1957.

Segunda edición castellana, corregida de acuerdo con la octava edición alemana del original. Es la respuesta de un teólogo al interés indiscutible que Cristo despierta en el hombre del siglo XX. El misterio de Cristo, y la realidad del hombre de hoy: son los dos temas fundamentales de este libro, que no ha quedado atrasado, porque su autor se había adelantado a los hombres de su generación.

Le Publicain, Pourquoi je l'aime. (14 x 19.5 cms.; 102 págs.). **Les Editions Notre-Dame de la Trinité,** Blois. 1957.

El pseudónimo oculta un convertido que nos narra, en el itinerario externo de su peregrinación por santuarios marianos, el itinerario interior de su conversión. Este libro tiene un realismo sobrenatural que absorve la atención del lector. Es un testimonio veraz de la realidad de la gracia: por eso tal vez su autor lo dedica a los mártires de la China, y a los héroes de Hungría. Es un libro de meditación, basado en la Escritura, en la historia de Lourdes y de Fátima, y en hechos contemporáneos. Libro breve, pero denso de ideas personales, profundamente sentidas.

Didier de Cré, Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques: 1. Le grand Vocable. 14,5 x 21 cms.; 354 págs.). **Libraire Mariale et Franciscaine, Blois. 1957.**

Contribución a la mariología moderna, que busca las relaciones de Nuestra Señora con las Tres Divinas Personas. Oportunas disgresiones sobre la naturaleza de los vínculos existentes entre la Iglesia y Cristo, sobre los caminos místicos, y sobre la inhabitación de la Trinidad en toda alma justificada. La primera parte del libro, considera los títulos de María Santísima respecto de cada Persona divina. La segunda, a Nuestra Señora en la vida que la Trinidad vive en cada alma nuestra. Y la tercera, a Nuestra Señora, en la gloria de la Santísima Trinidad. Libro preparado para una lectura meditada y teológica.

Josef Staudinger S. I.. Die Bergpredigt. (15 x 22.5 cms.; 360 págs.). **Herder, Viena. 1957.**

Una de las pocas obras católicas sobre el tema. Cuidadosa exégesis; y, al mismo tiempo, obra de espiritualidad, apta para la meditación personal. Ofrece sugerencias útiles para la predicación. Un amplio apéndice ofrece pormenores interesantes, que completan el estudio hecho en el texto mismo. Señalamos sobre todo el resumen que ofrece sobre las opiniones acerca de la cuarta petición del Padrenuestro. Termina con una buena bibliografía del tema del libro; y un índice de textos del Antiguo y Nuevo Testamento. Util índice de autores mencionados y estudiados.

Eduardo Martínez. Obispo de Zamora. **Estudios exegéticos sobre los Evangelios dominicales y festivos.** (15,5 x 21 cms.; 885 págs.). Segunda edición. Univ. laboral J. A. Girón, Zamora. **Herder,** Buenos Aires. 1955.

Cada estudio ofrece el texto (no sólo el dominical, sino también el paralelo, tomado de los otros Evangelios), la impresión litúrgica, las circunstancias, el contexto, la explicación del texto (donde el autor se manifiesta informado, y hace una verdadera exégesis del mismo), las enseñanzas dogmáticas, las aplicaciones morales, y las reflexiones pedagógicas. En esta parte aplicada se muestra sobrio y atinado. Un índice de materias facilita mucho la consulta rápida.

Juan A. de la Lama Arenal. Práctica de la meditación: Comentarios al Evangelio en forma de meditaciones. (15.5 x 21 cms.; 675 págs.). Editorial **Cantabria, Santander, 1956.**

Una instrucción previa, a modo de prólogo, trata del modo de orar meditando, de los fines de la meditación, y de su materia. Las primeras meditaciones, más breves, toman temas previos a los del Evangelio (fin del hombre, pecado, postrimerías). Las meditaciones evangélicas comienzan por la Encarnación. El libro termina meditando sobre Dios. Junto a la amplitud de temas, hay cierta abundancia en la expresión: el autor detalla pensamientos y afectos, dejándole al lector únicamente el trabajo de leer.

Aurelio Espinosa Polit, La dicha que vivimos: Nuestra vocación a la luz de los Evangelios y Epístolas. (11 x 16 cms.; 287 págs.) **Sal Terrae.** Santander. 1957.

Libro basado —como nos dice su autor— en la fe; y escrito para los que tienen fe, sobre la dicha de la vocación. Los textos de la Escritura, comentados o simplemente citados (se puede ver una lista muy útil, puesta al final), se van entrelazando y completando los unos a los otros, dándonos una visión sobrenatural de la gracia de la vocación. Tres temas: principio y término de la vocación, formación y obstáculos, actuación de la vocación apostólica. Al final, un interesante apéndice, con la simple cita de los textos, sin comentarios, como preparación inmediata para la oración, o para la lectura meditada. Nada nuevo en su fondo, pero muy práctico y pastoral.

Alberto R. Torres, Abranos la verdad: Sobre los misterios de la vida y del amor). 10.8 x 15 cms.; 141 págs.). **Sal Terrae,** Santander, 1957.

Orientaciones, escritas para ser leídas por una adolescente. Pueden servir como introducción para una orientación más personal. La presentación tipográfica, y las fotografías bien escogidas, ayudarán a que el libro se tome en las manos con interés; y sus ideas harán bien, porque están presentadas con prudencia y seguridad. Es un pequeño libro que también puede orientar al educador y al sacerdote, acerca de la manera de tratar este tema.

Oficina de Información Diplomática. La situación del protestantismo en España. (Seis estudios sobre una campaña de difamación contra España). (19.5 x 27 cms.; 183 págs.). Segunda edición. Madrid. 1955.

Los temas principales son: planteamiento del problema, importancia demográfica del protestantismo español, repartición geográfica, estructura confesional, datos históricos, base económica, situación legal, y de hecho.

Una serie de apéndices complementan documentalmente estos estudios: capillas y centros protestantes en España, actividades de sectas, y textos tomados de libros, revistas y discursos sobre el mismo tema. Publicación interesante, para documentarse o ambientarse en la cuestión.

Salvador M. Dana Montaño. La solución del problema universitario argentino, las universidades libres. Carta a los argentinos con vocación por la enseñanza libre). (16,2 x 23,2 cms.; 32 págs.). Santa Fe. 1957.

Una exposición, respaldada por veinte años de preocupación por el tema de la Universidad argentina. Enumeración de las dificultades que hasta el presente ha experimentado nuestra Universidad: la solución sería la universidad libre. Oportuna mención de las experiencias de otros países, que muestran la posibilidad de tal solución al inveterado problema de nuestra universidad estatal. Termina con una carta personal al Profesor Romero, en la que rebate los argumentos que éste expusiera un día (12-2-57) en La Nación.

Harry A. Wolfson. The Philosophy of the Church Fathers. Faith-Trinity-Incarnation. 15,5 x 22,5 cms.; XXVIII - 635 págs.). Harvard University Press, Cambridge Massachusetts. 1956

Cfr.: *Ant.*, XXXII (1957), 76-78 (R. Weijenborg); *G.*, XXXVIII (1957), 568-571 (A. Orbe); *NSch.*, XXXI (1957), 281-284 (J. M. Egan); *RechSR.*, XLIV (1956), 605-610 (J. Danielou); *RSPT.*, XLI (1957), 283-284 (Th. Camelot); *T.*, 31 (1956-1957), 605-611 (H. Musurillo); *ThSt.*, 17 (1956), 694-598 (J. Danielou).

Bernard Leeming. Principles of Sacramental Theology. (14,5 x 22 cms.; XXX 690 págs.). Longmans, Londres. 1955.

Cfr.: *EphTL.*, XXXIII (1957), 112-113 (G. Philips); *IThQ.*, XXIV (1957), 185-187 (G. Mitchel); *RAM.*, XXXIII (1957), 89-90 (J. Bonsirven); *RSPT.*, XLI (1957), 550-551 (R.-M. Gy); *ThSt.*, 17 (1956), 256-260 (P. Palmer).

Bernhard Poschmann, Busse uns Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV: Sakramente). (18 x 26.5 cms.; 138 págs.). Herder. Freiburg. 1951.

Cfr.: *Ang.*, 29 (1952), 420 (G. Geenen); *Bull. Thom.*, IX (1954-1956), n. 175; *EphTL.*, 36 (1952), 100-101 (G. Philips); *NRTh.*, 74 (1952), 874 (L. Renwarth); *RechSR.*, 42 (1954), 267-270 (C. Baumgartner); *RSPT.*, XXXVI (1952), 486-488 (Th. Camelot) y 659-660 (H. F. Dondaine); *Sch.*, XXVIII (1953), 241-246 (H. Weisweiler).

Joseph Lecler. Histoire de la Tolérance au siècle de la Reforme, tome I-II. (14 x 22,5 cms.; 403 y 459 págs.). Aubier. Paris. 1955.

Importante contribución al estudio del tema. La repercusión, en los ambientes especializados, ha sido grande.

Cfr.: *AHSI*, XXIV (1955), 429-433 (P. Blet); *CiCat.*, 106-III (1955), 640-642; *Et.*, 248 (1956), 463-464; *G.*, XXXVII (1956), 323-326 (P. Galtier); *IThQ.*, XXII (1955), 369-372; *RSPT.*, XXXIX (1955), 485; *RSR.*, XXIX (1955), 262-263 (L. Bouyer); *RT.*, LVI (1956), 300-321 (P. Mesnard); *StZ.*, CLVII (1955-1956), 153-154 (H. Becher).

Albert Hartmann, S. I.. Toleranz und christlicher Glaube. (12 x 21 cms.; 282 págs.). Knecht, Frankfurt a./M. 1956.

Cfr.: *CyF.*, XIII (1957), 238; *Bijdr.*, 8 (1957), 89 (A. Knockaert); *RechSR.*, LXIII (1955), 628-631 (J. Lecler); *Sch.*, XXXI (1956), 150-151 (de Vries).

Charles de Koninck. La piété du Fils. (22 x 17,5 cms.; XII y 232 págs.). Les Presses Universitaires Laval, Québec. 1954.

Cfr.: *CyF.*, XIII (1957), 239; *Ang.*, XXXIII (1956), 344; *RechSR.*, LXV (1957), 155 (Rondet).

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

—el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas,** que registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.

—la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Esta sección se publica en cuatro partes:

1. **Fichero de Filosofía,** en la primera entrega del año.
2. **Fichero de Teología,** en la segunda entrega.
3. **Selección de Filosofía,** en la tercera entrega.
4. **Selección de Teología,** en la cuarta entrega.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua.* Roma.
ACME = *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale.* Milano.
AF = *Archivio di filosofia.* Roma.
AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* Paris.
AIA = *Archivo Iberoamericano.* Madrid.
AIDS = *Arquivos do Instituto de direito.* São Paulo.
AIIP = *Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas.* San Luis (Argentina).
AmCl = *L'Ami du Clergé.* Paris.
Ang = *Angelicum.* Roma.
Anton = *Antonianum.* Roma.
Anth = *Anthropos.* Freibourg.
APh = *Archives de Philosophie.* Paris.
Apol = *Apollinaris.* Roma.
Arb = *Arbor.* Madrid.
ATG = *Archivo Teológico Granadino.* Granada.
AUCE = *Antes de la Universidad Central del Ecuardor.* Quito.
AUCV = *Anales de la Universidad Central de Venezuela.* Caracas.
AUCh = *Anales de la Universidad de Chile.* Santiago.
Aug = *Augustinus.* Madrid.
BFCL = *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon.* Lyon.
Bib = *Biblica.* Roma.
Bijdr = *Bijdragen.* Leuven.
Bo = *Bolivar.* Bogotá.
Bro = *Broteria.* Lisboa.
BUC = *Boletín de la Universidad Compostelana.* Santiago de Compostela.
BVCh = *Bible et Vie chrétienne.* Paris.
CaLa = *Cahiers Laënnec.* Paris.
CBQ = *Catholic Biblical Quarterly. (The).* Washington
CdV = *Città di Vita.* Firenze.
CdD = *Ciudad de Dios (La).* El Escorial (España).
CF = *Cuadernos de Filosofía.* Buenos Aires.
CHA = *Cuadernos Hispanoamericanos.* Madrid.
Chr = *Christus.* Paris.
ChrM = *Christ au Monde.* Roma.
CiCat = *Civiltà Cattolica.* Roma
CiTom = *Ciencia Tomista.* Madrid.

CoFr = *Collectanea Franciscana*. Roma.
Conv = *Convivium*. Barcelona.
CpR = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*. Roma.
Cris = *Crisis*. Barcelona.
Crit = *Criterio*. Buenos Aires.
CS = *Cahiers Sioniens*. Paris.
CuBi = *Cultura Bíblica*. Segovia.
CUn = *Cultura Universitaria*. Caracas.
CuTe = *Cuadernos Teológicos*. Buenos Aires.
CyF = *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.
DEc = *Diritto Ecclesiastico (Il)*. Roma.
Did = *Didascalia*. Rosario.
DinS = *Dinámica Social*. Buenos Aires.
Div = *Divinitas*. Roma.
DTh = *Divus Thomas*. Piacenza.
Educ = *Educateurs*. Paris.
EphCar = *Ephemerides Carmeliticae*. Roma.
EphL = *Ephemerides Liturgicae*. Roma.
EphM = *Ephemerides Mariologicae*. Madrid.
EphTL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain.
EstBi = *Estudios Bíblicos*. Madrid.
Esp = *Esprit*. Paris.
EspB = *Espíritu*. Barcelona.
Est = *Estudios*. Madrid.
EstBA = *Estudios*. Buenos Aires.
EstBi = *Estudios Bíblicos*. Madrid.
EstCom = *Estudios sobre el Comunismo*. Santiago de Chile.
EstEc = *Estudios Eclesiásticos*. Madrid
EstFr = *Estudios Franciscanos*. Barcelona.
EstM = *Estudios Marianos*. Madrid.
EstRG = *Eetudos*. Rio Grande.
Et = *Etudes*. Paris.
EtF = *Etudes Franciscaines*. Paris.
EtPh = *Etudes Philosophiques (Les)*. Paris.
EtThR = *Etudes Théologiques et Religieuses*. Montpellier.
EX = *Ecclesiastica Xaveriana*. Bogotá.
FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideo.
Fil = *Filosofia*. Lisboa.
FilTo = *Filosofia*. Torino.
FrSt = *Franciscan Studies*. New York.
FS = *Fomento Social*. Madrid.
FyL = *Filosofía y Letras*. México.
G = *Gregorianum*. Roma.
GM = *Giornale di Metafisica*. Genova.
HistJB = *Historisches Jahrbuch*. Freiburg.
HTR = *Harvard Theological Review (The)*. Massachusetts.
Hu = *Humanitas*. Tucumán.
HyD = *Hechos y Dichos*. Zaragoza.
Ia = *Iatria*. Buenos Aires.
Ist = *Istina*. Boulogne-sur-Seine.
IyV = *Ideas y Valores*. Bogotá.
IThQ = *Irish Theological Quarterly (The)*. Maynooth.
JBL = *Journal of Biblical Literature*. Pennsylvania.
JBR = *Journal of Bible and Religion (The)*. Massachusetts.
JPs = *Journal de Psychologie*. Paris.
Lat = *Latinoamérica*. México.
LetV = *Lumière et Vie. Saint Alban-Leysse*. Savoie.
LThPh = *Laval Théologique et Philosophique*. Québec.
LV = *Lumen Vitae*. Bruxelles.
Lu = *Lumen*. Vitoria.
LVS = *Lumière et Vie Supplément biblique de Paroisse et Liturgie*. Abbaye de Saint-André.
Man = *Manresa*. Barcelona.
Mar = *Marianum*. Roma.
MasOuv = *Masses Ouvrières*. Paris.
MD = *Maison Dieu*. Paris.
MEc = *Monitor Ecclesiasticus*. Roma.
Men = *Mensage*. Santiago de Chile.
Mi = *Mind*. Oxford.
MiCo = *Miscelánea Comillas*. Comillas.
MonC = *Monte Carmelo (El)*. Burgos.
MPer = *Mercurio Peruano*. Lima.
MS = *Mundo Social*. Madrid. Zaragoza.
MSch = *Modern Schoolman (The)*. Saint Louis.
NCS = *Notre Catechèse. Supplément*.
NEF = *Notas y Estudios de Filosofía*. Tucumán.
NoPJ = *Notas de Pastoral Jocista*. Buenos Aires.
NoT = *Norte*. Tucumán.

NoVe = *Nova et Vetera*. Ginebra.
NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.
NSch = *New Scholasticism (The)*. Washington.
Ori = *Oriente*. Madrid.
OrS = *L'Orient Syrien*. Paris.
OrSoc = *Orientamenti Sociali*. Milano.
Pan = *Panorama*. Buenos Aires.
PCat = *Pensée catholique (La)*. Paris.
Ped = *Pédagogie*. Paris.
Pen = *Pensamiento*. Madrid.
PenCr = *Pensamiento Cristiano*. Buenos Aires.
Pens = *Pensiero (Il)*. Milano.
PetL = *Paroisse et Liturgie*. Paris.
Ph = *Philosophia*. Mendoza.
PhTo = *Philosophy Today*. Indiana.
PRMCL = *Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica*. Roma.
QLP = *Questions Liturgiques et Paroissialles (Les)*. Louvain.
RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse.
RAP = *Revue de l'Action populaire*. Paris.
RasF = *Rassegna di Filosofia*. Roma.
RasMI = *Rassegna mensile di Israel (La)*. Roma.
RB = *Revue Biblique*. Paris.
RBib = *Revista Bíblica. Buenos* Aires.
RCal = *Revista Calasancia*. Madrid.
RCF = *Revista cubana de filosofía*. Cuba.
RCJS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Santa Fe.
RCR = *Revue des Communaûtés Religieuses*. Louvain.
RD = *Revista de Derecho*. Concepción (Chile).
RDC = *Revue de Droit Canonique*. Strasbourg.
RDF = *Revista dominicana de filosofía*. Santo Domingo.
RDM = *Revue des Deux Mondes (La)*. Paris.
REAm = *Revista de Estudios Americanos*. Sevilla.
REcB = *Revista Eclesiastica Brasileira*. Rio de Janeiro.
RechSR = *Recherches de Science Religieuse*. Paris.
REDC = *Revista Española de Derecho Canónico*. Madrid.
REP = *Revista de Estudios Políticos*. Madrid.
REsp = *Revista de espiritualidad*. Madrid.
REAug = *Revue des études augustiniennes*. Paris.
RET = *Revista Española de Teología*. Madrid.
RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Buenos Aires.
RFCR = *Revista de Filosofía*. Costa Rica.
RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*. Córdoba.
RFLP = *Revista de Filosofía*. La Plata.
RFM = *Revista de Filosofía*. Madrid.
RFNS = *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Milano.
RH = *Revista de Historia*. São Paulo.
RHA = *Revista de Historia de América*. México.
RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain.
RHPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Paris.
Resp = *Revue d'Histoire des Religions*. Paris.
RIE = *Revista Interamericana de Educación*. Bogotá.
RIPh = *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles.
RivRosm = *Rivista Rosminiana*. Domodossola.
RJ = *Revista Javeriana*. Bogotá.
RJBA = *Revista Jurídica*. Buenos Aires.
RL = *Revue Liberale (La)*. Paris.
RLA = *Revista Litúrgica Argentina*. Buenos Aires.
RMM = *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris.
RPar = *Revista de Parapsicología*. Buenos Aires.
RPF = *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga.
RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain.
RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris.

RSR = *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg.
RT = *Revue Thomiste*. Paris.
RTAM = *Récherches de Théologie Ancienne et Médiéval*. Louvain.
RTe = *Revista de Teología*. La Plata (Argentina).
RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*. Laussane.
RUNC = *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*. Argentina.
RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa*. Ottawa.
RyC = *Religión y Cultura*. Madrid.
RyF = *Razón y Fe*. Madrid.
Sag = *Saggiatore* (*Il*). Torino.
Sal = *Salesianum*. Torino.
Salm = *Salmanticenses*. Salamanca.
ScC = *Scuola Cattolica* (*La*). Milano.
ScE = *Sciences Ecclésiastiques*. Montreal.
Sch = *Scholastik*. Frankfurt.
Sef = *Sefarad*. Madrid.
SeSo = *Seelsorger* (*Der*). Wien.
SEr = *Sacris Erudiri*. Steenbrugge.
So = *Sophia*. Padova.
Soc = *Sociometry*. New York.
SS = *Serviço social*. São Paulo.
ST = *Sal Terrae*. Santander.
Stia = *Sapientia*. La Plata.
StZ = *Stimmen der Zeit*. München.
T = *Thought*. New York.
Teo = *Teoresi*. Messina.
Theo = *Theologica*. Braga.
ThSt = *Theological Studies*. Woostoock.
ThTo = *Theology Today*. New Jersey.
TRo = *Table Ronde* (*La*). Paris.
Un = *Universidad*. Monterrey. México.
UnA = *Universidad de Antioquía*. Medellíin.
UNCo = *Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá.
Univ = *Universitas*. Bogotá.
UPBo = *Universidad Pontificia Bolivariana*. Medellín.
USF = *Universidad de Santa Fe*. Argentina.
VD = *Verbum Domini*. Roma.
Ve = *Verbum*. Rio de Janeiro.
VerbC = *Verbum Caro*. Basel.
VeV = *Verdade e Vida*. Recife.
Vo = *Vozes*. Petropolis.
VoPe = *Vozes de Petrópolis*. Petrópolis.
VS = *Vie spirituelle* (*La*). Paris.
VSS = *Vie Spirituelle* (*La*). Supplément. Paris.
VyL = *Virtud y Letras*. Manizales.
VyV = *Verdad y Vida*. Madrid.
Wm = *Worldmission*. New York.
WuW = *Wissenschaft und Weltbild*. Wien.
Xen = *Xenium*. Córdoba.
ZKTh = *Zeitschrift für katolische theologie*. Innsbruck.

CLASIFICACIÓN POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—*Introducción a la Filosofía.*

1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
4.—Enseñanza y vulgarización.
5.— Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—*Lógica.*

1.—Introducción general.
2.—Lógica formal tradicional.
3.—Logística, lógica matemática, metalógica.
4.—Actualidades.

III.—*Crítica de las Ciencias.*

1.—Introducción: noción, valor.
2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
5.— De las ciencias del espíritu.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—*Teoría del Conocimiento.*

1.—Introducción: naturaleza, método.
2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
4.—Verdad y error: criterios.
5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Metafísica Ontológica.*

1.—Antropología: expresión, intelectualismo.
2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente, persona.
4.—Bien y mal.
5.—Principios del ser.
6.—Causas del ser.
7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Teodicea.*

1.—Introducción: naturaleza, método.
2.—Conocimiento y existencia de Dios.
3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—*Filosofía Natural.*

1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
4.—Psicobiología: vida, principio vital.
5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—*Psicología.*

1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
2.—Psicología experimental: método, datos.
3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
11.—Psicología comparada: animal y humana.
12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—*Etica.*

1.—Introducción: nautraleza, método, relación con la teología moral.
2.—Etica general: sujeto, norma, objeto.
3.—Etica individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
4.—Etica social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—*Filosofía del Derecho.*

1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
2.—Persona: jurídica y moral.
3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—*Filosofía del Lenguaje.*

1.—Introducción: psicología lingüística.
2.—Naturaleza del lenguaje.
3.—Origen, evolución .
4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—*Filosofía del Arte.*

1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
2.—Objeto estético.
3.—Experiencia estética.
4.—Expresión estética.
5.—Artes: pintura, escultura, música.
6.—Actualidades.

XIII.—*Sociología.*

1.—Introducción: sociología teórica y empírica. Método, principios, relaciones con otras ciencias. Historia de la sociología.
2.—Sociografía, estadística.
3.—Teorías y tendencias sociales: liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia, comunismo. Doctrina social cristiana.
4.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones. Problemas raciales.
5.—Vida social: educación, higiene, vivienda. Asistencia social.
7.—Problemas del trabajo: en el agro, industria, comercio. Salarios. Contratos colectivos. Conflictos: huelgas, look-out. Aprendizaje y capacitación.
8.—Organización social: sindicalismo, asociaciones profesionales. Empresa: relaciones humanas, participación en la gestión y en los beneficios. Cooperativas. Legislación y previsión social.
9.—Economía: producción, distribución, consumo. Comercio. Banca, moneda. inflación. Impuestos. Agricultura. Geografía económica. Economía internacional.
10.—Partidos políticos.
11.—Relaciones internacionales: colonias, movimientos de independencia.
12.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, económicos o políticos sobre determinados países.

XIV.—*Filosofía de la Cultura.*

1.—Introducción: método, estudios comparativos.
2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.

3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
4.—Historia de la cultura y culturas.
5.—Actualidades.

XV.—*Filosofía de la Historia.*

1.—Introducción: método, estudios comparativos.
2.—Interpretaciones de la historia.
3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—*Filosofía de la Educación.*

1.—Introducción: noción, método, fines.
2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
3.—Educación moral y religiosa.
4.—Educación social, nacional, civil.
5.—Educación física.
6.—Educación por edades
7.—Educación escolar.
8.—Educadores.
9.—Historia: escuelas, métodos.
10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—*Historia de la Filosofía.*

1.—Griegos y romanos.
2.—Padres: siglos I-VII.
3.—Medievales: hasta el siglo XV.
4.—Renacimiento: siglo XVI.
5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
6.—Edad contemporánea: siglo XX.
7.—Filosofías orientales.
8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—*Teología Fundamental.*

1.—Introducción a la teología. Problemas de método
2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Historia de las religiones.
3.—Revelación.
4.—Fe.
5.—Apologética de la Iglesia: Protestantes. Orientales separados.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

II.—*Teología dogmática.*

1.—Iglesia y Tradición.
2.—Dios Uno y Trino.
3.—Creación y elevación; angelología.
4.—Cristología; soteriología.
5.—Gracia y virtudes.
6.—Sacramentos.
7.—Teología de las realidades terrestres y escatología.
8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Mariología.*

1.—Teología.
2.—Historia.
3.—Aplicaciones.
4.—Actualidades: congresos, bibliografías.

IV.—*Teología moral.*

1.—Principios.
2.—Virtudes y preceptos.
3.—Sacramentos.
4.—Moral profesional.
5.—Historia.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Derecho canónico.*

1.—Fuentes y principios.
2.—Personas físicas y morales.
3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
4.—Procesos.
5.—Penas y delitos.

6.—Historia.
7.—Derecho internacional público y privado.
8—Derecho comparado.
9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Sagrada Escritura.*

1.—Introducción general y particulares. Historia de la exégesis.
2.—Textos originales y traducciones.
3.—Apócrifos y judaísmo.
4.—Exégesis y problemas del AT.
5.—Exégesis y problemas del NT.
6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
7.—San Pablo: vida, cartas.
8.—Teología bíblica.
9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VII.—*Teología espiritual.*

1.—Vida espiritual.
2.—Vida sacerdotal.
3.—Vida religiosa.
4.—Hagiografía.
5.—Historia de la espiritualidad.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.
7.—San Ignacio.

VIII.—*Historia.*

1.—Arqueología cristiana.
2.—Santos Padres.
3.—Herejías.
4.—Magisterio: concilio, símbolos.
5.—Teólogos medievales.
6.—Teólogos posteriores.
7.—Teología oriental.
8.—Teólogos acatólicos.
9.—Teología de la historia.
10.—Actualidades: congresos, boletines.

IX.—*Pastoral.*

1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
2.—Sociología religiosa.
3.—Psicología pastoral.
4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
5.—Misiones. Campañas.
6.—Pastoral parroquial.
7.—Organizaciones.
8.—Pastoral litúrgica.
9.—Dirección espiritual. Confesión.
10.—Problemas vocacionales.
11.—Pastoral especial con hombres, mujeres y niños.
12.—Pastoral matrimonial.
13.—Ejercicios espirituales.
14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separadas, ecumenismo.
15.—Pastoral en medios intelectuales y obreros. Comunismo.
16.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

X.—*Liturgia.*

1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
2.—Historia.
3.—Ritos diversos.
4.—Sacramentos. Sacramentales; simbolismo.
5.—Misa.
6.—Rúbricas. La costumbre en liturgia.
7.—Año litúrgico. Fiestas.
8.—Oficio divino.
9.—Movimiento litúrgico. Paraliturgias. Problema de la adaptación.
10.—Arte sagrado.
11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

Selección de Revistas

(Publicadas en: Europa y América del Norte: Estados Unidos y Canadá)

FILOSOFIA*

I INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1 CONOCIMIENTO FILOSOFICO

Jaspers, K. Welche Aufgobe hot die Philosophie heute? — WuW, 4 (1956), 82-87.
La Via, V. Teoricitò e praticitò dello filosofio. — Teo., XI (1956), 3-24.

2 ORIENTACIONES FILOSOFICAS

Bortaloso, G. "S. Agostino e le grondi correnti dello filosofio contemporanea". — CiCat., 107-III (1956), 514-520.
Champigny, R. Existentiolism and the Modern French Novel. — T., XXXI (1956), 365-385.
Canilh, J. Lo philosophie de l'Esprit. — Esp., 24 (1956), 20-39.
Etcheverry, A. Morxisme et idéolisme. — APh., XIX-1 (1955), 44-55.
Pichl, A. Wozu betriebt man heute Ontologie? — WuW, 4 (1956), 124-130.
Sciacca, M. F. Emile Bréhier o dei diritti dello Ragione. — CdV., XI (1956), 45-51.
Varios. E possibile uno metofisico? Come si pone "oggi" il problemo dello metofisica? — GM., XI (1956), 419-758.

II LOGICA

1 INTRODUCCION GENERAL

Maccagnolo, E. Note di logico. — RFNS., XLVIII (1956), 151-159.
Olds, M. E. Synonymity: Extensionol Isomorphysm. — Mi., LXV (1956), 473-488.

3 LOGISTICA

Beth, E. W. Quelques remorques sur lo sémontique. — RPhL., 54 (1956), 605-625.
Clark, R. Noturol Inference. — Mi, LXV (1956), 455-472.
Hamlyn, D. W. Anolytic Truths. — Mi., LXV (1956), 359-368.
Ottaviana, C. Giudizio intorno allo Logistico. — So., XXIV (1956), 3-28.
Wilson, N. L. Existence Assumptions ond Contingent Meoningfulness. — Mi., LXV (1956), 336-345.

III CRITICA DE LAS CIENCIAS

1 INTRODUCCION

Olds, M. E. Synonymity: Extensionol Isomorphysm. — Cfr., ficho 916.

2 CRITICA DE LAS CIENCIAS

De Ruva, V. Lo ricerco scientifico odierno ol voglio dello critico realistico. — Sag., VI (1956), 499-505.

parte de **Teología** se publicoró en la próximo entrega. El **Fichero de revistas,** tonto de **osofía** como de **teología,** ho sido publicado en los dos entregos onteriores.

924 **Masellis, A.** La filosofía delle scienze. — Sog. VI (1956), 587-591.

3 DE LAS CIENCIAS MATEMATICAS

925 **Greenwood, T.** L'existence des concepts mathématiques. — G., XXXVII (1 629-633.

4 DE LAS CIENCIAS NATURALES

926 **Abelé, J.** La théorie de la relativité et le jugement de la realité en physiqu APh., XIX-3 (1956), 3-24.
927 **Metz, A.** Probabilité et realité. — APh., XIX-4 (1956), 98-114.

IV TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1 INTRODUCCION

928 **Thévenaz, P.** La critique comme métaphysique de la métaphysique. (Trois l sur Kant). — RThPh., 1956, 217-248.

2 VALOR DEL CONOCIMIENTO

929 **Bausola, A.** L'epistemologia strumentalistica e l'operazionismo di P. W. I man. — RFNS., XLVIII (1956), 110-134.
930 **Bettoni, E.** Il realismo moderato di Pier di Giovanni Olivi è autentico? — R XLVIII (1956), 231-251.
931 **Kane, W. H.** Outline of a Thomistic Critique of Knowledge. — NSch., XXX (1 181-197.

3 FORMAS DEL CONOCIMIENTO

932 **Ellis, B.** On the Relation of Explanation to Description. — Mi., LXV (1 498-506.

5 EVIDENCIA Y CERTEZA

933 **Chastaing, M.** Consciousness and Evidence. — Mi., LXV (1956), 346-358.

V METAFISICA ONTOLOGICA

1 ANTROPOLOGIA

934 **Antoni, C.** Immanenza e trascendenza nella storia. — Pens., I (1956), 17-6
935 **Auer, A.** Der Mensch und das Recht. — WuW., 4 (1956), 100-109.
936 **Bagolini, L.** Cultura e autenticità del dialogo. — Sag., VI (1956), 287-29
937 **Balbo, F.** Il futuro e l' "al di là". — AF., (1956), 235-257.
938 **Banfi, A.** Al di qua di immanenza e trascendenza. — Pens., I (1956), 65-71
939 **Breton, S.** Conscience et intentionnalité selon Husserl. — APh., XIX-4 (1 55-97.
940 **Brüning, W.** Individuo e persona nell'immagine attuale dell'uomo. — Tec (1956), 119-130.
941 **Dal Pra, M.** Considerazioni sul concetto di trascendenza. — Pens., I (1956), 73
942 **Deandrea, M.** Incidenza dell'astrazione sulla conoscenza intellettuale uman singolari materiali. — Ang., XXXIII (1956), 3-36.

Defever, J. Le VIII Congrès des Sociétés de philosophie de langue française à Toulouse. — RPhL., 54 (1956), 649-657.
De Vas, A. F. L'Homme dans son monde. — Ang., XXIII (1956), 428-436.
Fabro, C. Enigma dell'uomo e misterio di Dio. — AF. (1956), 189-209.
Fazio Almayer, V. Trascendenza, immanenza e trascendentalità del principio. — Pens., I (1956), 155-185.
Gabriel, L. Martin Heideggers Geschichtsdenken. — WuW, 9 (1956), 25-31.
Gabriel, L. Das Menschbild der Psychoanalyse. — WuW., 4 (1956), 88-99.
Garrigou-Lagrange, R. La structure de l'âme et l'expérience mystique. — RSPT., XL (1956), 652-656.
Guzzo, A. Esame del concetto di immanenza. — Pens., I (1956), 115-154.
Hayen, A. Le "Cercle" de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin. — RPhL., 54 (1956), 561-604.
Jean de Dieu de Champsecret. L'intuition sans concept et la theorie bonaventurienne de la contemplation. — EtF., VII (1956), 63-74; 133-154.
Kelkel, L. Le problème de l'Autre chez Husserl. — RMM., 61 (1956), 40-52.
Latz, J. B. Metaphysische und religiöse Erfahrung. — AF. (1956), 79-123.
Mazzantini, C. Il "pensare" nella "esperienza umana". — G.M., XI (1956), 163-169.
Nicolas, J. H. Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres. — R.T., LVI (1956), 5-42.
Panceau, A. Res - Lex - Causa (Objectivation de la phénoménolité). — GM., XI (1956), 1-12.
Sciacca, M. F. Vitalità dell'esistente nel mondo. — CdV., XI (1956), 274-278.
Spirito, U. Trascendenza e metafisica. — Pens., I (1956), 187-231.
Stralz, W. Der Vergessene Ursprung zur Traszendenz des menschlichen Daseins.— StZ., 158 (1956), 429-438.
Williams, C. St. Thomas's argument from natural desire in the "de beatitudine". — IThQ., XXIII (1956), 367-379.

2 ONTOLOGIA

A. D. W. Le XII "Convegno" de Gallarate. — RPhL., 54 (1956), 647-649.
Allers, R. Les Ténèbres, le Silence et le Néant. — RMM., 61 (1956), 131-154.
Battaglia, F. I valori tra la metafisica e la storia. II vero e il bene. — RIPh., X (1956), 438-471.
Burkill, T. A. Value as a Subjective Fact. —RIPh., X (1956), 472-486.
Campigny, R. Le mot "Etre" dans "l'Etre et le Néont". — RMM., 61 (1956), 155-165.
Daz, A. L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité. — RMM., 61 (1956), 166-194.
Dupreel, E. Sur l'idée métaphysique du Bien. — RIPh., X (1956), 385-390.
Fabro, C. Actualité et originalité de l' "esse" thomiste. — RT., LXI (1956), 240-270, 480-510.
Farias, D. Riflessioni di struttura sulla metafisica. — RFNS., XLVIII (1956), 334-336.
Ghersi, G. Il pensiero come essere e come nulla. Il pensiero come verità e come errore. — Teo., XI (1956), 44-113.
Leclercq, J. L'irréductible bien. — RIPh., X (1956), 391-405.
Latz, J. B. Heidegger et l'être. — APh., XIX-2 (1956), 3-22.
Mazzarella, P. Antonio Rosmini e la metafisica classica. — So., XXIV (1956), 217-225.
Moreau, J.. . L'Un et l'Être selon Plotin. — GM., XI (1956), 204-224.
Mueller, G. Analogia Entis and Dialectic. — So., XXIV (1956), 29-36.
Nical, E. L'Opération cartésienne et la présence dilogique de l'être. — RMM., 61 (1956), 303-327.
Pichl, K. Wozu betriebt man heute Ontologie. — Cfr. ficha 912.

979 **Renard, H.** Wath is St. Thomas Approach in Metaphysics. — NSch., XXX (19 64-83.
980 **Rotenstreich, N.** On Lying. — RIPh., X (1956), 415-437.
981 **Sciacca, M. F.** Il sistema dei valori. — CdV., XI (1956), 149-156.
982 **Sciacca, M. F.** Essenza dell'essere e sua dialetticità. — GM., XI (1956), 297-317
983 **Schottlaender, R.** Das "wahre" und das "wirkliche" Optimum. — RIPh., X (19 406-414.
984 **Strawson, P. F.** Singulars Terms, Ontology and Identity. — Mi., LXV (19 433-454.
985 **Varios.** E possibile una metafisica? Come si pone "oggi" il problema della met sica? — Cfr. ficha 914.
986 **Voelke, A.** Les thèmes fondamentaux de la métaphysique de Raymond Ruyer. RThPh., (1956), 1-28.
987 **Barr, R. R.** The Nature of Alteration in Aristotle. — NSch., XXX (1956), 472-4
988 **Bobik, J.** The Materia signata of Cajetan. — NSch., XXX (1956), 127-153.
989 **Carbone, V.** Persona e individualità. — CdV., XI (1956), 159-162.
990 **Carlini, A.** Ancora su persona e personalità spirituale. — CdV., XI (1956), 286-2
991 **Mouloud, N.** Le principe spatial d'individuation: Fondement phénoménologique signification géometrique (1er. partie). — RMM., 61 (1956), 53-73.
992 **Piguet, J. Cl.** Répondre au marxisme. — RThPh. (1956), 109-125.
993 **Quarello, Er.** Discussioni nell'interpretazione di Capreolo sul problema della pers Sal., XVIII (1956), 297-310.
994 **Robinson A.** The Marxist "Contradiction within the Very Essence of Things" and Notion of potentia simul contradictionis. — LThPh., XI (1955), 206-212.

4 BIEN Y MAL

995 **Siwek, P.** How Pantheism Resolves the Enigma of Evil. — LThPh., XI (19 213-221.

5 PRINCIPIOS DEL SER

996 **Heidegger, M.** Der Satz vom Grund. — WuW., 9 (1956), 241-250.
997 **Hoenen, P.** De simultaneitate in relatione reali praedicamentali. — G. XX (1956), 177-200.

6 CAUSAS DEL SER

998 **Boeder, H.** Origine et préhistoire de la question philosophique de l'AITION RSPT., XL (1956), 421-442.

7 ACTUALIDADES

999 **A. D. W.** Le XII "Convegno" de Gallarate. — Cfr. ficha 962.
1000 **Defever, J.** Le VIII Congrès des Sociétés de philosophie de langue français Toulouse. Cfr. ficha 943.

VI TEODICEA

2 EXISTENCIA

1001 **Bertola, E.** Il problema di Dio in Pier Lombardo. — RFNS, XLVIII (1956), 135-1
1002 **Doherty, K. F.** God and the Good in Plato. — NSch., XXX (1956), 441-460.
1003 **Fabro, C.** Enigma dell'uomo e misterio de Dio. — Cfr. ficha 945.
1004 **Grégoire, F.** La preuve réelle de Dieu. Etude critique. — RPhL., 54 (1956), 112-1

Mc Ginley, R. C. Religion and the Scientist. — T., XXXI (1956/7), 487-494.
Nicolas, J. H. Amour de sai, amaur de Dieu, amaur des autres. — Cfr. ficha 956.
Reale, G. A propasita di una ripresa dell'interpretazione teistica di Platone. — RFNS., XLVIII (1956), 193-230.
Siwek, P. How Pantheism Resolves the Enigma of Evil. — Cfr. ficha 995.
Thévenaz, P. Dieu des philasophes et Dieu des chrétiens. — RThPh. (1956), 203-215.

VII FILOSOFIA NATURAL

2 COSMOLOGIA FILOSOFICA

Ayer, A. J. Waht is a Law of Nature? — RIPh., X (1956), 144-165.
Barr, R. R. The Nature of Alteratian in Aristotle. — Cfr. ficha 987.
Beguin, A. L'autacritique de Galilée. — Esp., 24 (1956), 175-191.
Brunner, F. La doctrine de la matière chez Avicébron. — RThPh. (1956), 261-279.
Büchsel, W. Individualität und Wechselwirkung im Bereich des Materiellen Seins. — Sch., XXXI (1956), 1-30.
Casula, M. L'argomento cosmalogico: confutazione kantiana e controconfutazioni scalastiche. — G., XXXVII (1956), 354-362, 634-644.
Guzzo, A. Une philosaphie de la nature est-elle encore possible? — RIPh, X (1956), 131-143.
Isaye, G. Métaphysique réflexive et philosophie de la nature. — RIPh., X (1956), 174-202.
Metz, A. Probabilité et realité. — Cfr. ficha 927.
Ruyer, R. La philosophie de la nature et le mythe. — RIPh., X (1956), 166-173.
Selvaggi, F. Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica. — G., XXXVII (1956), 16-33.
Saccorsi, F. La legge di Avogadro e "filosafia chimica". — CiCat., 107-IV (1956), 121-136.

3 TEORIA CIENTIFICA

Abelé, J. Newton et le satellite artificiel. — Et., 289 (1956), 191-199.
Abelé, J. La théorie de la relativité et le jugement de la realité en physique. — Cfr. ficha 926.
Büchel, W. "...tausend Jahre, wie ein Tag." Zu Sinn und Bedeutung der Relativitätstheorie. — StZ., 158 (1956), 413-421.
Costa de Beauregard, O. La relotivité en microphysique. — APh., XIX-3 (1956), 25-35.
De Ruva, V. La ricerca scientifica odierna al vaglio della critica realistica. — Cfr. ficha 923.
Girardeau, E. Palitique et cybernétique. — RDM., 16 (1956), 626-640.
Majarana, Q. Cinquanta anni di Relatività e sulla soglia di una nuova visiane. — So., XXIV (1956), 151-166.
Maras dell'Oro, A. Le visioni della natura. — So., XXIV (1956), 167-174.
Rahmer, J. Astronomie et philosophie. — RSR., 30 (1956), 113-134.

4 PSICOBIOLOGIA

Haas, J. Materie und Leben. — StZ., 159 (1956), 23-32.

5 CIENCIAS BIOLOGICAS

Basia, G. Il problema degli innesti e le sue limitaziani biologiche. — CiCat., 107-III (1956), 588-596.

1033 **Guerard des Lauriers, M. L.** "Le phénomène humain" du père Teilhard de Ch din. — R.T., LVI (1956), 518-527.
1034 **Haas, J.** Zum Ursprung des Lebens. — StZ., 157 (1956), 321-334.
1035 **Journet, Ch.** L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin. — No\ XXXI (1956), 210-224.
1036 **Overhage, P.** Um Die Abstammung des Menschen. Gestaltlicher Vergleich und siler Befund. — StZ., 159 (1956), 103-120.
1037 **Richard, G.** Contribution à l'etude du géotropisme de Calotermes flavicollis Fab. JPs., 53 (1956) 502-527.
1038 **Scremin, L.** Il "Fenomeno humano" secondo il Teilhard. — CdV., XI (1956), 51-
1039 **Sudre, R.** La paléontologie à l'Academie des sciences. — RDM., 7 (1956), 520-5
1040 **Sudre, R.** La suspension de la vie. — RDM., 3 (1956), 530-537.
1041 **Teilhard de Chardin, P.** Das menschliche Phänomen. — WuW., 9 (1956), 14-25

6 ACTUALIDADES

1042 **Guérard des Lauriers, M. L.** Bulletin de philosophie des sciences. — RSPT., (1956), 72-96.
1043 **Viganà, M.** Cinquant'anni di relatività. — CiCat., 107-II (1956), 287-295.

VIII PSICOLOGIA

1 INTRODUCCION

1044 **Fraisse, P.** Défense du méthode expérimentale en psychologie. — JPs., 52 (19 485-503.

2 PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

1045 **Câteau, J., Carda, B.** Recherches sur les relations entre la perception des distar et certains traits caractériels. — JPs., 53 (1956), 184-198.
1046 **Cohen, J.** Le temps psychologique. — JPs., 53 (1956), 285-306.
1047 **Delay, J.** Des médicaments psychologiques. — RDM., 12 (1956), 600-617.
1048 **Duvignaud, J.** Une expérience d'apparition du sentiment esthétique. — JPs., (1956), 81-85.
1049 **Eysenck, H. J.** Science and the Study of Personality. — RIPh., X (1956), 72-86.
1050 **Fulton, J.** Les fondements physiologiques de l'activité mentale. — JPs., 53 (19 129-140.
1051 **Girardeau, E.** L'Art et la Cybernétique. — RDM, 3 (1956), 425-435.
1052 **Hecaen, H. et de Ajuriaguerra.** Le problème de la dominance hémisphérique. troubles du langage, degnosies et des praxies chez les gauchers, lors des lés hémisphériques droites et gauches. — JPs., 53 (1956) 473-486.
1053 **Hudsan, H.** Why we Cannot Witness or Observe what goes on "In Our Heads". Mi., LXV (1956), 218-231.
1054 **Iacana, G.** La perception de la durée. — JPs., 53 (1956), 307-314.
1055 **Le Grand, Y.** Physiologie de quelques phénomènes visuels. — JPs., 53 (1956),
1056 **Monnier, A. M.** Le temps, cadre fonctionnel du système nerveux. — JPs., (1956), 257-284.
1057 **Mouloud, N.** Le Principe spatial d'individuation: Fondement phénoménologique signification géométrique. — RMM., 61 (1956), 259-282.
1058 **Ruyer, R.** La nutrition et l'intoxication psychiques. — JPs., 53 (1956), 528-5
1059 **Ruyer, R.** Le Relief axiologique et le sentiment de la profondeur. — RMM., (1956), 218-258.

3 PSICOLOGIA METAFISICA

Baruk, H. Le problème psychologique et métaphysique de la personalité. — RIPh, X (1956), 87-94.
Bortolaso, G. La libertà come potere di scelta. — CiCat., 107-IV (1956), 411-420.
Cattell, R. B. New Development of Personality Theary from Quantitative, Factar-Analytic Research. — RIPh., X (1956), 13-46.
Gannon, M. A. I. The Active Theary of Sensation in St. Augustine. — NSch., XXX (1956), 154-180.
Mead, M. The Cross Cultural Approach to the Study af Personality. — RIPh, X (1956), 48-71.
Rohmer, J. L'esthétique transcendantale de Kant, mauvais Ersatz de l'intentiannalité des sensations. — RSR., 30 (1956), 328-357.
Ruyer, R. Le Phénomène de l'"empreinte" et le "chaix" amaureux. — JPs., 53 (1956), 31-52.
Sciocca, M. F. La théarie de la volonté chez Antania Rasmini. — APh., XIX-3 (1956), 96-105.

4 PSICOLOGIA SOCIAL

Malrieu, Ph. Aspects sociaux de la canstruction du temps chez l'enfant. — JPs., 53 (1956), 315-332.
Mellor, W. W. Three Problems about Other Minds. — Mi., LXV (1956), 200-217.

8 PSICOPATOLOGIA

Brounmhl, A. Von. Lebendige Psychiatrie. — StZ., 158 (1956), 438-477.
Cotolan, J. F. Angoisse et durée. Temps et affectivité chez l'anxieux locotomisé. — APh., XIX-2 (1956), 88-130; 3, 106-147.
Jouvet, M. Aspects neurophysialogiques de quelques mécanismes du comportement. — JPs., 53 (1956), 141-162.

9 PSICOLOGIA PROFUNDA

Alezonde, F. The Psychoanalytic Theory of the Human Personality. — RIPh., X (1956), 3-12.
Beirnaert, L. Psychanalyse et fai chrétienne. — Et., 288 (1956), 218-230.
Beirnaert, L. Le jeune Freud et sa découverte. — Et., 290 (1956), 195-216.
Brandt, R. The Dynamics of Transference. — RUO., 26 (1956), 199-223.
Buytendijk, F. J. J. La femme et la conception psychanalytique. — TR., 99 (1956), 11-24.
Gabriel, L. Das Menschbild der Psycraanalyse. Cfr. ficha 948.
Hermond, P. Psychanalyse et spiritualité. — RT., LVI (1956), 139-149.
McAllister, J. B. Psychaanalysis and Morality. — NSch., XXX (1956), 310-329.
Niedermeyer, A. Zur kritischen Würdigung von Siegmund Freud. — WuW., 4 (1956), 110-116.
White, V. Jung et son livre sur Job. — VSS., 37 (1956), 199-210.

10 PARAPSICOLOGIA

Rossetti, F. Note sulla levitazione. — CdV., XI (1956), 654-662.

11 PSICOLOGIA COMPARADA

Cheuvin, R. L'animal en tant que canstructeur. Son intérêt pour la psychalagie générale. — JPs., 53 (1956), 487-501.

1085 **Guilloume, P.** La vie des Abeilles, selon K. von Frisch. — JPs., 53 (1956), 204.
1086 **Lindauer, M.** L'intercompréhension par les danses dans la colonie d'Abeille JPs., 53 (1956), 163-183.
1087 **Siegmund, G.** Tierpsychologie auf neuen Wegen. — StZ., 159 (1956), 194-
1088 **Sudre, R.** Le langage des abeilles. — RDM., 1 (1956), 130-135.

12 ACTUALIDADES

1089 **Méroz, L.** Chronique de parapsychologie. — NoVe., XXXI (1956), 296-310.

IX ETICA

1 INTRODUCCION

1090 **Fieschi, A.** Etica, politica e pedagogia nella "Metafisica" di Carmelo Ottavian So., XXIV (1956), 175-193.
1091 **Mehl, R.** Ethique des valeurs ou éthique de la Parole de Dieu. — RThPh., 1 p. 81-92.
1092 **Melden, A. I.** On Promising. — Mi., LXV (1956), 49-67.
1093 **Monro, D. H.** Are Moral Problems Genuine? — Mi., LXV (1956), 166-183.
1094 **Postore, A.** Dalla morale della legge alla morale dell'amore e del lavoro. — XXIV (1956), 37-45.

2 ETICA GENERAL

1095 **Doz, A.** L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité. — Cf cha 967.
1096 **Fuchs, J.** Ethique objective et éthique de situation. A propos de l'Instructio Saint-Office du 2 février 1956. — NRTh., 78 (1956), 798-818.
1097 **Motson, W. I.** On the Irrelevance of Free-will to Moral Responsability, and Vacuity of the Latter. — Mi., LXV (1956), 489-497.
1098 **Marty, F.** La typique du jugement pratique pur. — APh., XIX (1955), 56-87.
1099 **Mc Allister, J. B.** Psychoanalysis and Morality. — Cfr. ficha 1080.
1100 **Prior, A. N.** A Note on the Logic of Obligation. — RPhL., 54 (1956), 86-89.
1101 **Simon, L. M.** Substance et circonstonce de l'acte moral. — Ang., XXXIII (1 67-79.

3 ETICA INDIVIDUAL

1102 **Bigo, P.** L'Expansion économique: Justice et Pouvoir. — RAP., 101 (1956), 916.
1103 **Lotz, J. B.** Metaphysiche und religiöse Erfahrung. — Cfr. ficha 954.
1104 **Messina, G.** L'uomo e la felicità nello stoicismo. — CiCat., 107-III (1956), 150.
1105 **Messina, G.** L'uomo e la felicità nel pensiero ellenistico. — CiCat., 107-II (1 599-609.
1106 **Messino, G.** L'uomo e la felicità nella prassi della dottrina stoica. — C 107-III (1956), 391-400.
1107 **Messinco, A.** L'umanesimo integrale. — CiCat., 107-III (1956), 449-463.

4 ETICA SOCIAL

1108 **Abbagnano, N.** La sociologie de la liberté de Georges Gurvitch. — RMM (1956), 74-86.

09 **Berger, A.** Un milliard d'hommes qui ne veulent plus attendre. — Esp., 24 (1956), 812-822.

10 **Gorret, Th. M.** St Augustine and Society. — NSch., XXX (1956), 16-36.

11 **Mayer, Ch-L.** Les droits de l'homme et le mythe de l'égalité. — RL., 16 (1956), 1-14.

11a **Messineo, A.** L'umanessimo integrale. — CiCat., 107-III (1956), 449-463.

12 **Spiazzi, R.** Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino. — Ang., XXXIII (1956), 143-162; 287-314.

13 **Swisher, C.** The achievement of John Marshall. — T., XXXI (1956), 5-26.

X FILOSOFIA DEL DERECHO

1 DERECHO

14 **Auer, A.** Der Mensch und das Recht. — Cfr. ficha 935.

15 **Composta, D.** La "moralis facultas" nella filosofia giuridica de F. Suárez. — Sal., XVIII (1956), 476-497.

16 **Stefano, A. di.** Quello che Benedetto Croce sconosceva in materia di filosofia del diritto. — So., XXIV (1956), 234-237.

2 PERSONA

17 **Ferrio, C.** Il problema del libero arbitrio in alcuni riflessi pedagogici e giuridici. — Sal., XVIII (1956), 156-163.

3 DERECHOS

18 **Conover, M.** St. Thomas Aquinas in Some Recent Non-Scholastic Writers on Political Philosophy. — NSch., XXX (1956), 1-15.

19 **Gernet, L.** Le temps dans les formes archaïques du droit. — JPs., 53 (1956), 379-406.

20 **Thorp., R. W.** Le procès de la justice. — RDM., 10 (1956), 193-203.

21 **Virton, P.** Les rapports collectifs du travail. — RAP., 102 (1956), 1105-1109.

4 ACTUALIDADES

122 **Verdross, A.** Gegenwartsströmungen der Rechtsphilosophie. — WuW., 9 (1956), 161-171.

XI FILOSOFIA DEL LENGUAJE

1 INTRODUCCION

123 **Koppelmonn, H. L.** Phonologie, strukturelle Linguistik und die Zweckmässigkeit in der Sprache. — Anth., 51 (1956), 201-264.

2 NATURALEZA DEL LENGUAJE

124 **O'Neill, J.** The metaphorical mode: image, metaphor, symbol. — T., XXXI (1956), 79-113.

XII FILOSOFIA DEL ARTE

1 INTRODUCCION

1125 **Fagane, V.** Precedenti filasafici dell'astrattismo. — CiCat., 107-IV (1956), 17-3
1126 **Girardeau, E.** L'Art et la Cybernétique. — Cfr. ficha 1051.
1127 **Huisman, D.** Essai d'une méthadalogie de l'Esthétique expérimentale. — Sa., XXI (1956), 314-326.

2 OBJETO ESTETICO

1128 **Assunta, R.** La farma e l'arte, — RasF., V (1956), 252-265.

3 EXPERIENCIA ESTETICA

1129 **Brun, J.** Philasaphie du Surréalisme. — RMM., 61 (1956), 360-369.
1130 **Fagone, V.** Estetica dell'astrattismo. — CiCat., 107-III (1956), 491-504.

4 EXPRESION ESTETICA

1131 **Assunto, R.** La farma e l'arte. — RasF., V (1956), 319-337.
1132 **Bonnot, R.** Le raman du temps (à propas de Virginia Waalf et de James Jayce). — JPS., 53 (1956), 454-472.
1133 **Charensol, G.** Réhabilitatian des impressiannistes. — RDM., 14 (1956), 341-35

5 ARTES

1134 **Duvignaud, J.** Une expérience d'apparitian du sentiment esthétique. — Cfr. fich 1048.
1135 **Formigari, L.** L'analisi del linguaggia e l'estetica. — RasF., V (1956), 209-226.
1136 **Frances, R.** Quelques mades spécifiques du temps musical. — JPs., 53 (1956 424-446.

XIII SOCIOLOGIA

1 INTRODUCCION

1137 **Gurvitch, G.** Phénamènes saciaux tataux. Esp., 24 (1956), 390-421.
1138 **Topitsch, E.** Geschichtswissenschaft und Sazialagie. — WuW., 4 (1956), 117-12

2 SOCIOGRAFIA

1139 **Badin, P.** La saciamétrie et les relatians industrielles. — RAP., 102 (1956), 107 1081.

3 TEORIAS Y TENDENCIAS SOCIALES

1140 **Abbagnano, N.** La sacialagie de la liberté de Gearges Gurvitch. — Cfr. ficha 110
1141 **Baerwald, F.** A sacialagical view af depersanalizatian. — T., XXXI (1956), 55-7
1142 **Bartaldi, H.** Râle et exigences d'une planificatian sacialiste. — Esp., 24 (1956 749-762.
1143 **Beaudain, L.** La technique de la pénétratian cammuniste. — RUO., 26 (1956 149-172.
1144 **Biga, P.** Richesse et Evangile. — RAP., 96 (1956), 257-272.

45 **Bauscaren, A. T.** Origins of French Christian Democracy. — T., XXXI (1956/7), 542-566.
46 **Brunner, A.** Die Gefahren des technischen Denkens. — StZ., 157 (1956), 335-345.
47 **Brunner, A.** Die Frühschriften von K. Marx. Idealistischer Materialismus. — StZ., 158 (1956), 347-359.
48 **Calvez, J. Y.** Perspectives sur la pensée de Marx. — RAP., 103 (1956), 1159-1165.
49 **Chambre, H.** Le culte de la personnalité en Union Soviétique. — RAP., 100 (1956), 776-797.
50 **Canilh, J.** Pascal pour disposer au marxisme. — Esp., 12 (1956), 855-873.
51 **Crozier, M.** Les tertiaires et le socialisme. — Esp., 24 (1956), 706-714.
52 **Daix, A.** Faut-il récrire "Le Capital"? — Esp., 24 (1956), 678-691.
53 **D'Angers-Lafuma.** A propos d'una thèse marxiste sur les "Pensées" de Pascal. — EtF., VII (1956), 172-188.
54 **De Kaninnck, Ch.** Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action. — LThPh., XI (1955), 182-205.
55 **Domenach, J. M.** Actualité du personalisme. — Esp., 24 (1956), 161-174.
56 **Domenach, J. M.** La théorie et les hommes. — Esp., 24 (1956), 839-843.
57 **Ducruet, J.** Marxisme et Révolution. — RAP., 94 (1956), 15-26.
58 **Etcheverry, A.** Marxisme et idéalisme. — Cfr. ficha 911.
59. **Floridi, U. A.** Verso la liquidazione dei kolchozy? — CiCat., 107-II (1956), 586-598.
60. **Harmel, Ch.** Classe ouvrière et parti communiste. — RDM. (1956), 713-723.
61. **Lacraix, J.** Un defi total. — Esp., 24 (1956), 830-838.
62 **Lapierre, J. W.** Administration des choses et gouvernement des hommes. — Esp., 24 (1956), 715-733.
63 **Lavau, G. E.** Planification et liberté. — Esp., 24 (1956), 772-790.
64 **Lerner, M.** Le commerce et la société capitaliste. — TRo., 105 (1956), 178-183.
65 **Martelet, P.** Athéisme et communisme. — LetV., 28 (1956), 65-104.
66 **Mersch, J.** Vers un nouvel Esprit social. — RDM., 6 (1956), 325-331.
67 **Parent, A. M.** Le marxisme, comme tentative de soustraire l'homme à loi de la concupiscence - lex fomitis. — LThPh., XI (1955), 149-156.
68. **Pichette, H.** Toi qui es peuple et mal léché. — Esp., 24 (1956), 844-856.
69 **Piguet, J.** Répondre au marxisme. — Cfr. ficha 992.
170 **Rabinsan, A.** The Marxist "Contradiction Within the Very Essence of Things" and the Notion of potentia simul contradictionis. — Cfr. ficha 994.
171 **Seillan, R.** Progrès technique et marxisme. — RAP., 102 (1956), 1029-1044.
172 **Sellier, F.** Sécurisme ou socialisme? — Esp., 24 (1956), 656-666.
73 **Tauraine, A.** L'évolution de la conscience ouvrière et l'idée socialiste. — Esp., 24 (1956), 692-705.
174 **Vaccari, V.** Le message social de Pie XII. — RUO., 26 (1956), 401-418.
175 **Westphalen, F.** "Quadragesimo anno" und die sozialem Probleme der Gegenwart. — WuW., 9 (1956), 1-14.

4 PROBLEMAS DEMOGRAFICOS

176 **Glasberg, A.** Le problème juif en U.R.S.S. — Esp., 10 (1956), 583-589.
177 **Hacker, R.** Le problème noir. — RAP., 103 (1956), 1209-1221.
178 **Lestapis, S. de.** Politique de contraception et Sociologie. — RAP., 96 (1956), 165-177.

5 VIDA SOCIAL

179. **Hardan, J. A.** Il problema del divorzio negli Stati Uniti. — CiCat, 107-III (1956), 475-491.
180 **Harmel, Ch.** Classe ouvrière et parti communiste. — Cfr. ficha 1160.
181 **Méraud, J.** Causes d'inégalité. — RAP., 99 (1956), 667-681.
182 **Méraud, J.** Remèdes aux disparités de niveau de vie. — RAP., 102 (1956), 1045-1058.

1183 **Monestier, M.** La situation social de la femme en 1956. — TR., 99 (1956), 41-5(
1184 **Ringel, E.** Der Alkoholismus als pastoralmedizinisches Problem. — SeSo., 27 (1956 16-25.
1185 **Talvas, A. M.** Le relèvement des buveurs. — RAP., 103 (1956), 1222-1232.
1886 **Talvas, A. M.** La reclassement des victimes de la prostitution. — RAP., 94 (1956 82-92.
1187 **Touraine, A.** L'évolution de la conscience ouvrière et l'idée socialiste. — Cfr. f cha 1173.

6 ACCIÓN SOCIAL

1188 **Champigneulle, B.** La congestion de Paris. — RDM., 11 (1956), 507-518.
1189 **Champigneulle, B.** L'Urbanisme dans la vie moderne. — RDM., 15 (1956), 684-69(
1190 **Houist, G.** Le logement des travailleurs à faibles revenus. — RAP., 100 (1956 808-823.
1191 **Rovan, J.** Note sur la culture populaire. — Esp., 24 (1956), 823-829.

7 PROBLEMAS DEL TRABAJO

1192 **Aumont, M.** Regards sur l'Inspection du travail. — RAP., 96 (1956), 328-346.
1193 **Carré, M.** Le travail à feu continu. — RAP., 102 (1956), 1082-1089.
1194 **Chaigneau, Y.** Pénurie de main-d'oeuvre? — RAP., 103 (1956), 1191-1196.
1195 **Perroux, F.** Travail et civilisation. — Esp., 10 (1956), 481-497.
1196 **Vinot, P.** Salaires et Niveaux de vie. — RAP., 95 (1956), 155-164.

8 ORGANIZACION SOCIAL

1197 **Antoine, J.** La prévision de l'emploi. — RAP., 103 (1956), 1183-1190.
1198 **Aumont, M.** Paur d'authentiques "relations humaines". — RAP., 100 (1956 824-836.
1199 **Badin, P.** La sociamétrie et les relations industrielles. — Cfr. ficha 1139.
1200 **Barbichon, J.** La vie parallèle dans l'entreprise. — Esp., 24 (1956), 192-207.
1201 **Brucculeri, A.** Versa una nuova rivoluzione industriale. — CiCat., 107-IV (1956 137-146.
1202 **Brucculeri, A.** Le Relaziani Umane e il comunisma. — CiCat., 107-III (1956 353-364.
1203 **Desqueyrat, A. et Virtan, P.** Fermeture d'entreprise. — RAP., 103 (1956), 123 1242.
1204 **Dumont, R.** Réforme agraire et collectivisation accélérée. — Esp., 24 (1956), 32-5(
1205 **Healy, G. W.** Shylock in the Philippines. — Wm., 7 (1956), 20-30.
1206 **Lestours, J.** La transmission du patrimonie. — RAP., 96 (1956), 273-279.
1207 **Naville, P.** L'accord Renault est-il un nauveau "contrat social"? — Esp., 24 (1956 1014-1034.
1208 **Nell-Breuning, Os.** Kommerzialisierte Gesellschaft. — StZ., 158 (1956), 32-44.
1209 **Raus, J.** — Notes d'un militant. — Esp., 24 (1956), 791-811.
1210 **Terrisse, J.** A qui confier la puissance atamique? — Esp., 10 (1956), 590-610.
1211 **Virtan, P.** Histoire politique de la Sécurité saciale. — RAP., 95 (1956), 178-18(

9 ECONOMIA

1212 **Antoine, J.** Etudes des Marchés. — RAP., 96 (1956), 317-327.
1213 **Bauchet, P.** Saus-Dévelappement: Natian équivaque? — RAP., 94 (1956), 27-3(
1214 **Biga, P.** Débat sur la maralité de l'inflation. — RAP., 103 (1956), 1175-1182.
1215 **Breuvery, E. C. de.** L'énergie nucléaire dans les pays saus-développés. — RAP., 9 (1956), 305-309.
1216 **Granger, G. G.** La nauvelle écanamique. — Esp., 10 (1956), 509-524.
1217 **Lerner, M.** Le cammerce et la saciété capitaliste. — Cfr. ficha 1164.

18 **Lockhort, J.** La crise agricole. — RDM., 17 (1956), 92-110.
19 **Mayer, Ch.** Essais d'une Philosophie de la Baurse et des Affaires (suite). — RL., 13 (1956), 25-79.
20 **Mayer, Ch.** Les deux conceptions de l'aide aux pays sous-dévelappés. — RL., 14 (1956), 2-6.
21 **Mayer, Ch.** Essai d'une philosaphie de la Bourse et des Affaires. — RL., 14 (1956), 31-78.
22 **Nell-Breuning, Os.** Kommerzialisierte Gesellschaft. — Cfr. ficha 1208.
23 **Picard, P.** La vente à crédit. — RAP., 103 (1956), 1243-1249.
24 **Rombler, L.** Aspets financiers et politiques du pétrole. — RL., 15 (1956), 29-44.
25 **Wallroff, H. J.** Der "Produktionsfaktar" Arbeit. — StZ., 158 (1956), 101-112.

10 POLITICA

26 **Bodin, L.** L'âge mûr de la S.F.I.O. — Esp., 24 (1956), 667-673.
27 **Bouscaren, A. T.** Origins of german christian democracy. — T. XXXI (1956), 439-451.
28 **Chambre, H.** Le Parti Communiste français et les catholiques. — LetV., 28 (1956), 51-64.
29 **Cole, G. D. H.** Démacratie à l'échelle humaine. — Esp., 24 (1956), 734-748.
30 **Derczansky, A.** Il y avait des militants socialistes. — Esp., 24 (1956), 674-677.
31 **Durand, J.** Aurans-nous un régime présidentiel? — RAP., 100 (1956), 837-844.
32 **Ferkiss, V. C.** The Literary Approach to Politics. — T. XXXI (1956), 350-365.
33 **Girardeou, E.** Politique et cybernétique. — Cfr. ficha 1027.
34 **Goguel, F.** Esquisse d'une description sociologique du Parti Communiste Français. — LetV., 28 (1956), 7-22.
35 **Guitard, L.** Le gouvernament présidentiel. — TRo., 105 (1956), 38-46.
36 **Harmel, Cl.** Le parti communiste et les intellectuels. — RDM., 10 (1956), 313-329.
37 **Hapkins, V.** The conservative concern. — T. XXXI (1956), 27-54.
38 **Karol, K. S.** L'impasse du travaillisme britanique. — Esp., 24 (1956), 648-655.
39 **Lener, S.** I partiti italiani dal 1948-al 1955. — CiCat., 107-II (1956), 384-393.
40 **Lener, S.** I partiti italiani dalla crisi del regime liberale all'instaurazione di quello fascista. — CiCat., 107-III (1956), 268-279.
41 **Madaule, J.** La démocratie chrétienne. — Esp. 11 (1956), 724-734.
42 **Messineo, A.** L'umanessimo integrale. — Cfr. ficha 1111a.
43 **Rambler, L.** Aspects financière et politique du pétrole. — Cfr. ficha 1224.
44 **Rous, J.** Notes d'un militant. — Cfr. ficha 1209.
45 **Siegried, A.** Problèmes politiques. — TRo., 105 (1956), 9-15.
46 **Virton, P.** Histaire politique de la Sécurité sociale. — Cfr. ficha 1211.

11 RELACIONES INTERNACIONALES

47 **Duchet, M.** Colons et colonialisme. — Esp., 24 (1956), 325-334.
48 **Terrisse, J.** A qui confier la puissance atomique? — Cfr. ficha 1210.

12 ACTUALIDADES

49 **Aujoulot, L. P.** La place de l'école chrétienne dans l'évolution de l'Afrique noire. — Et., 291 (1956), 32-46.
50 **Badin, P.** Le Congrès d'Amsterdam. — RAP., 101 (1956), 990-992.
51 **Baumgarten, J. J.** Réalités allemandes 1956. — Et., 288 (1956), 161-174.
52 **Bertrond, R.** La France et l'inflation. — RAP., 103 (1956), 1166-1174.
53 **Bobrówski, C.** L'expérience yugoslave. — Esp., 24 (1956), 763-771.
54 **Bonhome, J. de.** L'Inde en marche. — Et., 288 (1956), 187-200.
55 **Brucculeri, A.** Donne comuniste in convegno. — CiCat., 107-I (1956), 161-172.
56 **Bruet, H.** L'actualité sociale en France. — RAP., 103 (1956), 1250-1263.
57 **Calvez, J. Y.** Démocratie et Unanimité aux Etats-Unis. — RAP., 94 (1956), 57-68.
58 **Calvez, J. Y.** La Démocratie américaine à l'épreuve. — RAP., 95 (1956), 201-214.

1259 **Cavalli, F.** La Chiesa e le condizioni socioli dell'America Latina. — CiCot., 107- (1956), 173-186.
1260 **Cavalli, F.** Al XXº Congresso del Partito Comunista Sovietico. — CiCat., 107- (1956), 644-658.
1261 **Domenach, J. M.** La Yougoslavie et la relonce du socialisme. — Esp., 12 (1956 810-826.
1262 **Farcy, H. de.** Les surplus agricoles aux Etots-Unis. — RAP., 102 (1956), 105' 1070.
1263 **Farcy, H. de.** Los Etats-Unis face à l'abondance. — RAP., 103 (1956), 1197- 120
1264 **Houist, G.** L'Habitat en URSS. — RAP., 95 (1956), 189-200.
1265 **Leeber, J.** La Semoine Sociale de Marseille. — RAP., 101 (1956), 993-998.
1266 **Rétif, A.** Le marxisme en Afrique noire. — Et., 288 (1956), 22-38.
1267 **Rauquette, R.** La Semaine Sociale de Marseille. — Et., 291 (1956), 97-102.
1268 **Spiegel, E.** Sowjetzonale Lehrbücher. Das Lehrbüch der Sowjetzone im Dienste d skrupellos dekretierten "Fortschrittes". — StZ., 158 (1956), 23-31.

XIV FILOSOFIA DE LA CULTURA

3 ELEMENTOS Y CAUSAS

1269 **Gardet, L.** Interpénétration des cultures. — NoVe., XXXI (1956), 269-288.

4 HISTORIA DE LA CULTURA

1270 **Cicinata, D.** Il concetto comunista della libertà della cultura. — CdV., XI (195 523-525.
1271 **Ravan, J.** Note sur la culture populaire. — Cfr. ficha 1191.
1272 **Sciacca, M.F.** Equivoco di una cultura comunisto. — CdV., XI (1956), 525-535.

XV FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1 INTRODUCCION

1273 **Castelli, E.** Filosofia profana et storia sacra. — AF. (1956), 7-12.
1274 **Mahan, R. P.** It's There a Philosophy of History? — NSch., XXX (1956), 461-
1275 **Widmer, G.** Philosophie de l'histoire et théologie de l'histoire. — RThPh., 1 93-108.

2 INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

1276 **Cione, E.** La conoscenza storica e la metafisica cristiana. — So., XXIV (1 194-196.
1277 **Gabriel, L.** Martin Heidegger Geschichtsdenken. — Cfr. ficha 947.
1278 **Messinea, A.** Lo storicismo progressista. — CiCat., 107-II (1956), 239-251.
1279 **Messineo, A.** Il provvidenzialismo progressista. — CiCat., 107-II (1956), 462-

3 HISTORIA

1280 **Antoni, C.** Immonenzo e trascendenza nella storia. — Cfr. ficha 934.
1281 **Banfi, A.** Al di qua di immonenza e trascendenza. — Cfr. ficha 938.
1282 **Chatelet, F.** Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne. — 53 (1956), 355-378.
1283 **Dal Pra, M.** Considerazioni sul concetto di trascendenza. — Cfr. ficha 941.
1284 **Fazio Almayer, V.** Troscendenzo, immannenza e trascendentalità del princip Cfr. ficha 946.

35 **Guzzo, A.** Esome del concetto di immonenzo. — Cfr. ficho 950.
36 **Meyerson, I.** Le temps, lo mémoire, l'histoire. — JPs., 53 (1956), 333-354.
37 **Spirito, U.** Troscendenza e metofisica. — Cfr. ficho 959.

XVI FILOSOFIA DE LA EDUCACION

1 INTRODUCCION

38 **Manno, M.** Lo fondozione teoretico della pedogogio. — Teo., XI (1956), 25-44.

2 EDUCACION DE LA INTELIGENCIA, VOLUNTAD

9 **Ferrio, C.** Il problema del libero orbitrio in alcuni reflessi pedagogici e giuridici. — Cfr. ficha 1117.

3 EDUCACION MORAL Y RELIGIOSA

0 **Constonzo, J. F.** Religion in Public School Educotion. — T., XXXI (1956), 216-244.
1 **N. N.** Pour bannir le Christ du Monde maderne. L'éducotion othée dons les écales communistes. Un document capitol. — ChrM., I (1956), 139-154.

7 EDUCACION ESCOLAR

2 **Fornago, R.** Difeso e prospettive dello scuola democrotico. — Sog., VI (1956), 575-586.
3 **Trossarelli, F.** La scuolo operto a tutti. — CiCot., 107-IV (1956), 288-302.

9 HISTORIA

4 **Fornaco, R.** L'influenzo di Erasmo sul pensiero educotivo di J. Locke. — Sog., VI (1956), 39-71.
5 **Fornaca, R.** Gaultier e l'inizio delle scuole mutue in Froncio. — Sog., VI (1956), 295-311, 535-573.
6 **Hollenboch, J. M.** Schule in technisierter Welt. — StZ., 158 (1956), 332-340.
7 **Trossarelli, F.** Lo scuolo operto o tutti. — Cfr. fich 1293.
8 **Trossorelli, F.** Principi pedogogici della Compognio di Gesù. — CiCot., 107-II (1956), 573-585; III, 364-376.

10 ACTUALIDADES

9 **Boyoncé, P.** Le nouveau projet de réforme de l'enseignement. — RDM., 16 (1956), 577-588.
0 **Fornago, R.** Difesa e prospettive dello scuolo democrotico. — Cfr. ficha 1292.
1 **Mondrone, D.** Un convito di letture per le momme. — CiCot., 107-III (1956), 289-296.
2 **Rombler,** L'Enseignement aux Etots-Unis. — RL., 13 (1956), 95-108.

XVII HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1 GRIEGOS Y ROMANOS

3 **Anscombe, G. E. M.** Aristotle and the Sea Battle. — Mi, LXV (1956), 1-16.
4 **Borr, R. R.** The Nature of Alterotion in Aristotle. — Cfr. ficho 987.

1305 **Baeder, R.** Origine et préhistaire de la question philosophique de l'Aitian. — Cfr ficha 998.
1306 **Bréhier, E.** Diogenes. — GM., XI (1956), 363-368.
1307 **Capizzi, A.** L'Uno e i Molti nel pensiera di Platane (Cantributo ad una interpre taziane del "Parmenide"). — GM., XI (1956), 86-120.
1308 **Cappelletti, V.** Nuove ricerche su Protagore. — Sa., XXIV (1956), 327-333.
1309 **Des Places, E.** Les derniers thèmes de la République de Platon. — APh., XIX- (1956), 115-122.
1310 **De Vas, A. F.** Autour d'Aristote. — Ang., XXXIII (1956), 59-66.
1311 **Dienelt, K.** Sokrates und die Existenzphilasaphie. — WuW., 4 (1956), 131-137.
1312 **Daherty, K. F.** God and the Gaad in Plate. — Cfr. ficha 1002.
1313 **Guazzani Faà, V.** Il metodo di Cicerone nell'indagine filosofica. — XLIII (1956) 293-315.
1314 **Guicheteau, M.** L'art et 'illusion chez Platon. — RPhL., 54 (1956), 219-227.
1315 **Kendzierski, L. H.** Maimonides' Interpretation of the 8th Baok of Aristotel' Physics. — NSch., XXX (1956), 37-48.
1316 **Kucharski, P.** Aux fontières du Platonisme et du Pythagorisme. — APh., XIX- (1955)), 7-43.
1317 **Mansian, A.** Les progrès de l'Aristateles latinus. — RPhL., 54 (1956), 90-111.
1318 **Messina, G.** L'uoma e la felicità nel pensiera ellenistico. — Cfr. ficha 1105.
1319 **Mareau, J.** L'Un et l'Être selon Plotin. — Cfr. ficha 975.
1320 **Reale, G.** A propasito di una ripresa dell'interpretazione teistica di Platone. — Cf ficha 1007.
1321 **Reale, G.** "Paideia" a metafisica dell'idee (a proposito del Platane di W. Jaeger). — RFNS., XLVIII (1956), 42-67.
1322 **Schmid, W.** Eine falsche Epikurdeutung Senecas und seine Praxis der erbauende Lesung. — ACME., VIII (1955), 119-130.
1323 **Salignac, A.** Nouveau parallèles entre Saint Ambraise et Platin. — APh., XIX- (1956), 148-158.
1324 **Trauillard, J.** La genèse du Plotinisme. — RPhL., 53 (1955), 469-481.
1325 **Verbeke, G.** Ammonius et Saint Thomas. Deux commentaires sur le Peri Hermenei d'Aristote. — RPhL., 54 (1956), 228-253.
1326 **Waelhens, A. De.** Le poéme de Parménide. — RIPh., X (1956), 496-502.

2 PADRES

1327 **Bartalasa, G.** S. Agostina e le grandi carrenti della filasafia contemporanea. — Cf ficha 908.
1328 **Gannan, M. A. I.** The Active Theory of Sensatian in St. Augustine. — Cf ficha 1063.
1329 **Garret, Th. M.** St. Augustine and Saciety. — Cfr. ficha 1110.
1330 **Ivanka Endre van.** Zum Problem des christlichen Neuplatanismus. I. Was heis eigentlich "Christlicher Neuplatonismus"? — Sch., XXXI (1956), 31-41.
1331 **Salignac, A.** Augustinus magister. — APh., XIX-1 (1955), 88-115.
1332 **Salignac, A.** Nouveaux parallèles entre Saint Ambroise et Plotin. — Cfr. ficha 132

3 MEDIEVALES

1333 **Bertala, E.** Il prablema di Dio in Pier Lombarda. — Cfr. ficha 1001.
1334 **Bettani, E.** Il realisma maderato di Pier di Giovanni Olivi è autentico? — C ficha 930.
1335 **Brunner, F.** La doctrine de la matière chez Avicébron. — Cfr. ficha 1013.
1336 **Congar, Y. M. J.** Notes d'Histaire des Institutians et des doctrines médiévales. — RSPT., XL (1956), 754-781.
1337 **Canaver, M.** St. Thomas Aquinas in Some Recent Non-Scholastic Writers Politicar Philosophy. — Cfr. ficha 1118.
1338 **De Finance, J.** La présence des chases à l'éternité d'après les scalastiques. — APl XIX-2 (1956), 24-62.
1339 **Fabra, C.** Actualité et originalité de l'esse thomiste. — Cfr. ficha 969.

Giele, M. La septième rencontre de mediévistes organisée par le Thomas-Institut de Cologne. — RPhL., 54 (1956), 657-660.
Guillon, L.-B. La morale de saint Thomas en jugement. — Ang., XXXIII (1956), 163-171.
Guindon, R. A propos de la chronologie du "Compendium theologiae" de saint Thomas d'Aquin. — RUO., 26 (1956), 193-214.
Hayen, A. Le "Cercle" de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin. — Cfr. ficha 951.
Jean de Dieu de Champsecret. L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation. — Cfr. ficha 952.
Kane, W. H. Outline of a Thomistic Critique of Knowledge. — Cfr. ficha 931.
Kendzierski, L. H. Maimonides' Interpretation of the 8th. Book of Aristotel's Physics. — Cfr. ficha 1315.
Kenzeler, A. M. Une prétendue Dispute de Saint Thomas. — Ang., XXXIII (1956), 172-181.
Mansian, A. Les progrès de l'Aristoteles latinus. — Cfr. ficha 1317.
Mazzarella, P. Il contributo di Carmelo Ottaviano agli studi di filosofia medioevale. — So., XXIV (1956), 334-376.
Muller, J. P. Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P. — Ang., XXXIII (1956), 361-402.
Pelster, F. Zur Echtheit der Concordantia dictorum Thomae und zur Datierung von De Aeternitate mundi. — G., XXXVII (1956), 610-623.
Peister, F. "Quaestio" inedita di S. Tommaso d'Aquino sulla cogniziane dell'essenza dell'anima. — Sa., XXIV (1956), 197-202.
Renard, H. What is St. Thomas Approach in Metaphysics. — Cfr. ficha 979.
Saffrey, H.-D. Une brillante conjecture de saint Albert et la recensio nova du De anima. — RSPT., XL (1956), 255-263.
Saxer, V. Chronique Bernardine. — RT., LVI (1956), 741-778.
Spiazzi, R. Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino. — Cfr. ficha 1112.
Van Steenberghen, F. Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école. — RPhL., 54 (1956), 130-147.
Vanni-Ravighi, S. L'opera di Amata Masnovo. — RFNS., XLVIII (1956), 97-109.
Van Steenberghen, F. L'avenir du thomisme. — RPhL., 54 (1956), 201-218.
Van Steenkiste, C. Un testo di San Tommaso in edizione critica. — Ang., XXXIII (1956), 437-442.
Verbeke, G. Ammonius et Saint Thomas. Deux commentaires sur le Peri Hermeneias d'Aristote. — Cfr. ficha 1325.
Williams, C. St. Thomas' argument from natural desire in the "de beatitudine". — Cfr. ficha 961.

4 RENACIMIENTO

Babik, J. The materia signata of Cajetan. — Cfr. ficha 988.
Compasta, D. La "moralis facultas" nella filosofia giuridica de F. Suárez. — Cfr. ficha 1115.
Gargalla, G. Ultimi studi su Gassendi. — RasF., V (1956), 105-116.
Quarella, E. Discussiani nell'interpretazione di Capreolo sul problema della persona. — Cfr. ficha 993.

5 EDAD MODERNA

Alquie, F. Note sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons. — RMM. 61 (1956), 403-418.
Antonelli, M. T. Valeur et actuolité philosophique d'Antonio Rosmini. — APh., XIX-3 (1956), 65-95.
Brunner, A. Die Frühschriften von K. Marx. Ideolistischer Materialismus. — Cfr. ficha 1147.
Buranelli, V. Pascal's Principles of Philosophy. — NSch., XXX (1956), 330-349.

1371 **Casula, M.** L'argomento cosmologico: confutazione kantiana e controconfuntaz scolastiche. — Cfr. ficha 1015.
1372 **Chaix-Ruy, J.** Réflexions sur la philosophie d'Antonio Rosmini. — APh., XI (1956), 36-64.
1373 **De Coninck, A.** L'analytique transcendentale de Kant est-elle cohérent? — RP 54 (1956), 361-417.
1374 **Del Noce, A.** La crisi del molinismo in Descartes. — AF., 4 (1956), 39-79.
1375 **Denissoff, E.** Les étapes de la rédaction du Discours de la méthode. — RPhL., (1956), 254-282.
1376 **Dupré, L.** La dialectique de l'acte de foi chez Soeren Kierkegaard. — RPhL., (1956), 418-455.
1377 **Etcheverry, A.** Marxisme et idéalisme. — Cfr. ficha 1158.
1378 **Granger, G. G.** Kant selon l'ordre des raisons. — RMM., 61 (1956), 195-200.
1379 **Havet, J.** Philosophie de l'Absolu et Philosophie de l'action. — RMM., 61 (19 283-302.
1380 **Henrich, D.** Kant e il kantismo in Germania. — Pens., II (1956), 335-349.
1381 **Hersch, J.** Un livre sur le Temps et la Liberté. — RMM., 61 (1956), 370-385.
1382 **Kireievski, I.** Le dix-neuvième siècle. Traduit du russe par F. Rouleau. — A XIX-4 (1956), 34-54.
1383 **Lacorte, C.** Studi sugli scritti giovanili di Hegel. — RasF., V (1956), 117-1 227-251.
1384 **Lapassade, G.** La philosophie de J.-J. Rousseau. — RMM., 61 (1956), 386-402.
1385 **Levin, H.** James Joice, un individu dans le monde. — RMM., 61 (1956), 346-3
1386 **Loewith, K.** Nietzsche. — RMM., 61 (1956), 328-345.
1387 **Lunati, G.** Nota sull'ottimismo kantiano. — RFNS., XLVIII (1956), 267-273.
1388 **Marty, F.** La typique du jugement pratique pure. — Cfr. ficha 1098.
1389 **Mazzarella, P.** Antonio Rosmini e la metafisica classico. — Cfr. ficha 974.
1390 **Nicol, E.** L'Opération cartesienne et la présence dilagique de l'être. — ficha 977.
1391 **Paggiaro, L.** Il fondamento religioso della filosofia kantiana. — GM., XI (19 354-362.
1392 **Robinet, A.** Les manuscrits de Malebranche. — RIPh., X (1956), 487-495.
1393 **Rohmer, J.** L'esthétique transcendentale de Kant, mauvais Ersatz de l'intentionna des sensations. — Cfr. ficha 1065.
1394 **Rouleau, F.** Ivon V. Kiréievski. L'hésitation de la pensée russe entre l'est l'ouest. — APh., XIX-4 (1956), 5-33.
1395 **Sciacca, M. F.** La théorie de la volonté chez Antonio Rosmini. — Cfr. ficho 10
1396 **Stefano, A. di.** Quello che Benedetto Croce sconosceva in moteria di filosofia diritta. — Cfr. ficha 1116.
1397 **Tagliero, G.** Il pensiero filosofico di Augusto Conti (1822-1905). — Sol., X (1956), 3-48.

6 EDAD CONTEMPORANEA

1398 **Alberghi, S.** Lo spiritualismo di Felice Battaglia. — GM., XI (1956), 34-57.
1399 **Allers, R.** Les Ténèbres, le Silence et le Néant. — Cfr. ficha 963.
1400 **Battaglia, F.** Ancora a propossito del Gentile. — GM., XI (1956), 121-123.
1401 **Beroglio, F. M. T.** Riflessioni su Nikolaj Berdiaeff. — CdV., XI (1956), 279-2
1402 **Biscione, M.** Studi crociani. — RasF., V (1956), 26-41; 136-148; 305-318.
1403 **Bortolaso, G.** "Cronache di filosofia italiana" (1900-1943). — CiCat., 107-II (19 625-629.
1404 **Bortolaso, G.** Il problemoticismo de Ugo Spirito e l'esigenza critica. — CiC 107-II (1956), 252-260.
1405 **Breton, S.** Consciense et intentionnalité selon Husserl. — Cfr. ficha 939.
1406 **Campigny, R.** Le mot "Etre" dans "l'Etre et le Néant". — Cfr. ficha 966.
1407 **Champigny, R.** Existentialism and the Modern French Novel. — Cfr. ficha 9
1408 **Dienelt, K.** Sokrates und die Existenzphilosophie. — Cfr. ficha 1311.
1409 **Dollo, C.** Francesco Orestono, grande filosofo itoliano del secolo XX. — So., X (1956), 297-299.

Doz, A. L'Ontologie fondomentole et le problème de lo culpobilité. — Cfr. ficho 967.
Fogone, V. Unità o frotturo nel pensiero di M. Heidegger? — CiCot., 107-II (1956), 21-34.
Fonton, P. Le "Réolisme spirituel" de M. Aimé Forest. — RT, LVI (1956), 283-299.
Giulietti, G. I fondamenti dell'operotivismo logico di John Dewey. — GM., XI (1956), 13-33.
Grin, E. Un nouveau portroit du philosophe Renouvier. — RThPh., 1956, 303-307.
Heidegger, M. Der Sats vom Grund. — Cfr. ficho 996.
Kelkel, L. Le problème de l'Autre chez Husserl. — Cfr. ficho 953.
Korinek. Uno philosophie de lo liberté créotrice. — G., XXXVII (1956), 93-103.
Kuchorski, P. Wincenty Lutoslowski. — APh., XIX-2 (1956), 131-134.
Locorte, C. Studi sugli scritti giovonili di Hegel. — RosF., V (1956), 5-25.
Lega, R. L'expérience primitive de Louis Lovelle. — RT., LVI (1956), 271-282.
Lotz, J. B. Heidegger et l'être. — Cfr. ficho 973.
Maccognolo, E. La filosofia itoliono. — Scs., LXXXIV (1956), 351-360.
Messineo, A. L'umanesimo integrole. — Cfr. ficho 1111o.
Muñoz Alonso, A. Ortego y Gosset y lo filosofío de nuestro tiempo. — GM., XI (1956), 174-181.
Pozzo, G. M. Pensiero moderno e problemo metofisico in Moriono Gentile. — GM., XI (1956), 334-340.
Ricard, R. Le visoge d'Unomuno. — Et., 289 (1956), 235-242.
Schoerer, R. Pierre Thévenoz et nous. — RThPh., 1956, 163-184.
Seyppel, J. H. A Criticism of Heidegger s' Time Concept with Reference to Bergson's Durée. — RIPh., X (1956), 503-508.
Vigone, L. Orientomenti del pensiero omericano. — RFNS., LXVIII (1956), 160-170.
Voelke, A. Les thèmes fondamentoux de lo métophysique de Roymond Ruyer. — Cfr. ficho 986.
Woelhens, Alph. de. Pierre Thévenaz historien de lo philosophie et philosophe. — RThPh., 1956, 185-197.
Wahl, J. L'"Introduction ò le Métophysique" de M. Heidegger. — RMM., 61 (1956), 113-130.
Watling, J. About J. O. Urmson's Philosophicol Anolysis: its development between the two World Wors. — RIPh., X (1956), 340-347.

7 FILOSOFIAS ORIENTALES

Rouleou, F. Ivon V. Kiréivski. L'hésitotion de lo pensée russe entre l'est et l'ouest. — Cfr. ficho 1394.

8 ACTUALIDADES

Abelé, J. Le IVe. Congrès Thomiste Internotionol. — APh., XIX-4 (1956), 135-139.
Bortolaso, G. Uno storio dello filosofia in colloborozione. — CiCot., 107-I (1956), 433-439.
Coreth, E. Die Ernte des Schellingjohres. — ZKTh., 78 (1956), 334-351.
Forest, A. Chronique de philosophie. — RT., LVI (1956), 542-562.
Giele, M. La septième rencontre de mediévistes orgonisée par le Thomas-Institut Cologne. — Cfr. ficho 1340.
Leger, G. Bulletin d'histoire de lo philosophie moderne. — RSPT., XL (1956), 34-71.

Imprimi potest: F. Zarogozi, S. I., Proepositus Provincialis Argentiniensis — **Nihil obstat:** E. E. Fabbri, S. I., censor deputatus ad hoc, apud S. Michaëlem, 1/X/1957.

Registro de la propiedad intelectual 318.411 — Quedo hecho el depósito que marco la ley 11.723.

Talleres Gráficos "Verdad" S. R. L. — Senillosa 1535 — Buenos Aires 195

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01481 1386

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY