

DESEO NATURAL DE VER A DIOS

Contribución a la Historia de la Teología Católica del Siglo XX

Gerardo Arango Puerta, S. J.

PROLOGO

Cada nueva época histórica presenta al hombre nuevos interrogantes y nuevos problemas. Pero entre ellos el problema central, el más importante es siempre el del hombre por sí mismo: por su origen, por su fin y por el sentido de su vida. De aquí que la cuestión antropológica sea una constante de todas las culturas y de todas las épocas de la historia humana.

Ahora bien, para el teólogo cristiano esta cuestión general lleva siempre la obligación de interpretar su propio ser a la luz de la revelación. El mismo hecho de que Dios se nos haya comunicado y la relación que se establece así entre El y nosotros, nos manifiesta no solamente quién es el que se nos revela, sino que nos descubre también la profundidad de nuestro propio ser y el sentido de nuestra vida. Por eso cada generación teológica tiene la obligación de plantearse de nuevo la misma pregunta, pero cada vez con los matices propios de su época. Sin embargo, como toda antropología teológica debe construirse siempre a la luz de la única revelación de Dios en su Hijo, Jesucristo, existirán en cada respuesta, además de los elementos propios a la circunstancia histórica, otros permanentes, que forman, por decirlo así, el núcleo de lo que nos asegura la revelación o la primera reflexión sobre ella acerca del hombre.

El fin de esta investigación es seguir, en un período de tiempo determinado y dentro de un medio cultural específico, el desarrollo

de una de las ideas que ha sido siempre una constante de la antropología cristiana. Pretendemos historiar la discusión que ha existido en este medio siglo en la teología de lengua francesa, en torno a la idea del deseo natural de ver a Dios, como medio de solución al más vasto problema de las relaciones entre la naturaleza humana y lo sobrenatural.

La utilidad del trabajo que emprendemos no se oculta a ninguno: no se trata simplemente de llegar a comprender mejor las posiciones reinantes en la teología francesa de los años inmediatamente anteriores al Concilio Ecuménico Vaticano II, aunque esto justificaría ya de por sí el esfuerzo que supone un estudio histórico de esta especie; ni tampoco pretendemos solamente el facilitarnos la comprensión de lo que el Concilio nos ha presentado como la "vocación del hombre", cosa también en sí de suma importancia y que supone un estudio histórico, ya que el Concilio fue preparado remotamente por el trabajo teológico anterior; sino que la utilidad mayor de nuestro estudio está en llegar a comprender a través de la historia de la teología de estos últimos cincuenta años, la situación teológica posterior al Concilio. Nuestro estudio puede llevarnos a entender por qué hoy preguntamos, desde un punto de vista teológico, por el sentido de nuestra actividad sobre las realidades terrenas; sobre nuestra acción social; sobre nuestra inserción en el mundo y por qué, a través de estas cuestiones dispersas, que suelen presentarse como "teologías" de las diversas actividades humanas, lo que estamos afrontando en realidad es el único problema central de la antropología: el problema del hombre, el de nuestra situación concreta ante nuestra vocación a participar de la vida divina en Cristo Jesús. Estamos convencidos de que si queremos responder al interrogante central de la "ciudad secular" acerca del misterio cristiano y de su función en el mundo actual, es necesario comprender más profundamente lo que los autores que hemos de estudiar quisieron expresar con su teoría del deseo natural de ver a Dios. La importancia de estas tres posibles utilidades de nuestro estudio justifica con creces el esfuerzo que tengamos que hacer para abordarlo.

Sin embargo, dada la extensión ilimitada del tema, tres limitaciones nos parecieron imprescindibles: primero, una limitación en el tiempo: queremos estudiar solamente la forma como los teólogos del siglo XX han tratado la cuestión, aunque para ello tengamos que adelantar la exposición del pensamiento de algunos autores de finales del siglo

XIX, cuyas opiniones son indispensables para comprender la situación intelectual de comienzos de nuestro siglo. En segundo lugar, pretendemos seguir la discusión que ha existido en la teología de cultura francesa durante este medio siglo acerca de la forma como se ha de explicar la inserción de la vocación a la vida divina en nuestra naturaleza humana. Y, finalmente, dentro de ese ámbito, debíamos limitar los autores, ciñéndonos a aquellos que fueran realmente más representativos, sea por su pensamiento personal, sea también por resumir en sus escritos toda una escuela teológica.

Estas tres limitaciones de nuestro tema se justifican suficientemente si se observa que desde finales del siglo pasado se formularon en Francia una serie de cuestiones teológicas y filosóficas (piénsese en la famosa discusión en torno al método de la inmanencia en filosofía y en teología; al modernismo; a las discusiones sobre la posibilidad de una filosofía cristiana), que crearon interrogantes teológicos propios de esa cultura y que se desarrollaron especialmente entre los autores de lengua francesa. Este hecho, que ofrece la ventaja de poder considerar un ámbito cultural muy determinado, sometido a los mismos influjos filosóficos y sociales, justifica perfectamente, a nuestro modo de ver, el que nos limitemos a este tiempo y a esa cultura.

Más difícil era la determinación concreta de los autores que debíamos estudiar. Dos eran los criterios que se nos ocurrían para hacer esta elección: por una parte, tratar solamente de aquellos que escribieron directamente sobre el tema del deseo natural de ver a Dios. Y, en segundo lugar, un criterio interno para completar el anterior, dentro de ese grupo de autores deberíamos escoger solamente aquellos que, o aportaban nueva luz a las posiciones ya existentes, u orientaban la investigación por nuevos rumbos. Posteriormente, en el curso del estudio, nos vimos obligados a completarla con otros nombres no franceses, cuyos estudios o complementaban en tal forma el pensamiento de alguno de los autores estudiados, que la discusión posterior se haría incomprensible sin conocer sus opiniones, o criticaban a alguno de los que debíamos estudiar y provocaban así reacciones importantes dentro del medio cultural elegido.

Sobre la manera de orientar nuestro estudio se nos ocurrían dos posibilidades. Una primera, sería una forma sintética, siguiendo sencillamente el origen y el desarrollo de la idea del deseo natural de ver a Dios en ese ambiente teológico. Sin embargo nos pareció que este

método, a pesar de sus grandes ventajas, nos privaría de uno de los mayores méritos que podía tener nuestro estudio y que nos podría ofrecer la segunda posibilidad. Esta consiste en tratar analíticamente el curso de la discusión a través de los diversos "sistemas de pensamiento" que se fueron formando en el curso de ella. Este método exige indudablemente una mayor extensión y tiene el inminente peligro de hacernos caer en largas repeticiones.

Sin embargo es éste el que hemos preferido, porque es el único que podía hacernos ver qué lugar ocupa exactamente el deseo natural de ver a Dios en cada síntesis teológica y mostrarnos así que la idea de que existe en el hombre un verdadero deseo de lo sobrenatural no es intercambiable dentro de un sistema ordenado de pensamiento, sino una concepción fundamental de lo que es el ser humano, y por lo tanto, algo que merece la más profunda atención. Entonces para aligerar los inconvenientes hemos tratado al final de cada capítulo y sobre todo en el último de seguir el método sintético, para recoger así el resultado de los análisis anteriores.

Queremos, expresar aquí nuestro mayor agradecimiento al Reverendo Padre Juan Alfaro, quien nos sugirió el tema de este estudio y nos dirigió en él, y a los Reverendos Padres Henri de Lubac y Guy de Broglie, quienes con sus consejos personales, nos orientaron en nuestra investigación.

Para esta publicación hemos seleccionado, entre los autores estudiados, a Pedro Rousselot, José Maréchal y Reginaldo Garrigou-Lagrange. Su estudio nos parece altamente significativo. Ellos ponen de manifiesto el camino arduo que se debió recorrer desde el comienzo del siglo para llegar a las conquistas de la Teología actual.

Sin duda los autores modernos que estudiamos en la tercera parte: Henri de Lubac, Karl Rahner, L. Malevez y Juan Alfaro, han logrado alcanzar una visión cristológica del problema y han roto los moldes un tanto formalistas del pasado para expresarlo en términos personalistas y existenciales. No habrían logrado esta conquista sin su profundo conocimiento del pasado y sin su cercanía a la Escritura, hecha posible por la exégesis moderna.

Esperamos poder publicar después de una elaboración más madura los estudios correspondientes a la última parte de este trabajo, enriqueciéndola con el estudio de las últimas publicaciones de estos autores.

INTRODUCCION

LA SITUACION TEOLOGICA EN FRANCIA A FINALES DEL SIGLO XIX

Los profundos cambios políticos que se habían producido en Francia parecieron estabilizarse a finales del siglo XIX: después de la guerra franco-prusiana (1870) la república parecía echar raíces en la mentalidad popular. Tal fenómeno tenía que producir sus efectos en la vida cultural. En efecto: los inventos científicos se multiplicaron; la filosofía de Bergson, que era presentada por Le Roy como la "nueva filosofía", excitaba la inteligencia de multitud de jóvenes franceses; Claudel y Péguy rompían los esquemas clásicos de la poesía y en pintura triunfaba el que habría de ser considerado más tarde como el padre de la pintura moderna, P. Cézanne (1). Se trataba, pues, de un refloreCIMIENTO en todo el campo de la cultura: en filosofía como en arte, en ciencias exactas como en historia.

La teología católica no podía menos de entrar en el movimiento general de renovación. Es ese momento de valiosas producciones en todos los campos de la ciencia lo que queremos describir aquí pues él forma el medio ambiente en que se han de iniciar los trabajos teológicos que fijarán nuestra atención en los capítulos siguientes (2).

(1) Cfr. SAINT-JEAN RAYMOND, "*L'apologétique philosophique*", colección "Théologie", n. 67. Lyon, 1966, p. 9.

(2) Para esta descripción nos hemos valido de las siguientes obras:

AUBERT R., "*Le problème de l'acte de foi*", Louvain, 1945.

AUBERT R., art. "*Modernismus*" en *Statslexikon*, V, c. 794-802.

BELLAMY J., "*La théologie catholique au XIX siècle*". Paris, 1904.

BREHIER E., "*Histoire de la Philosophie*." Paris, 1932.

CONGAR Y., art. "*Théologie*" en DTC, XVI Especialmente en cc. 435ss: "*Le renouveau de la Théologie au XIXe siècle*".

FOUCHER L., "*La philosophie catholique en France au XIX siècle*". Paris, 1955.

HIRSCHBERGER J., "*Historia de la filosofía*", Barcelona, 1956.

HOCEDÉZ E., "*Histoire de la théologie au XIXe siècle*". Paris 1947-1952.

LECANUET R., "*La vie de l'église sous Leon XIII*". Paris, 1930.

NEDONCELLE y otros, "*L'ecclésiologie au XIXe siècle*", Paris, 1960.

RIVIERE J., art. "*Modernisme*" en DTC, X, cc. 2009-2047.

I. La filosofía de finales del siglo XIX

El movimiento ideológico francés, especialmente en el campo filosófico, fue riquísimo en este final del siglo. Sin embargo lo que nos interesa para nuestro estudio no es tanto el seguir la formación o el desarrollo de los diversos sistemas de pensamiento que entonces regían el ambiente cultural, sino, simplemente, tratar de describir las categorías que entonces dominaban la vida intelectual, y que al influir sobre el pensamiento teológico, determinaron la forma como éste se planteó los problemas específicos que hemos de estudiar más adelante. Tratemos de sintetizar ese proceso.

1. La herencia filosófica del siglo XVIII

Como fruto de sus adelantos científicos y de la exaltación que estos provocaron, el siglo XVIII legó a sus sucesores una marcada inclinación **positivista**: todavía en la Francia de mediados del siglo XIX no se admitían otros valores que los llamados "científicos", es decir, aquellos que podían aprovecharse en alguna forma para el bienestar humano. Toda otra idea, cuya aplicación inmediata no fuera claramente perceptible, recibía de inmediato el rechazo expreso como idea abstracta y no científica (3).

2. La reacción crítica

Sin embargo, hacia mediados del siglo comienza a notarse en los mismos ambientes científicos y filosóficos una decidida reacción contra ese positivismo ingenuo del siglo anterior. Una señal indudable de esta reacción es la forma como comienza a abrirse paso en el ambiente universitario la filosofía religiosa al estilo de L. Lachelier, de A. Duhem, H. Poincaré y sobre todo de E. Boutroux (4). Pero esta reacción no era homogénea: había en ella orientaciones totalmente diversas, que habían de ejercer un influjo imponderable en la teología de la época.

(3) Cfr. M. BLONDEL, "Le problème de la Philosophie catholique" Paris, 1935, p. 13s.

(4) Cfr. HOCEDEZ E., o.c., III, p. 17.

(A) Porque, por una parte, esa reacción contra el positivismo científico de comienzos del siglo se hacía bajo el influjo de la filosofía de Kant, que había sido conocida en Francia a través de las obras de C. Renouvier y de L. Lachelier (5). La nota característica de esta reacción consistía en su definida afirmación de la autonomía de la razón y del subjetivismo.

En efecto, si según los análisis filosóficos del profesor alemán la reflexión abstracta o científica se agota en la organización de los fenómenos recibidos de la sensibilidad, sin llegar jamás a la cosa en sí, no es posible concebir que la razón filosófica admita el influjo de una autoridad externa cuyas razones no le sean conocidas. En este sentido, la sola idea de una manifestación divina que pudiera venir del exterior a influir en el saber humano aparecía a este **neo-criticismo** como un escándalo filosófico (6).

(B) Por otra parte la reacción contra el positivismo estaba dirigida por autores como Ravaisson y E. Boutroux, cuyos orígenes filosóficos eran muy diversos del criticismo kantiano. El rasgo característico de estos autores es la profunda significación que dan a "la vida" (7). Para ellos la filosofía debe ser "un realismo o positivismo espiritualista que tenga por principio generador la conciencia que el espíritu adquiere en sí mismo de una existencia en la cual reconoce que toda otra existencia deriva y depende, y que no es sino su acción" (8). Se iniciaba así en el pensamiento de estos autores el movimiento que había de producir la **corriente vitalista** dentro de la filosofía francesa y que había de encontrar en E. Bergson (discípulo de Boutroux) su mayor expositor.

(C) Finalmente, a finales del siglo venía a añadirse a la reacción contra el positivismo una nueva corriente de pensamiento: ya los espiritualistas al estilo de Maine de Biran, A. Gratry y Sécretan, habían insistido en la solidaridad de la actividad intelectual y la virtud

(5) Cfr. AUBERT R., "Le problème . . .", p. 267.

(6) Cfr. AUBERT R., "Le problème . . .", p. 27-28.

(7) Cfr. BREHIER E., o.c., p. 1003 ss.

(8) La frase está tomada de la relación de Ravaisson sobre la filosofía en Francia durante el s. XIX. Citada por BREHIER, o.c., p. 1003.

(9), recogiendo en cierta forma la herencia del tradicionalismo y del romanticismo, que habían caracterizado el trabajo de tantos filósofos cristianos de comienzos del siglo. Ahora se centraba la atención sobre el estudio científico de los fenómenos místicos, como una auténtica forma de conocimiento y se daba carta de ciudadanía filosófica a los estudios sobre las **ciencias de la religión** (10). De este movimiento han de nacer más tarde los estudios de Bergson sobre la mística, que llevarán a los teólogos a estudiar con mayor detención el comportamiento de los místicos cristianos (11). Se podía, pues, finalmente, hablar en filosofía de la "creencia", no solamente en un sentido kantiano, como una determinación de la voluntad que supera arbitrariamente los límites de la razón, sino en un sentido genuinamente cristiano.

Superados, pues, en esta forma el positivismo científico y el racionalismo al estilo del siglo XVIII, la filosofía de finales del siglo quedaba en manos del immanentismo subjetivista y del agnosticismo kantiano, que determinaban el modo ordinario de pensar en Francia. Por una parte se rechazaba todo influjo exterior sobre el conocimiento, especialmente todo influjo dogmático, y, por otra parte, se quería explicar toda la realidad humana partiendo de la misma autorealización del hombre.

En medio de ese ambiente filosófico se desarrolló la teología católica del siglo XIX.

II. Panorama de la teología católica a finales del siglo XIX.

Como todas las ramas del saber, también la teología católica conoció a finales del siglo un período de reflorecimiento, cuyas causas y modalidades superan los límites de esta visión esquemática. Ciertamente, uno de los factores que influyó en tal renacimiento fue la apertura de las universidades y centros superiores de estudios teológicos y la propagación de revistas y obras especializadas, que dieron a los teólogos franceses la posibilidad de entrar en diálogo cul-

(9) Cfr. AUBERT R., "Le problème" . . ., p. 268.

(10) Cfr. RIVIERE J., art. cit., c. 2014.

(11) Sobre estos estudios la mística, cfr. HOCEDEZ, o.c., III, p. 19ss.

tural con su medio ambiente (12). Fue precisamente en el diálogo entre la teología y el pensamiento filosófico donde se originaron las preocupaciones que llevaron a los teólogos a replantearse el famoso problema del deseo natural de ver a Dios. Sin embargo, a esto no se llegó sino a través de un largo proceso, que queremos exponer enseguida.

1. La búsqueda de una nueva apologética:

Como toda esta teología debió desarrollarse en un medio ambiente muy adverso, no es de extrañar que ella concentrara mucho de su atención en la apologética. Casi podría decirse que la nota característica de este final de siglo consiste, desde el punto de vista de la teología, en la búsqueda de una apologética acomodada a la mentalidad moderna.

Ya desde mediados del siglo era común entre los teólogos más abiertos al espíritu del tiempo un cierto descontento ante la apologética tradicional: ésta había sido elaborada a partir del siglo XVII y había concentrado su atención en las pruebas históricas de los orígenes del cristianismo. Ante los ataques de adversarios de la talla de E. Renan, se había intentado darle una orientación científica, que pusiera en claro las bases históricas en que se apoya la racionalidad de nuestra fe. Pero hacia 1850 los apologetas comenzaron a tomar consciencia de que los argumentos tradicionales, aunque conservaran todo su valor, no eran aceptados por los nuevos adversarios, movidos por preocupaciones diversas. Era entonces necesario adaptar las pruebas teológicas a las diversas modalidades que tomaba el ambiente cultural, principalmente el filosófico. Esto originó entre los teólogos católicos la búsqueda de una "nueva apologética".

(12) Cfr. HOCEDEZ, o.c., III, p. 68-71; Cfr. etiam RIVIERE, art. cit., c. 2016s. — Hemos de notar aquí lo siguiente: como queremos concentrar nuestra atención en los últimos años del siglo, hemos evitado entrar a estudiar el desarrollo teológico que se siguió inmediatamente después del Concilio Vaticano. Creemos que esta limitación no afecte substancialmente nuestra exposición, que no pretende ser completa: nuestro interés recae directamente sobre la formación del problema de la immanencia y trascendencia de la gracia, que no fue tratada expresamente por el Concilio. Para una visión rápida del Concilio y del problema de la sobrenaturalidad de la fe cfr. AUBERT, o.c., c. IV, pp. 132-226.

Los primeros intentos quisieron salir al paso a la mentalidad científica que dominaba todavía en ciertos ambientes: fue así como un grupo de teólogos, en su deseo de responder a las dificultades que desde tales sectores se presentaban a la fe, "quisieron ellos también, descender al terreno científico y vencer al adversario con sus propias armas". (13) Un ejemplo de tal apologética fue la de F. Duilhé en su **"Apologétique scientifique de la foi catholique"**, publicada en 1885. El resultado de este intento que adoptaba un método totalmente inepto hara el fin que se proponía, no podía ser otro que el fracaso. Su error consistió, como comentaban poco más tarde los PP. L. de Grandmaison y P. Rousselot, en "conceder demasiado crédito a métodos aún poco seguros y de resultados discutibles". (14)

Esta misma era la orientación de Paul de Broglie, profesor del Instituto católico de París, quien impresionado por el escepticismo metafísico y por la mentalidad positivista, publicó en 1885 su **"Problèmes et conclusions de l'histoire de religions"**. En ella pretendía probar que el hecho histórico de la Iglesia católica es un hecho único, inexplicable humanamente, y concluía: "el principio de la crítica racionalista, que es la exclusión del sobrenatural, se muestra arruinado en su base. La trascendencia del cristianismo (...) no es otra cosa que la constatación y la clarificación de un sobrenatural histórico" (15). Con esto quedaba demostrado, según de Broglie, contra todo racionalismo naturalista y contra todo intento de explicación desde las leyes ordinarias de la evolución, el origen divino del cristianismo.

Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo aparecía más clara la preocupación central de los apologetas de esta época: si hasta hacía pocos años su interés consistía en responder a aquellos adversarios que negaban el origen divino de la revelación cristiana, ahora su dificultad era más radical, aunque se presentara en forma menos polémica: uno de ellos, Mgr. Pie, la había descrito en una de sus **"instructions synodales sur le naturalisme contemporain"**, poniendo en labios de uno de sus adversarios las siguientes palabras: "Us-ted me habla de una vida superior y sobrenatural, y desarrolla todo

(13) L. de GRANDMAISON y P. ROUSSELOT. **"Christus, Manuel des religions"**, Paris, 1910. p. 969.

(14) *Ibi*.

(15) BELLAMY, o.c., p. 221-225. Especialmente 223s. Cfr. HOCEDEZ, o.c., III, 212s.

un orden sobrehumano... Pero si yo me avergüenzo de todo lo que me rebajaría bajo mi naturaleza, no tengo ninguna atracción por lo que tiende a elevarme por encima de ella. Ni tan bajo, ni tan alto. No quiero ser ni bestia, ni ángel; quiero permanecer hombre. Por otra parte, estimo en gran manera mi naturaleza, reducida a sus elementos esenciales y tal como Dios la ha hecho la encuentro suficiente. No pretendo llegar, después de esta vida a una felicidad tan inefable... Entonces estaré agradecido con el Dios de esas generosas intenciones, pero no aceptaré el beneficio, que sería para mí una carga. Pertenece a la esencia de todo privilegio el que pueda ser rehusado. Y puesto que todo ese orden sobrenatural, todo ese conjunto de la revelación es un don de Dios, gratuitamente sobreañadido por su liberalidad y su bondad a las leyes y a las destinaciones de mi naturaleza, yo me atengo a mi condición primera; viviré según las leyes de mi conciencia, según las reglas de la razón y de la religión natural, y Dios no me rehusará, después de una vida honesta, virtuosa, la única felicidad eterna a la cual yo aspiro, la recompensa natural de las virtudes naturales". (16) No se rehusaba, pues, ahora la posibilidad de una revelación, ni se negaba el hecho. Era más bien la indiferencia absoluta ante un don, del cual no se sentía ninguna necesidad, ninguna aspiración. Se quería ser hombre en toda la plenitud de la palabra, pero para serlo no se necesitaba más que los dones naturales. ¿Para qué aspirar a un don cuya necesidad no se ve? Se quería ser hombre, y se creía que era posible serlo rechazando lo que estaba sobre la naturaleza, lo sobre-natural. Esta era la respuesta, expresa o tácita, de millares de intelectuales para los cuales el problema de una religión superior, sobrenatural, no debería ni siquiera presentarse. Era la misma dificultad que describiría más tarde M. Blondel, como el "fin de non recevoir" que daban sus discípulos en 'l'Ecole normale' a sus intentos apoloéticos.

Tal actitud fundamental provocó entre los teólogos una serie de estudios que querían establecer no sólo el "hecho exterior" de una revelación divina, sino que buscaban ante todo "interiorizar" las pruebas tradicionales, buscando en el hombre mismo algo que lo acercara a la revelación. Ante el immanentismo filosófico, que reducía el

(16) *Première Synodale*, n. 11. En "*Recueil des Instructions synodales*", Paris, 1878, p. 56. Henri de Lubac comenta: "C'est que, en effet, si l'ordre naturel est un ordre complet, si l'ordre surnaturel apparaît comme simplement superposé à une nature qui déjà se suffit, on ne voit pas au nom de quoi le passage à cet ordre nouveau pourrait être rendu obligatoire", en "*Surnaturel*", Paris, 1946 p. 427.

hombre a su sola realidad natural, la teología buscaba la forma de presentar lo sobrenatural como no meramente externo, sino como necesario a su naturaleza, como profundamente deseado por su espíritu. En un comienzo se trató solamente de una búsqueda aún no consciente de una nueva base apologética; pero el problema fue haciéndose reflejo en las mentalidades de los teólogos de toda la segunda mitad del siglo. Se formó así una línea de filósofos y teólogos católicos, que trataron de encontrar en un análisis de los datos inmediatos de la conciencia un signo revelador, un fundamento intrínseco de la obligación del hombre de aceptar el sobrenatural. Gratry, Caro, Ollé-Laprune son miembros de ese grupo de intelectuales, que ha de culminar en Blondel. (17)

Después de los intentos de Gratry, iniciador del movimiento, y del Cardenal Dechamps, con su análisis del "hecho interior", son notables los esfuerzos de E. Bougaud (18) y de F. Brunnetière (19), para quien el catolicismo es "de todas las comuniones cristianas la que satisface mejor nuestra **necesidad de creer**" (20), lo cual muestra ya la necesidad que tenemos de aceptar la revelación que nos propone.

Pero quizás el mejor ejemplo de esta nueva tendencia apologética fue León Ollé-Laprune, profesor de l'Ecole Normale, donde habría de encontrar como discípulo a M. Blondel, y quien en su desarrollo intelectual se encontraba muy en la línea de Gratry de los espiritualistas de comienzos del siglo. Ollé-Laprune sostenía que en toda certeza hay algo más que la sola teoría y que, especialmente en el dominio moral y religioso, el pensamiento no puede separarse de la vida. Por tanto, que para poder acercarse a la verdad, es necesario ir a ella "con toda su alma" y no sólo mediante una fría reflexión intelectual. De aquí que

(17) HOCEDEZ ha observado este movimiento apologético. Cfr. o.c. III, 245, haciendo ver los influjos que ejerció Gratry sobre los autores posteriores. Igualmente tratando de Laberthonnière, ibi, p. 112. Se puede decir con R. AUBERT, que la obra filosófica de H. Bergson "allait dans le même sens, puisque par une analyse des données immédiates de la conscience, elle révélait à travers le réseau des phénomènes intérieurs une puissance d'intuition révélatrice d'un ordre supérieur à celui de la raison discursive". En o.c., p. 270. Sin embargo las diferencias son manifiestas y quizás sería necesario insistir más en estas que en las pequeñas semejanzas.

(18) Cfr. HOCEDEZ, o.c., III, 209s.

(19) "La science et la religion", p. 62 y nota. Citado por AUBERT, o.c., p. 273: ver allí mismo el contexto de tales afirmaciones y las discusiones a que dieron lugar.

(20) "Le besoin de croire", p. 366. Citado por HOCEDEZ, o.c., III, 215.

su apologética consista en exponer cómo la religión cristiana responde en forma única a las profundas aspiraciones del alma humana. En efecto, la filosofía no puede explicar todos los enigmas de la vida. Sólo la religión, que armoniza lo visible con lo invisible, lo espiritual con lo material, en una palabra, lo divino con lo humano, puede dar la perfecta paz al espíritu humano. (21) G. Fonsegrive, siguiendo esta misma tendencia apologética, trató de mostrar la conveniencia o adaptación del catolicismo a las necesidades y leyes de la vida humana desde un campo aún más psicológico en su obra "*Le Catholicisme et la vie de l'esprit*", de 1899.

Sin embargo todos estos esfuerzos por "interiorizar" la apologética, por mostrar la necesidad en que se encuentra el hombre de aceptar el sobrenatural no lograban satisfacer los espíritus más exigentes: todos ellos no podían probar sino una **conveniencia** del sobrenatural para la vida humana, cuando lo que deberían mostrar era una **necesidad** inscrita en la naturaleza de aceptar ese ofrecimiento de Dios. Pero como todos ellos provenían de una teología que no podía admitir en la naturaleza humana sino una no-repugnancia de lo sobrenatural, este apriori teológico les impedía ver en la naturaleza del hombre algo más que una conveniencia de la revelación divina. Así todos los nuevos intentos tenían que contentarse con mostrar más o menos lucidamente una conveniencia del catolicismo con el espíritu humano y dejar intacta la dificultad que el imaginario adversario de Mgr. Pie había propuesto en 1855. Más aún, si estos esfuerzos trataban de descubrir las aspiraciones del alma por lo sobrenatural, ¿no era precisamente la actitud de los adversarios, indiferentes ante la revelación, el más claro mentís a la afirmación de tales aspiraciones? Además, ¿cómo comprobar tales ansias, tal necesidad de nuestro espíritu?

A estos interrogantes se propuso responder Maurice Blondel en su libro "*L'Action*" de 1893 y sobre todo en su "*Lettre sur l'Apologetique*" de 1896. En ellos el autor intentaba una vía nueva: el método de la immanencia. Si el sobrenatural que predica el cristianismo es realmente tan necesario al hombre que de negarse éste a recibirlo se sigue en su naturaleza, no una mera limitación, sino una efectiva perversión, es

(21) Cfr. AUBERT, o.c., p. 268. Puede consultarse también la magnífica obra de su discípulo y admirador, M. BLONDEL "*León-Ollé-Laprune*", Paris, 1932.

porque tiene que existir en lo profundo de su ser algo que, en alguna manera, tiende incondicionalmente hacia lo sobrenatural, que lo necesita y que lo reclama. Era, pues, necesario buscar dentro del hombre esa necesidad, ese punto de apoyo, al cual respondía el sobrenatural.

Pero a poco tiempo de publicarse la carta de Blondel que aplicaba su método a la apologética, se encendió una fuerte polémica acerca de su método y de su obra: ¿no suponía ese método una naturalización de lo sobrenatural? ¿no se confundían en él dos órdenes totalmente diversos de la realidad? (22) L. de Laberthonnière, amigo de Blondel tomó a su cargo la defensa del método y de los resultados del estudio blondeliano. (23) Pero en el contexto de esta discusión en torno a la "nueva apologética", como se llamó a los diversos intentos que hemos descrito, "el antiguo problema... de las relaciones entre la naturaleza y la gracia reaparecía más complicado que nunca: el modernismo, buscando resolver la antinomia entre la immanencia y la trascendencia, suprimía ésta en provecho de aquella". (24)

En efecto, amparados por el método de Blondel, a quien interpretaban a su modo, un grupo de teólogos católicos expusieron sus ideas, marcadas por un acentuado liberalismo; estas crearon una total confusión en el ambiente teológico. Esto hizo que la discusión acerca de una apologética más adecuada al momento histórico y el problema implícito de hasta dónde sea posible hablar de una real necesidad de lo sobrenatural en la naturaleza humana se confundiera con la discusión sobre esas nuevas ideas modernistas. La confusión perduró hasta 1907, cuando Pío X explicó en su encíclica "**Pascendi**" en qué consistían los errores de los modernistas.

Sin embargo, a pesar de la confusión reinante, la discusión sobre los métodos apologéticos dejaba planteada a principios del siglo la

(22) El P. Gayraud en un artículo que comentaba la carta de Blondel sobre la apologética, escribía: "Un scolastique dirait: Ce qui est postulé invinciblement par la raison de l'homme, ce qui est nécessaire, indispensable à sa nature, ne peut pas être réellement surnaturel. Et la conclusion serait que la méthode de l'immanence aboutit à nier le surnaturel, et vient échouer dans le naturalisme" en "*Une nouvelle apologétique chrétienne*". *Annal. de Phil. Chrétienne* 35 (1896-1897) 268. (El subrayado es mío).

(23) Sobre esta defensa de Laberthonnière hemos de volver más adelante. El artículo fundamental apareció en *Annal. de Phil. Chrét.* 34 (1896-1897) 497-511, 615-632; Cfr. "*Essais de Philosophie religieuse*", Paris 1903, pp. 151-190.

(24) HOCEDEZ, o.c., III, 43.

cuestión más profunda implicada en sus inquietudes, la de la inmanencia de lo sobrenatural.

2. La crisis modernista

Por su parte los autores modernistas al extremar la búsqueda de esa inmanencia de lo sobrenatural en nuestra naturaleza humana habían de poner en claro el otro aspecto del problema del sobrenatural: la trascendencia, que ellos llegaban a destruir en aras de la inmanencia. Veamos cómo llegaron estos autores a tan calamitosa posición.

Cuando se quiere describir el movimiento que fue llamado "modernismo" se presenta de inmediato un problema: de hecho no ha existido en ningún momento de la historia una síntesis doctrinal que haya presentado las posiciones que se entienden de ordinario por ese nombre. Fue la encíclica papal de 1907 la primera en recoger en un sistema las diversas posiciones que diferentes autores habían expuesto sobre problemas diversos. (25) Por eso, cuando hablamos del modernismo debemos representarnos mentalmente, no un esquema de pensamiento o un sistema doctrinal, sino una actitud o, si se quiere, una corriente de pensadores en la que cada uno en un ramo diverso del saber, aplicaba principios semejantes. Estrictamente deberíamos hablar más de los autores modernistas, que del Modernismo. (26)

El origen de este movimiento era, como lo había sido para los problemas de la apologetica, el ambiente cultural francés de finales del siglo: por una parte, el post-kantismo, que había minado la confianza en las fuerzas de la razón, y que se manifestaba en el campo filosófico en un desprecio creciente por todo "dogmatismo", y que en teología obligaba a los teólogos a confrontar los principios centrales

(25) R. SCHERER, art. "Modernismus" en LThK, VIII, c. 713. La misma encíclica *Pascendi* lo reconoce: "Quia vero modernistarum (...) callidissimum artificium est, ut doctrinas suas non ordine digestas proponant atque in unum collectas, sed sparsas veluti atque invicem seiunctas, ut nimirum ancipites et quasi vagi videantur, cum e contra firmi sint et constantes; praestat, (...) doctrinas easdem uno hic conspectu exhibere primum, nexumque indicare quo invicem coalescunt ..." en AAS 40 (1907), 593.

(26) "(...) so bleibt doch festzuhalten, dass in der geschichtlichen Entwicklung der Modernismus zunächst, bevor eine Gesamtheit verschiedener Grundhaltungen erschien, die spontan hervortraten und sich entwickelten, ohne dass man am Anfang schon von einer geplanten Aktion sprechen könnte". R. AUBERT, art. cit. c. 795.

del dogma con los nuevos métodos de la crítica histórica y de la historia de las doctrinas; por otra parte, el espíritu místico-histórico procedente del protestantismo alemán de la primera mitad del siglo y que había hecho su aparición en Francia mediante los trabajos del profesor calvinista A. Sabatier, quien dependiendo intelectualmente de Schleiermacher y de Ritschl, pretendía que es necesario buscar dentro del hombre el fundamento de toda vida religiosa, reduciendo así la esencia del hecho religioso a un "sentimiento". En tercer lugar, se unía a estas exigencias del ambiente la tendencia inmanentista de la filosofía de la vida que postulaba el continuo movimiento como parte esencial de la constitución de la persona humana. El resultado de todos estos influjos era un ambiente de profundo inmanentismo religioso.

Pues bien, en este ambiente cultural, enfrentados a problemas fundamentales y animados por las mismas intenciones intelectuales, un grupo de autores católicos intentó hacer una exposición de la fe más adecuada a las circunstancias de su época. Aunque su punto de partida y las intenciones eran comunes a todos estos pensadores, un grupo de ellos se distanció de los demás tanto por la forma de buscar las soluciones como por las conclusiones a que llegó. Son estos últimos los que llamamos hoy en día "modernistas".

Así, por ejemplo, un grupo de filósofos, profundamente impresionados por el inmanentismo kantiano y por el simbolismo religioso, creyó encontrar en Maurice Blondel un guía intelectual para su labor religiosa. Su propósito era substituir el intelectualismo tradicional de la escolástica, a la que tachaban de dogmatista, por una doctrina que incorporara las aspiraciones del corazón y las actividades de la vida. Para ello creían necesario proceder por el método de la inmanencia, para descubrir así las necesidades psicológicas del alma humana: en esta forma aparecería el hecho religioso, especialmente lo sobrenatural, no como algo impuesto desde fuera, sino como la coronación de aquello, cuyas raíces existen ya en las tendencias más profundas de la naturaleza. Como, bajo el influjo del simbolismo religioso, estos mismos autores pretendían renunciar a todos los conceptos fijos del dogma para tratar de mantenerse, por interpretaciones siempre renovadas, más en contacto con la vida, ni ellos mismos se hicieron conscientes de que sus posiciones intelectuales los alejaban cada vez más de la genuina doctrina evangélica. Uno de estos filósofos fue L. Laberthonnière, quien en sus dos obras fundamentales, **"Essais de Philosophie**

religieuse" (París, 1903) y **"Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec"** (París, 1904), expuso, en la primera, en forma especulativa, y en la segunda, aplicándolos a la revelación bíblica y a los orígenes del cristianismo, sus principios teológicos. (27)

Por su parte Alfredo Loisy llegaba a conclusiones muy semejantes, partiendo del estudio de la exégesis. Su filosofía religiosa puede resumirse así: los libros de la sagrada escritura deben estudiarse como todo libro histórico, y por lo tanto deben someterse al análisis literario en la misma forma que cualquier libro profano. El exegeta no debe, por tanto, sentirse sometido al magisterio eclesiástico en sus interpretaciones. Más aún, algunas de las afirmaciones de Loisy parecen sugerir que su autor ponía en duda la misma idea del origen divino de la revelación, admitiendo no solamente la posibilidad de un desarrollo radical del dogma cristiano en cuanto a su formulación, sino aun en su mismo contenido. Así en **"L'Évangile et l'Eglise"**, París, 1902, trató de probar cómo la Iglesia, aunque no tenga un fundamento propiamente evangélico, es la evolución normal del movimiento iniciado por Jesús de Nazaret. Sus dogmas no son otra cosa que la adaptación de ese espíritu del Maestro a las diversas circunstancias históricas y, por tanto, "un cambio notable en el estado de la ciencia puede hacer necesaria una nueva interpretación de las fórmulas antiguas" que no son sino símbolos para expresar la única verdad eterna. (28) Pero fue en su **"Autour d'un petit livre"**, publicado al año siguiente con la finalidad de explicar mejor su pensamiento, donde su filosofía religiosa llegó a límites absolutamente inaceptables: allí Loisy afirmaba que la revelación "no ha podido ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios", reduciendo así toda la revelación a una toma de conciencia del espíritu humano. (29) El resultado final de las investigaciones de Loisy era, pues, como lo había sido el de las de Laberthonnière, una explicación tan inmanente del hecho religioso, que se eliminaba por completo toda auténtica intervención sobrenatural de Dios.

(27) AUBERT, art. cit. c. 796. Sobre su pensamiento puede consultarse: F. ABAUZIT, **"La pensée du P. Laberthonnière"**, París, 1934.

(28) o.c. p. 164.

(29) o.c., p. 195

Cosa semejante sucedía, en el campo dogmático, al filósofo y matemático Eduardo Le Roy en su artículo de 1905, "**Qu'est ce qu'un dogme**", donde destruía todo el valor intelectual del dogma ante los valores y exigencias de la vida concreta de la Iglesia y del individuo.

Estos autores, por tanto, en su esfuerzo por atender al espíritu inmanentista de la época, explicaban en tal forma la religión cristiana, que llegaban a desconocer por completo toda trascendencia del misterio que nos ha sido revelado en Jesucristo.

Ante el propagarse de estas ideas en Francia el magisterio eclesiástico no podía permanecer en silencio: en julio de 1907 el santo oficio condenaba una serie de 65 proposiciones tomadas principalmente de las obras de Loisy, aunque el documento no nombre expresamente a su autor. Tres meses más tarde la encíclica "**Pascendi**" daría el golpe definitivo contra el movimiento modernista, salvando así "los principios constitutivos del sobrenatural cristiano de la más radical volatilización que los haya podido amenazar". (30)

Un párrafo de la encíclica es para nosotros especialmente importante: el Pontífice cree necesario lamentarse de que no faltan católicos "que, aun rechazando la doctrina de la inmanencia como teoría, sin embargo la usan en la apologética; y lo hacen con tan poca cautela, que **parecen admitir en la naturaleza humana no solamente una capacidad o conveniencia del orden sobrenatural**, lo cual han demostrado siempre, con las debidas restricciones, los apologetas católicos, **sino una estricta y verdadera exigencia...**" (31) La Encíclica, pues, no solamente condenaba el intento modernista que había deformado

(30) J. RIVIERE, art. cit., c. 2035.

(31) Transcribamos el párrafo completo: "Attamen qui nondum creat non **objectivis** solum argumentis ad fidem disponi potest, verum etiam **subjectivis**. Ad quem finem modernistae apologetae ad **immanentiae** doctrinam revertuntur. Elaborant nempe ut homini persuadeant, in ipso atque in intimis eius naturae ac vitae recessibus celari cuiuspiam religionis desiderium et exigentiam, nec religionis cuiuscumque sed talis omnino qualis catholica est; hanc enim **postulari** prorsus inquirunt ab explicatione vitae perfecta. Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui, quamvis **immanentiae** doctrinam ut doctrinam reiiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur; idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana **non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem**, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper sed germanam verique nominis exigentiam. . " AAS 40 (1907) 630. (Subrayamos nosotros).

el concepto de Sobrenatural cristiano, sino que, haciendo suya la teología más extendida en ese momento en la Iglesia, parecía inclinarse a pensar que el intento de aquellos apologetas que buscaban algo más que la mera conveniencia de la revelación en el espíritu creado ponía en peligro la auténtica trascendencia de lo sobrenatural. Quedaba, pues, planteado vivencialmente el eterno problema: por una parte, la nueva apologética se inclinaba a buscar una exigencia de la revelación en el mismo espíritu del hombre, poniendo así en relieve **la immanencia de lo Sobrenatural**; y el Pontífice insistía en contra del modernismo, en que no puede encontrarse una tal exigencia en el hombre de los dones divinos, que hagan de estos una mera consecuencia de la existencia del ser humano, destruyendo así su trascendencia. ¿Cómo explicar, pues, uno de los extremos sin perjudicar el otro? ésta era, en el fondo, la gravísima cuestión que quedaba abierta de la crisis modernista.

Con la condenación del Pontífice terminó, aunque con algunas resistencias especialmente fuera de Francia, el movimiento modernista. (32) Sinembargo el ambiente permaneció cargado de malestar: por una parte, un grupo de teólogos, conscientes de que la condena doctrinal no era de por sí una respuesta a los gravísimos problemas a que habían querido responder los modernistas, se lanzaba en búsqueda de una solución a esos interrogantes; pero al mismo tiempo otro grupo, desgraciadamente no menor, los "integralistas", creían que no solamente las aberraciones modernistas, sino que todo esfuerzo por buscar nuevas soluciones a los nuevos problemas, que no consistiera en una fiel repetición de lo tradicional era ya de por sí sospechoso de herejía. Se hizo así una serie de denuncias a la autoridad, de sospechas lanzadas contra los más leales servidores de la Iglesia, que retardó la ya difícil tarea de dar respuestas a los urgentes interrogantes que habían quedado abiertos. (33)

(32) R. AUBERT, art. cit., c. 800s, donde hace un corto, pero bien ponderado balance de los puntos positivos del modernismo.

(33) Cfr. J. RIVIERE, c. 2041. Sobre la historia del Integrismo véase POULAT EMILE, "**Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La 'Sapinière' (1909-1921)**", Tournai, 1969. — Sinembargo téngase en cuenta que los juicios de Poulat no son siempre justos. Véase la recensión de este libro por R. AUGER en NRT (1969) 15-38.

3. La teología del Sobrenatural

En el fondo de la problemática que preocupaba a la teología francesa de finales del siglo XIX se encuentra, pues, siempre un mismo interrogante: el de la inmanencia de lo sobrenatural. ¿No estaba esto insinuando que la teología especulativa había dejado algo sin resolver en el tratado de la gracia?

Ya desde la edad media la teología católica se había ocupado de este problema aunque con términos y enfoques diversos. Pero lo que había sido determinante para la explicación escolástica moderna había sido la condenación de Miguel de Bayo en el siglo XVI. Desde entonces, dada la casi unanimidad de los teólogos en la forma de refutarlo, se había formado en un gran número de ellos la sensación de que en este campo no quedaban cuestiones abiertas: **la transcendencia del sobrenatural** sobre toda exigencia de la naturaleza humana o angélica se veía asegurada por la concepción común a casi todos los teólogos de la época, de la posibilidad de una "naturaleza pura". A quienes disientían de esta opinión se les consideraba como "tolerados" por el magisterio eclesiástico más que como representantes de una posición teológica defendible (34); **la inmanencia de la gracia**, por su parte, aparecía ya suficientemente explicada por la afirmación de que no repugna a la naturaleza humana el ser elevada por Dios a una vida superior que, de serle concedida, la perfeccionaría en grado eminente, pero a la cual la naturaleza no sólo no puede llegar por sus solas fuerzas sino que ni siquiera puede desear si no es como mera veleidad.

Era, pues, un apriori teológico de este final de siglo el que en la naturaleza no se podían encontrar manifestaciones que fueran más allá de una "conformidad", una "utilidad", una "conveniencia" de lo sobrenatural. El binomio "naturaleza pura" — "potencia obediencial" (entendida esta como mera no-repugnancia a la obra sobrenatural de Dios) no solamente estaba **in possessione** en esta teología, sino que se creía poder resolver con él todos los interrogantes relati-

(34) Representante de esta opinión, muy difundida, puede ser P. Rousselot, quien escribía en sus manuscritos acerca de la opinión de los agustinianos, que no admitían la hipótesis de la naturaleza pura: esa opinión, aun antes de la encíclica *Pascendi* "n'était guère qu'un spectre dialectique sans consistance". Todavía en 1924 el P. de Broglie está de acuerdo con esta opinión. Cfr. "**De la place du surnaturel dans la philosophie de st. Thomas**", RSR 14 (1924) 202. En la edición separada del Institut catholique (sin año), p. 7, nota 3.

vos a la vida de la gracia y a la antropología. No es, pues, de extrañar que durante todo el siglo nunca llegara a emerger temáticamente el problema de la immanencia y la trascendencia de la gracia. Lo que salía a la superficie de la discusión eran manifestaciones de una problemática subyacente aún no bien resuelta: ¿cómo explicar la necesidad de aceptar el sobrenatural? ¿cómo evitar el dualismo meramente extrínsecista en la explicación de la vida de la gracia? Los esfuerzos por dar respuesta a estas preguntas suscitarán temáticamente el problema que ocupará durante los cincuenta primeros años del siglo siguiente a los teólogos franceses.

4. El renacimiento del estudio de la escolástica

Todavía hemos de observar una última característica de la teología de este final de siglo, que ha de suministrar la forma concreta como se han de orientar los estudios del siglo siguiente sobre el deseo natural de ver a Dios.

La teología de toda la primera mitad del siglo XIX padeció "del influjo disolvente del kantismo alemán y del cartesianismo francés", y al mismo tiempo de "la ausencia del espíritu crítico" del tradicionalismo, surgido como reacción al anterior. Esas dos corrientes de pensamiento tan opuestas, coincidían sin embargo en su menosprecio por la teología escolástica. El fenómeno no era sino la herencia del siglo XVIII, tan pobre en el campo teológico. Lo nuevo era la forma y las razones de ese desprecio: los tradicionalistas al estilo de Bonnetty acusaban al antiguo método escolástico de puro y simple racionalismo, confundiendo la decadencia del sistema con el sistema mismo; y los espíritus más abiertos a la filosofía contemporánea lo criticaban como menos apto para responder "a las necesidades del tiempo y al progreso de la ciencia". La crítica se hacía tanto más acerva, cuanto mayor era la pobreza teológica de la época: cada corriente de pensamiento veía en sus adversarios los típicos productos de la filosofía o de la teología escolástica. La moda intelectual consistía en distanciarse abiertamente de un método unánimemente despreciado.

Ante tal actitud la suprema autoridad eclesiástica, y a bajo Pío IX había declarado contra Bonnetty que "El método de que usaron Santo Tomás, San Buenaventura y después de ellos otros escolásticos, no lleva al racionalismo ni fue causa de que en las escuelas ac-

tuales, la filosofía haya llevado al naturalismo y al panteísmo"; por lo cual no son dignos de tacha quienes usen de tal método. (35) Algunos años más tarde, en la proposición 13 del **Syllabus** condenaba la opinión según la cual "el método y los principios con los cuales los antiguos doctores cultivaron la teología no convienen a las necesidades de nuestro tiempo y al progreso de las ciencias. (36) Desafortunadamente las decisiones de Pío IX no fueron sino "una actitud conservadora y defensiva" (37) ante los ataques a la escolástica.

Habría de ser sobre todo León XIII con sus encíclicas "**Aeterni Patris**" (1879), "**Providentissimus Deus**" (1893) y en su carta sobre los estudios históricos (1883), quien daría el gran impulso al estudio del tomismo en teología. La invitación del Papa fue acogida por muchos con entusiasmo: los estudios históricos sobre el tomismo comenzaron a propagarse; (38) los centros o academias de Santo Tomás, al estilo de la romana, establecida por el mismo Pontífice, se preocuparon de renovar el pensamiento "ad mentem Sancti Thomae"; las revistas teológicas iniciaron una serie de estudios sobre el pensamiento del doctor angélico y de sus primeros comentaristas para seguir la invitación que el romano pontífice había hecho a los obispos: "Velad también para que la sabiduría de Santo Tomás sea tomada de sus fuentes o al menos de las corrientes que, salidas de la misma fuente, corren aún puras y límpidas, según el testimonio seguro y unánime de los doctores".

Semejante reacción no podía dejar de producir buenos frutos: un estudio sincero de las fuentes escolásticas, hecho desde una problemática en que el naturalismo y el indiferentismo religioso eran problemas acuciantes, no podían pasar por alto la teología del sobrenatural de la alta escolástica. Más adelante veremos cómo el esfuerzo de varios teólogos de primera línea por dar respuesta a los interrogantes de su época se inicia precisamente en el estudio de los textos de Santo Tomás y sus discípulos. Y el retorno a las fuentes mismas de la tradición habría de llevar, por otra parte, a revisar por lo menos algunas de las soluciones que se creían "tradicionales".

(35) DS. 2814.

(36) DS. 2913.

(37) BELLAMY, o.c., p. 147.

(38) Enseguida veremos uno de esos estudios, el de Dom Sestili, quien hace expresa mención de la encíclica de León XIII. Cfr. "**De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuenti divinum essentiam**". Roma, 1896, p. 3. — Se podría también recordar la edición "leonina" de las obras de santo Tomás, que se inició por insinuación de su Santidad.

PRIMERA PARTE

LA FORMACION DE LAS INTUICIONES FUNDAMENTALES

CAPITULO II

LAS INTUICIONES FUNDAMENTALES

La condenación del movimiento modernista por la suprema autoridad eclesiástica en 1907 incluía necesariamente una exigencia a la teología contemporánea y una primera indicación negativa de la forma en que se debía hacer frente a esa tarea. Si los intentos modernistas por explicar la trascendencia y la inmanencia de la gracia habían sacrificado la primera en favor de la segunda, era necesaria una reflexión más profunda que, haciendo justicia a la parte de verdad que movía a los autores modernistas, no cayera en el inmanentismo. Con esto el problema se generalizaba: no interesaban ya solamente los aspectos parciales, sino que se buscaba ante todo la respuesta a la cuestión fundamental de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. (1)

Desgraciadamente la confusión reinante y el acaloramiento de la discusión hizo que poquísimos teólogos pudieran afrontar los problemas directamente: la ola de acusaciones, el temor de malentendidos y la ebullición de estos últimos años antes de la primera guerra mun-

(1) Sin embargo no se eliminaban los problemas anteriores, que seguían reclamando una síntesis teológica. Al contrario, bajo toda clase de aplicaciones de la teología se encontraba el problema central. Véanse por ejemplo los artículos de M. BLONDEL bajo el seudónimo TESTIS sobre la semana social de Burdeos en APhC 9 y 10 (1909-1910). Especialmente en 9 (1909) 270, nota 1.

dial no fueron los más aptos para una reflexión profunda y tranquila. (2) Por eso muchos preferían, sin entrar directamente en la discusión especulativa, tratar de esclarecer la cuestión principal, desde sus últimas aplicaciones, por ejemplo al buscar solución a la pregunta sobre el empeño político del católico, o sobre la obra de la gracia en el acto de fe (3).

A este empeño radical de la teología se añadía otro no menos importante y también muy ligado a la reacción antimodernista: los continuos ataques que sufría la filosofía escolástica, (identificada en la mentalidad de un gran número con la "filosofía cristiana") de parte de las diversas corrientes filosóficas modernas, y aun dentro de la Iglesia, de parte de los antiintelectualistas al estilo de Laberthonnière y algunos "discípulos" de Blondel, exigían una respuesta que justificara la existencia de esa filosofía. Esa respuesta para ser sincera, tenía que incorporar los avances de la filosofía y aceptar los problemas que ella se planteaba tratando, si le era posible, de darles solución dentro de su línea tradicional. Esto equivalía a un rejuvenecimiento de la filosofía escolástica y a un entrar en contacto con opiniones opuestas, que no podían menos de suscitar escándalo en muchas mentalidades tradicionales.

A estas tareas hicieron frente relativamente pocos autores: ya sea por la situación espiritual de aquellos años, ya por la dificultad del trabajo, sólo unos pocos se hicieron oír con ideas verdaderamente originales. Entre ellos nos parece importante nombrar a Pierre Rousselot, cuyo esfuerzo renovador fue truncado por la guerra mundial; y a J. Maréchal y A. Gardeil, quienes en discusión con Rousselot o en estudios independientes, fueron desarrollando concepciones más originales que habían de ejercer notable influjo en la evolución posterior del pensamiento. Podemos, por lo tanto, reunir estos tres auto-

(2) Un buen ejemplo de esta situación puede ser la obra de H. LIGEARD, "*La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*", que se limita a exponer las opiniones clásicas y a "indiquer comment, selon lui, chacun peut conserver ses positions en face de l'orthodoxie", pero sin querer "entrer en la discussion de ces théories", (Cfr. la recensión de este libro por L. PONCHELIN en APhC 8 (1909-1910) 524).

(3) Véase el artículo "*Foi*" en DTC del P. HARENT, que desde las aplicaciones últimas quiere hacer ver las dificultades de algunas soluciones implícitas al problema especulativo de la relación entre la naturaleza y la gracia. DTC VI, 1, cc. 55-514. Uno de los autores criticados es precisamente el P. P. Rousselot. Véase la respuesta de este en "*Réponse à deux attaques*", RSR 5 (1914) 69 ss.

res en un primer período de la discusión en torno al problema del deseo natural de la visión beatífica como vía de solución al complejo más general de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Este primer período, por lo tanto, se extiende desde 1907, año de la condenación del modernismo, hasta finales de los años veinte, cuando Francia logró superar, al menos fundamentalmente los efectos de la primera guerra mundial: período caracterizado por la superación del inmanentismo modernista y por la búsqueda de nuevas formas de pensamiento. Podríamos llamarlo, si sólo tenemos en cuenta la discusión del siglo XX, el período de las "intuiciones fundamentales". (4)

I. Pierre Rousselot

La actividad intelectual de Pierre Rousselot no dura sino pocos años: desde 1908, cuando presentó sus tesis en la Sorbona, hasta el mes de agosto de 1914. (5)

-
- (4) Este término ha de entenderse, no en el sentido de una absoluta novedad, sino de un re-descubrimiento paulatino de la auténtica tradición escolástica: ninguno de los autores que hemos enumerado creyó ser completamente original en su pensamiento; antes por el contrario, todos se consideraron como intérpretes de los grandes doctores escolásticos.
- (5) Pierre Rousselot había nacido, el 29 de febrero de 1878 en Nantes. Ingresó en la Compañía de Jesús el 25 de octubre de 1895 en Canterbury, donde se habían refugiado las casas de probación de los jesuitas franceses. Su carrera sacerdotal fue la ordinaria de todo jesuita en aquel tiempo: estudio de humanidades clásicas de 1897 a 1899; un año de servicio militar en la patria, y luego de 1900 a 1903 el estudio de la filosofía escolástica. De 1903 a 1905 fue profesor de griego en el "juniorado", por entonces en Jersey. La teología, que había comenzado en Canterbury, vino a terminarla en 1909 en Hastings.

El curso de 1907 a 1908 fue coronado por dos grandes fechas: su ordenación sacerdotal y su doctorado en Filosofía en la Sorbona. Al término de sus estudios fue nombrado profesor del Instituto católico de París. Sin embargo el año escolar de 1912-1913 volvió una vez más a Canterbury para su último año de formación espiritual, después de la cual volvió a ocupar su cátedra de teología en el Instituto católico.

En agosto de 1914 fue llamado a las filas del ejército francés y el 25 de abril de 1915 cayó en el campo de batalla. Su tumba no ha podido ser identificada.

Un elenco completo de las obras publicadas por el P. Rousselot y de las que han aparecido *Post-mortem*, puede verse en el número especial de RSR 53 (1965) 340-342. Sobre su personalidad espiritual y las directivas generales de su trabajo científico, pueden verse:

1. La corta biografía del P.L. de GRANDMAISON, que conserva el calor de la amistad que lo unió con su discípulo y colaborador; en la Introducción a la segunda y tercera edición de "L'Intellectualisme".

Su pensamiento, por lo tanto, no puede ser un pensamiento de madurez; todo él se caracteriza por la energía y vitalidad de la juventud. Quizás la nota más saliente de sus escritos es la originalidad con que afronta los problemas, que le hace encontrar siempre nuevos enfoques, con profundas intuiciones que son programas que se deben desarrollar.

Las discusiones que provocaron sus afirmaciones, especialmente en su tesis principal, lo hicieron profundizar y precisar algunas de sus intuiciones: son los artículos que publicó en 1910. Muchas otras de sus intuiciones quedaron apenas enunciadas en sus notas manuscritas que se conservan en los archivos de la Provincia jesuítica de París (6). En lo que va de este siglo han ido publicándose algunas de esas páginas (7), pero la gran mayoría esperan aún la elaboración necesaria para ver la luz pública.

2. E. MARTY "Le témoignage de Pierre Rousselot, S.J. (1878-1915), d'après ses écrits et sa correspondance", Paris, 1940.

3. J. LEBRETON "Rousselot" (Pierre) en DTC XIV c. 134-138.
Sobre su pensamiento pueden consultarse las obras siguientes:

1. WOLF (de) J., "La justification de la foi chez saint Thomas et le Père Rousselot", Paris, 1946.

2. AUBERT R., "Le problème de l'Acte de foi", Louvain, 2e. ed., 1950, especialmente en las páginas 451-511.

3. TIBETRGHIEN P., "A propos d'un texte du P. Rousselot" en Mél. Sc. Rel. 10 (1953) 99-106.

4. SCOTT F.J.D., "Maurice Blondel and Pierre Rousselot", en The new Scholasticism 36 (1962) 330-352.

5. La revista Recherches de Sciences Religieuses, cuyo primer secretario fue el P. Rousselot, dedicó un número completo a estudiar su pensamiento con motivo del cincuentenario de su muerte: "Mémorial Pierre Rousselot", en RSR (1965) 337-544. De este número se hizo también una edición en forma de folleto.

(6) Tales archivos se encuentran actualmente en Chantilly. Aprovechamos la ocasión para agradecer al P. J. Dehergne, s.j. quien nos procuró el permiso de utilizar esos manuscritos y nos ayudó en su lectura.

(7) Así los artículos: "La grâce d'après saint Jean et saint Paul", aparecido en RSR 18 (1928) 87-104.

"Note sur le développement du dogme" en RSR 37 (1950) 113-120.

"Théorie des concepts par l'unité fonctionnelle suivant les principes de saint Thomas. Synthèse aperceptive et connaissance d'amour vécue", en Arch. de Phil. 23 (1960) 573-607

"Petite théorie du développement du dogme", RSR 53 (1965) 355-390.

Finalmente, la obra de E. KUNZ, "Glaube - Gnade, Geschichte, Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselots S.J.", Frankfurt (1969), hace amplio uso de esos manuscritos inéditos.

Precisamente porque su pensamiento no es una síntesis ya lograda y definitiva, sino un continuo movimiento de búsqueda, de desenvolvimiento, es necesario seguir su desarrollo para ir penetrando con él en sus ideas (8).

1. El deseo natural de ver a Dios en "L'Intellectualisme": su intuición fundamental.

De acuerdo con la antigua tradición de la Sorbona, Rousselot presentó dos tesis para su doctorado. Ambas trataban temas clásicos, pues querían confrontar la filosofía escolástica tradicional, especialmente el pensamiento de santo Tomás de Aquino, con los problemas de su época (9). Escritas en un estilo brillante, de gran vigor y claridad, no tardaron en atraer a sí la atención de los pensadores franceses (10).

Sobre todo la primera, "**L'Intellectualisme de saint Thomas**", concentró la atención de todos los críticos ya que en ella Rousselot se proponía presentar "la doctrina de santo Tomás sobre el valor de la inteligencia para la conquista del ser" (11): es decir, una fundamentación de todo el trabajo filosófico y del método que se ha de usar

-
- (8) Dado el carácter de esta disertación, que pretende estudiar el desarrollo de la discusión sobre el deseo natural de ver a Dios, y no el desenvolvimiento del pensamiento de cada autor, no podemos seguir las ideas del P. Rousselot en sus manuscritos, sino que debemos limitarnos a sus publicaciones, que fueron sus aportes a la discusión teológica. Usaremos por lo tanto, de los manuscritos solamente para aclarar o precisar las ideas de sus publicaciones.
- (9) J.M. Le BLOND ha escrito con razón que las tesis que expone "**L'Intellectualisme**", son "thèses authentiquement thomistes, mais auxquelles le P. Rousselot a donné un accent personnel, qui caractérisent cette philosophie...". Su tomismo es, por lo tanto, auténtico pero original: su esfuerzo no es simplemente por revivir el s. XIII, sino por responder a los problemas de comienzos del s. XX. Vide RSR 53 (1965) 392.
- (10) Ambas fueron publicadas el mismo año de la defensa pública: "**L'Intellectualisme de saint Thomas**", Paris 1908. (Citamos de ordinario la segunda edición, Paris 1924, con la sigla: "L'Intellectualisme..."). "**Pour l'histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age**" en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. 6, n.6, Münster, 1908. Una prueba del interés que suscitó la aparición del "**L'Intellectualisme**" son las cartas que se cruzaron entre sí L. LABERTHONNIERE y M. BLONDEL a propósito de este libro; Véanse en "**Correspondence Philosophique**" presentada por Claude Tresmontant Paris, 1961, pp. 215 ss. — La razón del interés general fue, para muchos, el que creían descubrir en el libro un "manifiesto contra los filósofos de la inmanencia" Ch. HUIT en *La foi catholique*, février 1909, p. 112. Cfr. la opinión contraria en B. GALLOT en *APhC* 8 (1909-1910) 449s.
- (11) "**L'Intellectualisme**", Introduction, p. XVII.

para realizarlo. Problema por lo tanto actualísimo y de importancia imponderable en el momento de su aparición en que no sólo hacía falta hacer frente a la crítica del conocimiento, sino reconstruir la metafísica desde una sólida base crítica (12).

Para realizar su finalidad, Rousselot prefirió seguir un análisis "a priori" de la inteligencia, que en lugar de estudiar el conocimiento de abajo hacia arriba, partiendo de nuestra propia experiencia para llegar a los grados superiores (ordo inventionis), siguiera el proceso inverso, tan familiar a los escolásticos, descendiendo de los grados superiores hacia los menos perfectos (13). Este método, esencial a su investigación, depende de una intuición fundamental que le permite descubrir, ya en su punto de partida, que el acto intelectual no se identifica sin más con la manera de conocer propia del hombre y que, en este, sus capacidades intelectuales no se limitan al conocimiento como lo posee actualmente.

Su trabajo se realiza en tres pasos: de un análisis de la intelección en sí misma, pasa a observar la forma como esta se realiza en el conocimiento humano, para estudiar, finalmente, la relación que existe entre la inteligencia y, la acción del hombre (14).

A) — La inteligencia como "sentido de lo divino"; el ser inteligente, "capaz de Dios".

La primera parte del libro no trata de un determinado acto de entender, sino que se esfuerza por explicar en qué consiste la intelección misma. Según Rousselot la intelección no es simplemente el realizar una serie de construcciones conceptuales, abstractas por lo tanto y "solidificantes de la realidad" (15), sino que consiste ante todo en

(12) B. GALLOT en su recensión en APhC 8 (1909-1910) 449-470 vió bien tanto la importancia, como el alcance de la obra de Rousselot.

(13) *L'Intellectualisme*, Introduction, p. XVII.

(14) Una buena exposición de *L'Intellectualisme*, sobre todo desde el punto de vista filosófico, puede verse en la recensión de PICARD en Arch. de Phil. 3 (1925) 15-32 (de la bibliografía crítica).

(15) *L'Intellectualisme*, Introduction, p. V. Es de notar en la terminología de Rousselot el influjo de los filósofos franceses contemporáneos, especialmente de Bergson.

la capacidad de "tomar", de "coger" al ser (16). Conocer es un "hacerse el otro" (*fieri quodammodo aliud.*), poseerlo. Y como el espíritu al poseer a otro se posee necesariamente a sí mismo, la intelección difiere de los sentidos en que la pluralidad a que se extiende se concentra en la unidad del único sujeto que conoce: la intelección, al mismo tiempo que es la "facultad del ser" es la "facultad de la unidad" o de la síntesis (17). La intelección es así el "acto vital por excelencia", la "potencia esencialmente liberadora de la subjetividad", la "facultad del otro" (18). "La inteligencia no debe ser definida como la facultad de discernir, de encadenar, de ordenar, de deducir o de asignar causas o razones de los seres. Su obra no es determinar los contornos de los mismos, sino captar su en sí, asimilarse lo íntimo de las cosas, que se supone ser diáfano y traslúcido al espíritu" (19).

Las características del acto intelectual son, por lo tanto, la **inmanencia**, pues el entendimiento se encuentra a sí mismo en todo acto de conocer, y la **trascendencia**, por la cual el sujeto cognoscente se abre al otro. Esas dos características no se oponen entre sí, antes por el contrario, crecen o decrecen en la misma proporción.

Precisamente esta mayor o menor profundidad en las características del conocer lleva a Rousselot a la afirmación de diversas formas de conocimiento intelectual, abriéndole así la posibilidad de diversas formas de realización del entender (20).

El grado supremo de intelección es necesariamente el acto puro, pues "si la inteligencia es el acto perfecto, el acto puro o primer ser, será idéntico a la inteligencia" (21). En él la inmanencia del conocer será tal que, prescindiendo de toda representación, su conocer será su mismo ser; correlativamente, la trascendencia de su conocimiento

(16) Ibi, p. XI.

(17) Ibi, p. 16-18.

(18) Ibi, p. 7.

(19) Ibi, p. 20.

(20) "J'avais cru m'expliquer assez clairement dans mon livre pour faire comprendre qu'il me paraît essentiel, au contraire, de distinguer divers modes de connaissance: celui où l'on étroit immédiatement la réalité intelligible, celui où l'on s'en fabrique une représentation". APHC IX (1909-1910) 524s.

(21) **L'Intellectualisme**, p. 26.

será la más plena, ya que "la ciencia de Dios es la causa de las cosas" (22). Así "la conciencia perfecta, creadora de toda verdad, es al mismo tiempo inteligencia exhaustiva y unidad perfecta" (23).

Todo otro conocimiento intelectual realiza necesariamente en menor grado las notas esenciales de la intelección, pues fuera de Dios ningún ser es su propio conocimiento. Rousselot distingue aún dos grados inferiores: el conocimiento de las substancias separadas o ángeles, y el conocimiento humano.

En el conocimiento angélico la inteligencia se conoce a sí misma sin pasar por nada exterior, aunque su idea, que le es inmanente, no sea su misma substancia, ya que en él "ser y comprender no son idénticos" (24).

Finalmente, en el último lugar de la escala de los seres intelectuales está el entendimiento humano que realiza también a su modo los datos esenciales de la intelección. En el hombre la autoconciencia sólo se logra por la mediación de lo externo: El conocimiento se obtiene por medio de representaciones mentales con las cuales trata el hombre de imitar (mimer) las formas superiores del entender.

Estas distinciones "nos hacen comprender que la inteligencia es en sí (y por lo tanto en cada una de sus realizaciones) análoga, no solamente a los ojos corporales, sino, si podemos decirlo así, a los órganos de captación, manos, pies, tentáculos: es **facultas apprehensiva**" (25). Por lo tanto la perfección del acto intelectual no se encuentra en la idolatría de un enunciado abstracto, sino en la posesión interna de otro ser.

Asegurados estos principios generales, Rousselot pasa a una visión más original del entendimiento: su carácter dinámico. "Si la inteligencia es el acto perfecto, hay que decir, según los principios del peripatetismo, que el acto puro o el ser primero será idénticamente inte-

(22) *Ibi*, p. 19.

(23) *Ibi*, p. 10.

(24) *Ibi*, pp. 9-10.

(25) *Ibi*, p. 24.

ligencia, y también que, si hay intelección en el mundo creado, todo el conjunto del universo se ordena a ella como a su fin" (26). Ahora bien, como ese fin último, Dios, no puede ser constituido por la acción de los demás seres, tal ordenación tiene que ser concebida como una tendencia a **obtener** ese fin. Y siendo Dios, por naturaleza, incorpóreo; sólo es posible "adquirirlo", poseerlo, mediante el espíritu. "Parece, entonces, que el conocimiento de Dios por las inteligencias creadas sea ya proclamado como el único fin posible de las creaturas" (27). Así el dinamismo de todo el universo hacia Dios se concentra en la tendencia de los espíritus hacia ese único fin, a través de los cuales llega a "obtenerlo". Esta primera afirmación del dinamismo de la inteligencia tiene el mérito de ver ese dinamismo en el conjunto de la atracción universal; pero, en cambio, no se detiene en lo que pueda haber en la estructura de los espíritus como correspondiente a esa finalidad.

Paralela a esta, se encuentra en santo Tomás otra manera de ver la finalidad de las creaturas: es la doctrina de la asimilación de todas las cosas a Dios, o de la representación de Dios por todas las cosas, concebida como la fórmula universal de la obtención de Dios por ellas. Si se comprende así la finalidad del universo, "no son solamente el ángel y el hombre quienes adquieren al ser infinito, sino que todas las substancias de la creación participan del ser, cada una según su modo: las almas sintiendo, los pájaros volando, las plantas floreciendo y fructificando, la materia bruta contentándose con existir" (28). Y por consiguiente no basta considerar un ser, hay que tener presente la totalidad del universo para comprender esta finalidad representativa. En esta concepción puede pensarse que la última finalidad de lo creado (29) no es ninguna inteligencia creada, sino ese **conjunto inteligible** de seres, presente a la intelección divina. Y por lo tanto, aun en este caso, el fin último de la creación sería del orden intelectual, pues toda semejanza o representación siempre dice relación a alguna inteligencia. Puede también considerarse que "la última de las

(26) Ibi, p. 26.

(27) "Il semble donc que la connaissance de Dieu par les intelligences créées soit déjà proclamée la seule possible de la création", *L'Intellectualisme*, p. 27.

(28) Ibi, p. 28.

(29) Se trata del último fin **creado**, porque el fin absolutamente último es, en todo estado de cosas, Dios mismo.

finalidades creadas no es la representación deficiente que constituye el universo al existir, sino la idea que se forma la creatura inteligente del universo, o la idea que, gracias al universo, ella llega a formarse de Dios. Entonces el fin último deseado sería una intelección formal" (30).

Rousselot sabe que en santo Tomás estas tres concepciones de la finalidad del universo se yuxtaponen sin pensar en subordinarse las unas a las otras. Pero asegura que no se trata de ninguna contradicción, pues son tres formas de concebir la misma realidad. Solamente es necesario tener en cuenta que la consideración más amplia es la que afirma, que el último fin del universo es la visión de Dios por las creaturas como la mayor de las asimilaciones, ya que esta concepción es la imagen menos imperfecta de la intención divina, que quiere la existencia de los medios para el fin. Y como los espíritus son más nobles (31) que todo el resto de la creación, "la asimilación a Dios de los minerales, de las plantas y de las bestias no puede entonces oponerse como fin del mundo a la visión de los espíritus" (32). Según esto la finalidad última creada del universo es la visión de Dios por las creaturas intelectuales, lo cual constituye la más perfecta de las asimilaciones de ese universo a Dios.

Toda apariencia de contradicción entre estas diversas concepciones parciales desaparecerá si se supone "según los principios de la teología revelada, que la unidad intelectual se obrará para todos los espíritus que lleguen a la beatitud, mediante el conocimiento inmediato de Dios tal cual es. Solamente así se unirán todos los inteligibles en uno solo, y **la potencialidad del espíritu será plenamente**

(30) "Si au contraire on plaçait la dernière des finalités créées, non pas dans la représentation déficiente que constitue l'univers en étant, mais dans l'idée que se forme de l'univers la créature intelligente, ou encore dans l'idée que, grâce à l'univers, elle arrive à se former de Dieu, alors la fin dernière créée serait une intellection formelle" **L'Intellectualisme**, p. 29.

Entre los manuscritos de Rousselot se encuentra uno que pudo haber sido uno de los primeros intentos en la formación de **L'Intellectualisme**. Lleva por título "**Idéalisme et Thomisme**" y data de 1908. De él son estas líneas: "L'Intellectualisation par la conscience humaine est une condition nécessaire de l'existence de monde matériel. Les essences corporelles n'existent pas à part soi; elles sont things for a self", p. 9.

(31) **L'Intellectualisme**, p. 30-31.

(32) Ibi, p. 32.

colmada" en este conocimiento que tendrá el hombre inteligiblemente unido a la esencia divina, en la cual conocerá también al mundo que no existe sino por ella; "la vida divinizada de las inteligencias finitas será como tal la mejor semejanza de Dios". "Ella es entonces, el verdadero último fin. Al considerarla así, no hace falta ver en el mundo sino un vasto conjunto de medios ordenados a la intelección" (33).

Esa visión de Dios no es solamente "la causa final del mundo y perfección última de los espíritus, ...sino además, según s. Tomás, ... el único ejemplo de un conocimiento creado fuera de las intuiciones de la conciencia personal, que toca y posee el ser tal cual es, directamente, no solamente sin abstracción, sino sin mediación alguna. Es la intelección perfecta en cuanto al objeto y también en cuanto al modo... sin ella no se puede tener una idea exacta de lo que es la intelección en sí" (34).

Así llega Rousselot al punto más original, al núcleo de su concepción: toda explicación de la inteligencia ha de partir necesariamente de esta plenitud hacia la cual tiende todo el dinamismo interno de los espíritus; desde allí se ha de determinar qué es la intelección en su concepto formal.

Lo primero será tratar de determinar en qué consiste exactamente la visión: en ella "la esencia divina no puede ser vista por la inteligencia en ninguna semejanza creada; es necesario por lo tanto, para que sea vista, que el entendimiento la vea por medio de sí misma y que ella sea en esta visión a la vez objeto y medio" (35). La interven-

(33) "Elle est donc la vraie fin dernière, et c'est surtout quand on la considère qu'il ne faut voir dans le monde qu'un vaste ensemble de moyens ordonnés à l'intellectior **L'Intellectualisme**, p. 31-32.

La concepción de Rousselot tiene un interesante sabor antropocéntrico, personalístico: todo el universo no existe sino por la perfección del hombre; todo el universo no es sino un medio para que el hombre pueda llegar a su plenitud de perfección. Y en el hombre se encuentra la justificación de la existencia del mundo, aun del material.

(34) "Cause finale du monde et perfection dernière des esprits, la vision béatifique est encore, d'après S. Thomas..., le seul exemple d'une connaissance créée autre que les intuitions de conscience personnelle, qui saisisse et possède l'être tel qu'il est, directement, non seulement sans abstraction, mais sans médiation aucune. C'est l'intellection parfaite et quant à l'objet et aussi quant au mode. ... Sans elle, on ne peut se faire une idée exacte de ce qu'est l'intellection en soi". **L'Intellectualisme**, p. 32.

(35) *Ibí*, p. 32 s. Citando 3 **Contra Gentiles**, c. 51.

ción de un medio, por perfecto que fuera, haría de la visión un conocimiento de algo que no es Dios. Es necesario excluir de esa forma superior del conocimiento intelectual toda forma de mediación por la idea.

Pero, cómo puede entonces una entidad pura como la de Dios ser la especie inteligible que actúa e informa a la inteligencia creada? esto, que sería imposible a todo otro ser, es, sin embargo, posible para Dios, pues en El su ser es pura forma inteligible, la misma verdad, al mismo tiempo que consciencia de sí, es decir persona. "Este absoluto no puede, sin duda, ser forma de **otro** según su ser real, es decir de manera que constituya con él una substancia de la naturaleza... Pero no aparece contradicción si se trata del modo de ser inteligible, que puede conciliar la presencia íntima y la distinción substancial. Entonces 'lo que es forma pura en la línea de lo inteligible, lo que es la Verdad misma, es decir sólo Dios' podrá... determinar intelectualmente la inteligencia creada, llegar a ser la idea del ángel o del hombre" (36). La forma purísima de Dios puede, por lo tanto, guardando su individualidad, informar la inteligencia de otro espíritu, de manera que ese otro ser la conozca no en una representación que se construya de ella, sino en sí misma; y entonces ese otro ser será consciente de sí y poseerá a Dios en la misma forma de Dios (37).

Rousselot compara estas posiciones del dogma católico con las sostenidas por los filósofos árabes acerca de la beatitud y pone de relieve "el punto que nos importa: mientras los filósofos musulmanes, para dejar a Dios inaccesible colocaban la beatitud en la unión con los ángeles... el doctor católico, sin temer de comprometer la trascendencia divina, **proclamaba al más ínfimo de los seres intelectuales capaz de Dios...**" (38). Esa intelección puede llamarse con Nombres diversísimos, pero "el punto capital es que, para santo Tomás, la fa-

(36) **L'Intellectualisme**, p. 34-35.

(37) *Ibi*, p. 36-37.

(38) "Mais voici le point précis qui nous importe: alors que les philosophes musulmans, pour laisser Dieu inaccessible, plaçaient la béatitude dans l'union avec les anges, alors que le juif Ibn-Gebirol niait 'toute convenance' entre Dieu et l'Intelligence séparée elle-même, et déclarait l'absolu totalement inconnaissable, le docteur catholique, sans craindre de compromettre la transcendance divine, proclamait le plus infime des êtres intellectuels 'capable de Dieu' ". **L'Intellectualisme**, p. 36. J.M. Le BLOND ha hecho notar la raíz agustiniana de esta concepción de Rousselot: "**Le philosophe thomiste**", en RSR 53 (1965) 404 s.

cultad que nos hace capaces de esta acción trascendente, es idénticamente la que, según otra forma de obrar, construye nuestros conceptos y combina nuestras deducciones de aquí abajo" (39). No hay que considerar, por lo tanto, a la visión beatífica como una salida violenta fuera de la inteligencia. Al contrario, puesto que **la posibilidad** que tenemos de ella es la única base común de las diversas aptitudes del espíritu, es **esa posibilidad la que define a la inteligencia misma**. "Esta no es la **facultad del ser** en general sino porque es la **facultad del Ser infinito**: si la razón puede formar juicios de un valor absoluto y percibir leyes que ni Dios mismo deroga... la causa de ello está en esta **participación potencial** que constituye la inteligencia, en esta **capacidad de lo divino** que la visión beatífica colmará" (40). La razón de esta profunda afirmación es clara: "porque no se puede ver en la potencia de percibir al ser general o predicamental la razón de la capacidad de percibir a Dios, es absolutamente necesario reconocer la relación inversa. Se diría, en la terminología de los escolásticos posteriores, que no tenemos la potencia obediencial de ver a Dios porque tenemos la potencia natural de conocer la quiddidad de los cuerpos sino viceversa". (41)

La incomparable grandeza del ser intelectual consiste en que, en su grado superior, "la intelección... toca a Dios en su en-sí, en la desnudez, en la intimidad de su naturaleza, como puede ser tocado y poseído, como El se posee a sí mismo, **illo modo quo ipse videt se ipsum**", y tratándose de una verdadera participación de su propia vida, de una comunicación de su conciencia, esa comunidad de vida en una idea única es la '**suzen**', el acto de amistad por excelencia" (42). La mejor fórmula para expresar esa intimidad de amor entre dos

(39) **L'Intellectualisme**, p. 36-37.

(40) "Celle-ci n'est faculté de l'être en général que parce qu'elle est faculté de l'**Etre infini**. Si la raison peut former des jugements d'une valeur absolue, et percevoir des lois auxquelles ne déroge pas Dieu lui-même; si l'indivisible certitude de ses assertions claires rend, en un certain sens, tous les sujets intelligents égaux, la cause en est dans cette participation potentielle qui constitue l'intelligence, dans cette capacité du divin que la vision béatifique comblera", **L'Intellectualisme**, p. 38.

(41) *Ibi*, nota 2.

(42) *Ibi*, p. 39. Es importante esta observación de Rousselot que enuncia, aunque no desarrolla plenamente la idea de una visión amorosa en la cumbre de todo el intelectualismo tomista. Más adelante este tema de la unidad entre inteligencia y amor será una de las ideas preferidas por Rousselot. — Nótese también el carácter interpersonal que suponen estos párrafos.

seres personales es "**fieri**" quodammodo **Iipse**" (43). Poseer al Ser como me poseo a mí mismo, pero de tal manera que cada uno preserve su individualidad, como **el otro**.

Según esto, conocer en su grado supremo es "principalmente y ante todo coger y abrazar en sí a otro, capaz también de cogerte y abrazarte, es vivir de la vida de otro viviente" (44). Esta es la idea maestra, "que pone la unidad por todas partes y que une la filosofía y la teología en una síntesis indisoluble", y que puede formularse también en esta otra forma: "**La inteligencia es esencialmente el sentido de lo real, pero no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino**" (45). En efecto, "es la posibilidad de incorporarse, por decirlo así, al absoluto (en la visión intuitiva) lo que define al espíritu y que tiene por consecuencia el poder de llegar aun al contingente de una manera definitiva e irreformable. El espíritu es **Théos** **pôs** antes de ser **panta pôs**" (46). La inteligencia es, en última instancia, el sentido de lo divino, y por lo tanto la última definición del espíritu creado no puede ser otra que el ser capaz de Dios!

B) — El deseo natural de la visión beatífica y la esencia del ser intelectual creado

Pero si tal es la grandeza del ser intelectual, cómo explicar la deficiencia y limitación de esa cualidad en el ser humano? De dónde

-
- (43) Es muy bella esta expresión de la Trascendencia divina, aun dentro de la visión beatífica: "Si donc elle (nuestra naturaleza) ne doit pas se perdre dans une impossible dilatation, si nous devons rester nous-mêmes, il faudra qu'en nous agissant il continue de nous dépasser. A ce prix seulement il demeurera l'**autre**; à ce prix l'union qui nous sera donnée peut être caractérisée, en fonction de nos expériences terrestres, par cette formule, qui reste après tout la plus claire et la meilleure: **fieri quodammodo Iipse**". *L'Intellectualisme*, p. 40.
- (44) "Connaître, c'est principalement et premièrement saisir et étreindre en soi un **autre**, capable aussi de vous saisir et de vous étreindre, vivre de la vie d'un autre vivant". *L'Intellectualisme*, p. XI.
- (45) "L'intelligence ... est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin" *L'Intellectualisme*, p. V. Fórmulas semejantes se encuentran frecuentemente en todo el libro.
- (46) "C'est la possibilité de s'incorporer, pour ainsi dire, l'absolu (par la vision intuitive) que définit l'esprit, et qui a pour conséquence la puissance d'atteindre même le contingent d'une façon définitive et irréformable. L'esprit est **Théos pôs** avant d'être **panta pôs**". *L'Intellectualisme*, p. 62. Q como lo expresa otro texto del manuscrito de 1908: "C'est le désir de Dieu, notre moteur plus profond: donc c'est Dieu lui-même qui le plus activement nous pousse, et le plus vivement nous synthétise".

proviene esa "antinomía aparente" que salta a la vista al comparar esos principios generales de la intuición con nuestro conocimiento real?

Esta aparente antinomia proviene de "la implicación de una cuestión de hecho en una cuestión de esencia" (47). Para resolverla es necesario distinguir un aspecto del otro y preguntarse por el valor de la intelección humana en la hipótesis de que su naturaleza se hubiera realizado sin ese "acrecentamiento teológico", sin "la ordenación gratuita a la visión beatífica" que hoy posee (es decir considerar la cuestión de esencia), antes de ver su situación histórica en el único orden realmente existente (o sea la cuestión de hecho). Así llega Rousselot a plantearse el problema específico de la "relación de la visión intuitiva a las exigencias naturales del espíritu" (48). Sólo así, considerando la naturaleza misma del espíritu, no en el "estado" de "ordenación gratuita a la visión intuitiva", sino en un "orden puramente natural" (49), podrá saberse cuál es, de hecho, el valor de la intelección humana con relación al grado supremo de toda intelección. Al hacerlo, Rousselot desarrolla los principios básicos de su antropología.

a) — La posibilidad de una naturaleza pura.

Según Rousselot "santo Tomás acepta, a veces, ponerse en presencia de la hipótesis de que el hombre hubiera sido dejado a su naturaleza, sin que hubiese querido Dios llamarlo a la comunicación de su conciencia" (50). En ese caso "la beatitud no hubiera sido sobrenatural, pero hubiera sido sin embargo, intelectual, pues el espíritu habría permanecido siendo nuestra mejor parte". En esta forma, los principios generales vistos más arriba y que caracterizan toda intelección, se habrían cumplido en la felicidad "relativamente suficiente" que habría podido obtener el hombre en esta hipótesis. Aun entonces

(47) *Ibi*, p. 172.

(48) *Ibi*, p. 31, nota 4.

(49) *Ibi*, p. 172-173.

(50) "S. Thomas accepte parfois de se mettre en présence de l'hypothèse où l'homme eût été laissé à sa nature sans qu'il plût à Dieu de l'appeler à la communication de sa conscience divine". *L'Intellectualisme*, p. 173.

el conocimiento que constituiría esa beatitud no habría sido meramente abstractivo, ni siquiera para las inteligencias que conocen otros seres que su propio yo actual.

Esa beatitud natural no se habría podido obtener sino en la vida inmortal. Sólo allí el hombre "se dispondría a conocer las substancias separadas", y Dios "le habría dado también ideas infusas para enriquecer y condensar sus conocimientos adquiridos"; "quizás después de un tiempo su cuerpo le habría sido dado de nuevo, para que su perfección natural fuera completa". "La idea de Dios simplificada, purificada, puesto que habría desaparecido la obscuridad de los fantasmas, habría permanecido sinembargo analógica: el alma habría negado de Dios más cosas y mucho más bellas que lo que pueden hacer los que viven aquí abajo" (51). Solamente el carácter analógico de ese conocimiento haría que esta forma de beatitud no fuera plenamente saciativa (52). Esta habría sido la beatitud extraterrena.

Santo Tomás reconoce aún, apoyándose en los principios de Aristóteles, otra forma de beatitud alcanzable ya desde esta vida: una beatitud "que no supera el horizonte de lo humano" y que habría consistido, ante todo, "en un cierto conocimiento de Dios y de las substancias separadas, tal cual se puede obtener por los principios de la filosofía"; conocimiento por lo tanto no intuitivo, y verdaderamente pobre. Esta es la "beatitud suprema a la que el hombre puede llegar por sus medios naturales" (53). En algunas ocasiones santo Tomás habla todavía de un cierto conocimiento panorámico del orden universal, de las virtudes adquiridas que ayudan a esta beatitud, pero que no la constituyen, y del cuerpo, que necesariamente debería encontrarse en plenas condiciones de bienestar y gozar de la presencia de los amigos.

Esta sería pues una "beatitud estética en el orden **puramente natural**", "satisfaciente en su género", pero que sinembargo **"no ha-**

(51) *Ibi*, p. 174.

(52) *Cfr. ibi*, p. 31, nota 4.

(53) Rousselot anota el influjo de Aristóteles en esta descripción de la felicidad terrena. *Cfr. ibi*, p. 174 ss.

bría colmado la capacidad del entendimiento del hombre y sus posibilidades de amor" (54).

b) — La existencia del deseo natural de ver a Dios.

En efecto, el hombre "tal como ha sido hecho no llega a contentarse con esa Beatitud natural" (55). "Esto es, al menos, lo que ha pensado santo Tomás. Sin seguir todos los rodeos que habría prescrito una lógica exacta, sin buscar en la expresión los matices sabiamente calculados, va de un salto a esta afirmación sumaria: **la visión intuitiva es postulada en alguna manera por la naturaleza del entendimiento**. Parece que seamos tales, que no podremos tener la paz mientras no poseamos a Dios, lo que se hace por el espíritu. Que se quiera o no, tal ha sido su proceder" (56).

Rousselot es consciente del alcance de su afirmación, pues explica enseguida: "yo creo que sin modificar su pensamiento ni en una línea, él (santo Tomás) habría podido responder impecablemente a las cuestiones que suscita su método" (57), y observa expresamente

(54) Ibi, p. 173. Por lo tanto, según Rousselot, en la hipótesis de una naturaleza pura sólo se podría haber dado una beatitud **relativamente** perfecta, que se habría realizado en una vida de ultratumba. La beatitud intramundana sería simplemente **imperfecta**. A ambas se opone la beatitud **perfecta**, propia del orden sobrenatural.

(55) Ibi, p. 180.

(56) "C'est du moins ce qu'a pensé S. Thomas. Sans suivre tous les détours qu'aurait prescrits une exacte logique, sans chercher, dans l'expression, des demiteintes savamment calculées, il a été du premier bond à cette affirmation sommaire: la vision intuitive est postulée **en quelque manière** par la nature de l'intellect. Il semble que nous soyons tels, que nous ne pourrions avoir la paix tant que nous ne prendrions pas Dieu, ce qui se fait par l'esprit". **L'intellectualisme**, p. 181.

(57) Ibi, p. 181-182. El término "exigencia del sobrenatural" puede recordarnos la posición de M. Blondel, cuya tesis había leído Rousselot en 1904 (entre sus manuscritos se encuentran tres páginas con anotaciones y comentarios); sin embargo el influjo de Blondel sobre la tesis de Rousselot no fue de importancia determinante. Véanse sobre este tema: F.J.D. SCOTT "Maurice Blondel et Pierre Rousselot" en *The new Scholasticism* 36 (1962), especialmente 330 ss.; MANUEL OSSA "Blondel et Rousselot", en *RSR* 53 (1965) 186-207; J.M. Le Blond hace notar la diferencia de puntos de vista entre los dos filósofos franceses, Cfr. art. cit., p. 396 y 404.

Un ejemplo típico de la forma como se interpretaba entonces la obra de Blondel y de la novedad que presentaba la tesis de Rousselot es este texto de L. PONCHELIN: "M. Blondel avait dit que le surnaturel est nécessaire, signifiant par là que le surnaturel est exigeant en nous et que nous ne pouvons nous en passer pour vivre. Et le P. Laberthonnière, dans le même sens, avait dit que dans la nature se trouve des exigences

que la frase anterior no contradice a la trascendencia de la visión, pues "está fuera de duda que él (santo Tomás) guarda a la visión intuitiva su carácter estrictamente sobrenatural..." (58).

Cómo llegó santo Tomás a esta afirmación? basándose en el capítulo 104 del compendio de Teología, Rousselot reconstruye el argumento sobre el deseo natural de ver a Dios: nuestro conocimiento, que sólo podemos obtener por medio de los sentidos, no basta para satisfacer nuestro deseo natural de conocer. Cualquiera que sea el grado de conocimiento que adquiramos en este campo del saber, "siempre queda un deseo natural que tiende a un conocimiento más perfecto". Por lo tanto no podemos alcanzar el fin último, que supone la saciedad de todos nuestros deseos naturales, mediante nuestro solo conocimiento natural. Como, por otra parte, ningún deseo natural puede ser vano, podemos decir que sólo conseguiremos el fin último por una actuación de nuestra inteligencia realizada por un agente más sublime que nuestras potencias naturales, capaz de dar paz a nuestro deseo natural de saber. Ahora bien, ese deseo en nosotros es tal, que, conociendo el efecto, deseamos conocer la causa; y aunque conozcamos todas las determinaciones posibles de él, si no conocemos su esencia, nuestro deseo de conocer no tiene paz. Así pues, nuestro deseo natural de saber no puede ser tranquilizado sino con el conocimiento de la causa primera, no de cualquier manera, sino por esencia. Ahora, la primera causa es Dios. Entonces el fin último de la creatura intelectual es de ver a Dios por esencia.

Rousselot hace notar que todo este argumento reposa sobre un análisis del conocimiento humano, sin una palabra de la revelación, sin una alusión a la gracia. Por eso rechaza expresamente la interpretación de Cayetano, "que muchos teólogos de nuestro siglo le han prestado con mucho gusto" (59), y que cree que el deseo procede de

au surnaturel, mais dans la nature, déjà envahie et pénétrée par la grâce. Et ils avaient eu beau rappeler que rien n'était plus conforme à la tradition que de s'exprimer ainsi, on les avait accusés tout à tour de fidélisme de naturalisme, etc. . . . "APhC 8 (1909-1910) 524. Lo que, quizás no vió tan claro Ponchelin fue la forma como Rousselot podía postular una cierta exigencia del sobrenatural en la naturaleza misma, abstracta, del ser humano.

(58) "Il est hors de doute qu'il (santo Tomás) garde à la vision intuitive son caractère surnaturel strict. 2d. 29, q.1, a.1 - 3 d. 23, q.1, a.4 sol. 3. - la 2ae q. 114, a. 2 - 1 q. 62, a.2 - Car 2,16" *L'Intellectualisme*, p. 182.

(59) *Ibi*, p. 183.

"una secreta transformación operada históricamente en el hombre por la gracia". Para demostrar que esta no pudo haber sido la opinión de santo Tomás basta analizar los capítulos 57, 25 y 50 del tercer libro de la Summa Contra Gentiles, donde la reflexión distingue claramente los ángeles de los hombres, y que, por consiguiente, no puede fundarse sobre nuestra experiencia contingente. "Santo Tomás coloca entonces la exigencia de la visión en un plano más profundo que la humanidad real, rescatada, sometida a nuestras observaciones" (60). "La excitación de la gracia santificante debe por lo tanto ser descartada, al menos como explicación total: **es en la naturaleza de la inteligencia como tal donde santo Tomás pone una atracción, un cierto apetito de Dios visto como El es**" (61).

Hay también un segundo grupo de argumentos basados en la observación de la naturaleza humana y que pueden introducirse más en el pensamiento de santo Tomás acerca de **"esta misteriosa exigencia de la vida sobrenatural por la naturaleza misma del espíritu"** (62). Como en la antropología de Aristóteles se puede notar una cierta "divergencia" entre el principio general de que la naturaleza es la norma de todo lo humano, y la aplicación a la beatitud, para la cual el hombre no puede contentarse con lo que viene de su naturaleza, sino que su felicidad proviene de aquello, que lo hace participar en lo divino; así también en la antropología de santo Tomás "el hombre parece ser concebido como una especie extraña, paradójica, cuyos medios de protección natural no pudieran sino difícilmente bastarle en la lucha por la vida feliz" (63). Esto mueve a santo Tomás a introducir un concepto nuevo en la metafísica del peripatetismo: "el de una dualidad de fines pensable para una misma especie, y el de una cierta impotencia de algunos seres para obtener (por sí mismos)

(60) "Il fait donc placer l'exigence de la vision plus haut que l'humanité réelle, rachetée, soumise a nos observations". *L'Intellectualisme*, p. 184. La misma afirmación en carta a Blondel, *cf.* Arch. de Phil. 23 (1960) 607.

(61) "L'excitation par la grâce sanctifiante doit donc être écartée, au moins comme explication totale: c'est dans la nature de l'intelligence comme telle que S. Thomas met une certaine attirance, un certain appétit de Dieu vu tel qu'il est". *L'Intellectualisme*, p. 184.

(62) "... cette mystérieuse exigence de la vie surnaturelle par la nature même de l'esprit". *L'Intellectualisme*, p. 185.

(63) "L'homme semble conçu comme une espèce étrange, paradoxale, et dont les moyens de protection naturelle ne pourraient que difficilement lui suffire dans la lutte pour la vie heureuse". *Ibi*, p. 186.

lo que es para ellos lo mejor, a causa de la perfección misma de su naturaleza, que requiere un concurso de circunstancias felices, difícilmente realizable". De aquí pasa santo Tomás a concebir la extrema conveniencia de la visión para toda naturaleza intelectual (64).

Es claro que esta forma de argumentación, basada en la dualidad humana, no puede ser aplicada sin más a los ángeles, que son sólo espíritus. "Pero el ejemplo humano basta para hacer ver que el espíritu creado, como espíritu potencial, introduce en la naturaleza una indeterminación de un nuevo género, y comporta por lo tanto para una misma especie una multitud de soluciones" (65).

Con este argumento Rousselot introduce en su antropología un dato esencial que ha de ser uno de los núcleos alrededor de los cuales se concentrará la discusión de los años siguientes: la idea de un ser paradójico que puede desear naturalmente un fin que no puede darse a sí mismo, o lo que es lo mismo, el establecer la posibilidad de un desequilibrio entre la apetición natural de una naturaleza y su potencialidad activa. La frase de Rousselot: "una tal especie es sin duda posible, porque si el mundo es esencialmente bueno, no es igualmente favorable al desarrollo de todas las esencias que lo componen..." (66), pasa por sobre inmensos problemas metafísicos que el autor no soluciona y que irán emergiendo en la discusión posterior.

c) — La naturaleza del espíritu creado como potencia obediencial.

Estos argumentos nos han mostrado, por lo tanto, que la misma naturaleza tiende, aspira, "exige" la participación de la conciencia divina. Tan radicada está en la naturaleza esta aspiración, que "la potencia obediencial no es para santo Tomás independiente de la potencia natural: es la misma naturaleza" (67). Esta, en el caso de los

(64) *Ibi*, p. 187.

(65) *Ibi*, p. 188.

(66) *Ibi*, p. 186. Esta afirmación debía sonar escandalosa a muchos oídos tomistas: el P.A. Gardeil, por ejemplo, nunca logró entenderla plenamente, y aunque nunca, la analizó expresamente, toda su vida luchó contra tal interpretación de santo Tomás. Véanse más adelante sus argumentos, p. 184 ss.

(67) *L'Intellectualisme*, p. 188. Vide J.M. Le BLOND, art. cit., p. 416s.

espíritus, ha de concebirse como una "participación potencial", una "capacidad de lo divino" (68). Como el espíritu tiende a actuarse lo más posible, como toda su potencia puede ser simultáneamente reducida al acto, la beatitud de un ser inteligente no puede consistir en el conocimiento fragmentario que la demostración da de Dios, sino solamente en una intuición totalizante que haga, en alguna manera, conocer todo a la vez (69). De aquí, que, mientras el hombre no haya alcanzado la visión beatífica, que constituye su último fin, sea un ser insaciable, siempre en búsqueda de su última perfección. Por sí misma la naturaleza humana no es sino aspiración de ese fin único, capacidad de recibirlo como don supremo. Sus fuerzas, sin embargo, se agotan en la búsqueda de fines intermedios, finitos, sin poder dar un sólo paso hacia el término.

El hecho de que la inteligencia es esencialmente capacidad y tendencia a la visión beatífica, y no incluye la necesidad de llegar a ese término absoluto, hace ver la posibilidad de que Dios no hubiera concedido al hombre el acrecentamiento teológico que lo destina a participar de su conciencia divina (70).

Rousselot explica esta relación entre la naturaleza del más ínfimo de los seres intelectuales y el grado supremo de la intelección mediante el esquema de acto y potencia: "son las nociones de potencia y acto las que constituyen el puente entre estos dos extremos... , porque la primera indica la **posibilidad** de la segunda" (71). El término de comparación es, por lo tanto, la posibilidad de recibir al segundo en el primero, no el que el acto pueda ser producido por la potencia.

Si la naturaleza es esencialmente esa capacidad de recibir el don sobrenatural, "es posible, al menos post factum, reconocer las huellas de todo esto en la conciencia que el ser tiene de sí mismo,

(68) *L'Intellectualisme*, p. 38. Véase supra, nota 40. Cfr. todo el artículo de P. TIBERGHIEU, "À propos d'un texte de P. Rousselot" en *Mél. Sc. Rel.* 10 (1953) 99-106.

(69) *L'Intellectualisme*, p. 31, nota 4.

(70) Aun en esta hipótesis de una naturaleza pura la existencia del deseo natural no sería inútil, ya que él es el fundamento de toda la capacidad natural de conocer el contingente en forma absoluta. Cfr. ibi, p. 62. Vide etiam supra, nota 46.

(71) Ibi, p. 184.

en ciertos llamados sordos de su naturaleza. Lo que en la ausencia de la oferta divina no se habría traducido sino como un apetito en una oscuridad indescifrable, podrá, gracias a las luces de la fe, formularse en una clara serie de silogismos. Es así como se construye el sistema probable que une la razón y la revelación por sus términos medios: la insuficiencia de las especulaciones humanas y el deseo de poseer en sí al primer inteligible" (72).

En otras palabras, el hombre no puede conocer su sentido más profundo, tener conciencia de su propio ser en toda su plenitud, sino a la luz de la revelación. La paradoja de su ser sólo es comprensible desde el término de la perfección a la cual tiende. La filosofía encuentra su perfección en la fe.

Pero aun supuesta esa iluminación de la gracia, que asiste externamente a la argumentación natural, la serie de silogismos que se podría construir no constituiría sino un "sistema probable". Rousselot no explica la razón de este adjetivo, que no puede menos que causar extrañeza: si el deseo de ver a Dios es verdaderamente natural (puesto que no proviene de la gracia), y si no es un deseo ilícito sino de la misma naturaleza, por qué razón la conclusión no sería cierta? Hay dos explicaciones posibles: o bien la frase se refiere a la unión **efectiva** entre la naturaleza y la gracia, y por eso afirma que, aunque la fe nos ayude a reconocer en la visión beatífica el fin a que tendemos, la serie de silogismos **filosóficos** que construyamos no puede concluir a la certeza de esa unión, sino solamente a su probabilidad.

O bien la frase que estudiamos no se refiere a la unión efectiva entre la naturaleza y la gracia, sino al conocimiento por el hombre, asistido por la gracia, de la **posibilidad** de esa unión. En este caso la frase aseguraría que aunque el hombre pudiera construir toda una serie de silogismos en sí válidos, sin embargo el peso de esa argumentación sería solamente probable puesto que la posibilidad intrín-

(72) "On pourra donc, au mois **post factum**, en reconnaître les traces dans la conscience que l'être a de soi, dans certains appels sourds de sa nature. Et ce qui, en l'absence de l'offre divine, ne se fût traduit qu'en appétitif, dans une obscurité indéchiffrable, pourra, grâce aux lumières de la foi, se formuler en une claire série de syllogismes. C'est ainsi qu'on construit le système probable qui relie la raison et la révélation par ces moyens termes: l'insuffisance des spéculations humaines, et le désir d'étreindre en soi le Premier Intelligible". *L'Intellectualisme*, p. 188.

seca de la visión permanecería para él un misterio, que quitaría la fuerza absoluta a sus silogismos. Si es este el sentido de Rousselot su intuición es, aún más profunda.

C) — **La trascendencia y la inmanencia de la gracia**

Si quisiéramos sintetizar el pensamiento de Rousselot sobre las relaciones de la naturaleza del espíritu creado con la gracia, podríamos decir: en la naturaleza de todo espíritu, por el solo hecho de serlo, existe una capacidad natural de conocer. Ahora, como conocer es esencialmente poseerse a sí mismo tomando posesión de otro, es necesario aclarar que el espíritu se constituye como tal, no porque pueda conocer tal o cual ser, sino porque es capaz de conocer al ser infinito. En este sentido debe decirse que la misma esencia del espíritu es ser el "sentido de lo divino"; reconocer en su naturaleza una "participación potencial" o sea una "capacidad de lo divino".

Esa capacidad esencial al espíritu no es algo estático, sino que se manifiesta dinámicamente en una tendencia, en un deseo que constituye la misma naturaleza intelectual, que ansía poseer a Dios en sí mismo. Esto hace que esa naturaleza "no pueda ser colmada sino en la visión de Dios tal como es", y que cualquier otro grado de perfección que pueda alcanzar sólo sea "satisfaciente en su género", pero no de paz al deseo natural. En este sentido puede decirse con verdad que la visión intuitiva es postulada por la naturaleza del entendimiento, ya que esa expresión cualifica nuestra especie "extraña y paradójica... cuyos medios... no pueden, bastarle... para la vida feliz", y equivale a decir que sólo la visión intuitiva "colmaría la capacidad del entendimiento", que tiende necesariamente a ella. Sin embargo la visión no es una consecuencia de la inteligencia de manera que la primera tenga que darse una vez supuesta la existencia de la segunda. La prueba de esto es que aunque se de en el hombre un deseo natural de lo divino permanece "posible el orden de la naturaleza pura" y la gracia continúa siendo una "ordenación graciosa a la visión intuitiva".

Sin embargo Rousselot sabe por la fe que ese orden meramente natural sólo es una hipótesis, y que el hombre actualmente existente ha sido llamado de hecho a la "participación de la conciencia divina". Su filosofía sabe que se trata de una "ordenación graciosa, de un

exceso de amor" (72), un "acrecentamiento" ofrecido al hombre, que lo lleva a la forma más alta de su realización, a la visión beatífica. Esta promesa "transforma todo el dinamismo humano", y "corona en la manera más triunfante el intelectualismo" (73). "Entre la religión y la filosofía, entre la naturaleza y la gracia hay armonía profunda y, en cierto sentido, continuidad: **gratia non tollit naturam, sed perficit**" (74). La vida sobrenatural no puede ser sino una conquista más plena de la realidad (75).

Estas ideas de la tesis de un joven doctor, en el medio ambiente que hemos descrito en la introducción, no podían menos que suscitar reacciones contrarias. Para unos, su mérito consistía en la fuerza dinámica que prestaba a la intelectualidad humana; para otros, era precisamente su sólida base escolástica lo que parecía inadmisibile. Pero quizás el punto más delicado, a juicio de todos, consistía en el peligroso acercamiento de estas páginas a las intenciones immanentistas del modernismo.

2. Precisiones ulteriores: los artículos de 1910 a 1914

Entre las críticas que se hicieron a **L'Intellectualisme** en los años siguientes a su publicación, tres merecen especial atención porque ayudaron a Rousselot a precisar algunas de sus ideas (76).

A

L. Laberthonnière se interesó desde un principio en la obra de Rousselot: ya en octubre de 1908 preguntaba a Blondel si conocía el libro que acababa de aparecer (77), y a pesar de una entrevista personal con Rousselot en que quiso puntualizar con su interlocutor al-

(73) **L'Intellectualisme**, p. XVII.

(74) *Ibí.*, p. 188-189 y sobre todo 226s.

(75) *Ibí.*, p. 199-200.

(76) No seguiremos exactamente el orden cronológico de estas críticas, sino un orden más bien formal. Así quisimos unir la crítica del P. Noble con la del P. Gardeil, porque fue este quien más tarde habría de desarrollar la idea central, común a ambos.

(77) Así se deduce de la respuesta de Blondel del 20 de octubre de 1908. Cfr. M. Blondel L. Laberthonnière "**Correspondance philosophique**" Présentées par Claude Tresmontant. Paris 1961, p. 215 s.

gunas afirmaciones de éste (78), en diciembre de 1909 presentaba públicamente sus dificultades acerca de algunos puntos de **L'Intellectualisme**. La primera de estas dificultades atacaba el punto central del pensamiento de Rousselot: según el cual —dice Laberthonnière— santo Tomás sostuvo que “la visión intuitiva es postulada de **alguna manera** por la naturaleza del entendimiento” (79). “Tomadas a la letra estas palabras significan que el entendimiento, si no fuera detenido por ningún obstáculo exterior, llegaría **por el impulso inherente a su naturaleza**, poseería, tomándolo **por su propia fuerza**, al Dios viviente de la Trinidad hasta en su misma intimidad”. Si actualmente nuestros entendimientos no lo hacen es por estar aprisionados en una sensibilidad; pero de suyo “la inteligencia sería una fuerza que por esencia iría nada menos que a **invadir a Dios** y a tomar posesión de El para poseerlo” (80). En esta forma la trascendencia de la visión intuitiva de Dios, el punto máximo del don de la gracia, desaparecería por completo bajo el empuje interno de la naturaleza; no sería trascendencia sino, por una razón externa (la unión del espíritu a la materia).

La dificultad era de primera importancia y dio a Rousselot la posibilidad de explicar mejor en qué consiste la trascendencia de la visión intuitiva (y de la gracia). En una carta publicada en los “**Annales de Philosophie catholique**” de 1910 explicaba que la solución a esta dificultad “consiste en decir que Dios está bien al cubierto de las invasiones de la inteligencia natural no solamente a causa de nuestra individualidad corpórea, que restringe en nosotros la humanidad, sino aun a causa de nuestra misma esencia humana, que **restringe en nosotros el Ser**. Esto es el ABC de la metafísica tomista” (81). No es por lo tanto un obstáculo externo lo que constituye la trascen-

(78) Laberthonnière informaba a Blondel de esta entrevista el 7 de junio de 1909. La visita de Rousselot había sido la víspera. Cfr. ibi, p. 216.

(79) **L'Intellectualisme**, p. 181.

(80) “**Dogme et Théologie**” en APhC 9 (1909) 291, nota. Para comprender el pensamiento de Laberthonnière sería necesario comparar este texto con el que hemos citado en el capítulo anterior, nota 76. La diferencia de pensamiento, por lo que se refiere al problema del deseo natural o de la exigencia de lo sobrenatural por la naturaleza humana, la expuso bien PONCHELIN. Vide supra, nota 57.

(81) Carta a Laberthonnière del 30 de enero de 1910, publicada en APhC 9 (1910) 397. En “**L'être et l'Esprit**”, p. 570, nota 1, escribe el P. Rousselot: “il suffit qu'une créature soit créature, il n'est pas nécessaire que sa nature soit restreinte en elle par l'individualité du corps, pour qu'elle soit incapable d'envahir la Vision Béatifique par la force naturelle de son esprit”.

dencia de Dios sobre nosotros, sino que la **entidad** de Dios y nuestra **entidad** difieren ontológicamente: en nosotros el ser es "restringido", y según todos los principios tomistas, limitado, finito; mientras el ser divino, como forma no recibida en una potencia, es la plenitud misma del Ser. En esto radica la verdadera trascendencia.

En realidad esta primera dificultad de Laberthonnière pecaba de ingenuidad. Por eso Rousselot, explicada brevemente la trascendencia ontológica de la visión, que le parecía, fuera de toda duda, prefería detenerse en una explicación de algo más esencial: el verdadero sentido de ese "deseo natural", o sea de esa "exigencia de la vida sobrenatural por la naturaleza misma del espíritu". El término que había dado lugar al malentendido, que la inteligencia por naturaleza es "facultad captadora" del ser, tiene otro sentido muy diferente del que quiere darle Laberthonnière: "yo no concedo en ninguna forma que la visión beatífica si es '**toma del ser**' (prise de l'être) cese de ser un **don**. Empleo los términos "toma", "aprehensión directa", etc. para oponerlos a la representación y sugerir la noción tomista de la inteligencia" (82). Todas estas expresiones sólo pueden ser comprendidas desde el punto central de su tesis, que es la intuición de que "conocer es... coger y abrazar en sí a otro, capaz también de cogerte y abrazarte, es vivir de la vida de otro viviente". Sólo desde allí puede entenderse que "el hombre, distinto de los animales por el espíritu, **no puede conocer nada sino** en cuanto es estimulado accionado **por el apetito de la intuición verdadera** (este apetito natural es a la vez satisfecho y profundizado por la visión sobrenatural). **Es este empuje del espíritu hacia Dios lo que explica y justifica toda nuestra vida mental;** y los conceptos que nos formamos de las cosas no tienen sentido y valor sino en cuanto la impronta de este deseo está en ellos" (83). Ese deseo o tendencia "no es un amor voluntario,

(82) "Je n'accorde aucunement que la vision béatifique, si elle est prise de l'être, cesse d'être un **don**. J'emploie ces mots de prise, saisie directe, etc. pour les opposer à représentation, et suggérer la notion thomiste de l'intelligence aux esprits qui ne concevraient la connaissance que sous l'espèce de la représentation". En carta a Laberthonnière del 30 de Enero de 1910. Publicada en *Annal. de phil. chrét.* 9 (1910) 525.

(83) "... L'homme, distingué des brutes par l'esprit, ne peut rien connaître qu'en tant qu'il est stimulé, actionné, par l'appétit de l'intuition véritable (cet appétit naturel est tout à la fois satisfait et **approfondi** par la vision surnaturelle); c'est cette poussée de l'esprit vers Dieu qui explique et justifie toute notre vie mentale; et les concepts que nous nous formons de 'Choses' n'ont de sens et de valeur qu'en tant que l'empreinte de ce désir est en elle, en tant qu'elles sont ses expressions, des ébauches donc, des imitations de son objet. ..." *APHc* 9 (1910) 395.

Los subrayados en el texto son míos.

sino el alma misma de la inteligencia, la inclinación que la constituye subjetivamente... Sólo gracias a él podemos concebir intelectualmente las realidades corpóreas... o entrever analógicamente las realidades espirituales" (84). La inteligencia no es esencialmente representativa y su función de representar no puede ser explicada y justificada sino por su orden esencial a un cierto conocimiento final de Dios (que actualmente es para nosotros la visión beatífica): "es esto lo que quiero decir cuando afirmo que la inteligencia no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino, o en otra forma, que el alma no es **panta pos**, sino porque es **Théos pos**" (85). En esta forma, su teoría respeta perfectamente la trascendencia de la visión divina, que no sólo queda fuera del alcance de toda inteligencia creada sino que es de otro orden superior; al mismo tiempo que explica su inmanencia, mediante esta tendencia natural, que constituye la inteligencia y que la hace desear, a través de toda actividad, la visión divina como su única perfección plena (86).

Sin embargo el acuerdo sobre este punto nunca llegó a ser completo entre los dos pensadores: todavía el 29 de enero de 1914 escribía Rousselot a Blondel, extrañado de la interpretación que Laberthonnière continuaba a dar a sus expresiones. Remitiéndose a estas aclaraciones que acabamos de citar, repite que tales fórmulas como "imitar la intelección", "fingir la toma del ser", etc. "significan que

(84) APHC 9 (1910) 525s. Es de mucha importancia notar esta caracterización del deseo natural: Rousselot no habla de un deseo explícito, elícito, sino del dinamismo profundo de la inteligencia. Esto nunca logró entenderlo Gardeil, quien siempre en sus artículos habló de un deseo elícito. Maréchal, en cambio, sostuvo el mismo punto de vista que Rousselot.

(85) *Ibi*. Se trata de la misma fórmula central de L'Intellectualisme.

(86) Precisamente esta "paradoja" que Rousselot encuentra en la naturaleza humana, cuyas tendencias se extienden más allá que sus capacidades activas, es, a los ojos de Laberthonnière, una contradicción que proviene de las categorías "conceptualistas" en que se expresa el jesuita. *Cfr.* APHC 9 (1910) 512.

En última instancia los puntos de vista de Rousselot y Laberthonnière eran demasiado diversos para que pudieran llegar a un acuerdo. Tal diferencia es explicada así por el mismo Rousselot: "On voit quelle différence essentielle sépare notre doctrine de celle du dogmatisme moral, d'après lequel 'pour connaître l'être et pour y croire, il faut coopérer à se donner l'être en soi-même dans sa vie librement voulue' (cita a Laberthonnière en "**Le dogmatisme morale**"). Dans le dogmatisme moral, on ne voit pas comment, avant la conversion du coeur à Dieu, les preuves spéculatives de son existence seraient solides; **dans notre doctrine, cet appétit de divin qu'est l'intelligence y suffit**". En **Métaphysique thomiste et critique de la connaissance**. Rev. néoscol. de Phill. 17 (1910) 505 ss.

toda la verdad de nuestras representaciones conceptuales les viene del esfuerzo hacia la visión completa, de la apetición de la verdad suprema que las anima" (87).

De la discusión con Laberthonnière Rousselot no sacaba en realidad nuevas ideas. Las dificultades del oratorio le sirvieron más bien para expresar mejor las mismas ideas de **L'Intellectualisme** y para desarrollar con mayor claridad tanto su explicación metafísica de la trascendencia de la visión beatífica, como la intuición de que este "empuje del espíritu hacia Dios es lo que explica y justifica nuestra vida mental". Esta última idea se repetirá continuamente en las discusiones y artículos posteriores.

—B—

Por su parte M. Blondel, si bien reconocía en Rousselot un espíritu "bastante vigoroso y verbalmente constructivo", no podía menos de tacharlo de "sistemáticamente inconsciente de los postulados enormes y aun de las ininteligibilidades que a favor de fórmulas técnicas acumula este intelectualismo triunfante" (88). Ya en 1908, todavía sin haber leído todo el libro, escribía con cierta dureza: "Oh, esta visión beatífica, cómo es glacial, el frío absoluto, una luz inmóvil, una transparencia sin amor, una unión sin corazón, este bello ideal!" (89). Sin embargo, a pesar de la "intensa irritación" que le causó la lectura, dedicó varias páginas de sus artículos sobre la semana social de Burdeos a comentar algunos apartes de la tesis de Rousselot. Nos detendremos en dos de ellos, ya insinuados en la carta que acabamos de citar, y que han de contribuir, al menos externamente, en un desarrollo posterior del pensamiento de Rousselot.

(87) "...j'ai expliqué que les expressions 'feindre la prise de l'être'; 'mimer l'intellection', signifient justement pour moi que toute la vérité de nos représentations conceptuelles leur vient de l'effort vers la vision complète, de la appétition de la vérité suprême qui les anime...". La carta ha sido publicada en Arch. de Phil. 23 (1960) 607. Todo parece indicar en esta carta que el pensamiento fundamental de Rousselot sobre el deseo natural permanecía aún el mismo el año anterior a su muerte.

(88) En carta a Laberthonnière del 1 de noviembre de 1908. Vide M. BLONDEL — L. LABERTHONNIERE "Correspondence philosophique. Présentée par Claude Tresmontant", Paris, 1961, p. 216.

(89) Carta del 20 de octubre de 1908, Ibi p. 215 s.

Blondel concentra su crítica sobre la misma frase que había molestado a Laberthonnière: el suponer que, en el pensamiento de santo Tomás, la visión intuitiva es postulada en alguna manera por la naturaleza del entendimiento. Pero la razón de la disensión es ahora diversa: "el sobrenatural no consiste únicamente en una visión o en una intuición, por especulativa, por captadora de ser que se la suponga. Consiste precisamente y sobretudo en una relación inaudita de amor, en la adopción deífica que invierte en alguna forma, sin suprimirlo, el orden metafísico, la relación necesaria del creador y la creatura, a fin de introducir filialmente esta creatura esclava en la vida íntima de la Trinidad. Se podría desear infinitamente el ver a fondo el infinito sin jamás desear, sin jamás suponer este exceso, esta locura que es de un orden totalmente diferente de la intelección...". La explicación intelectualista de Rousselot parece convertir esa relación de amor en una fría relación de conocimiento, desvirtuando su nota más característica. Además, "no es exacto el dar a entender que todo pensamiento, toda razón tiende intrínsecamente a un fin sobrenatural, porque no hay nada que se asemeje a una exigencia intelectual, nada que no sea gratuito en el exceso de caridad, que, por una invención verdaderamente divina, comunica lo incommunicable y lleva a Dios hasta hacerse nuestro servidor, nuestro alimento, nuestro mendigo en alguna manera; nada en todo esto se puede hacer natural, aunque se le hunda hasta las profundidades de la naturaleza" (90). Para Blondel la tesis central de Rousselot de que el deseo de la visión intuitiva es la raíz última de toda actividad intelectual tiene el peligro de "naturalizar" demasiado esta relación extraordinaria, eminentemente gratuita y trascendente.

La respuesta de Rousselot en su artículo de 1910, "**Metaphysique thomiste et critique de la connaissance**" hace frente a los dos aspectos de la crítica: en forma muy delicada hace notar a su adversario que la idea tomista de la intelección no es esa mera "representación fría" que él se figura. Eso sería "no ver que, **en la intelección creadora y bienhechora de Dios, conocimiento y amor son idénticos**, o no querer que sea la inteligencia la que nos haga penetrar al cielo, al interior mismo de Dios. Pero si nuestra perfección nos viene verda-

(90) TESTIS (seudónimo de M. BLONDEL) en "**La semaine sociale de Bourdeaux**", APHC 9 (1909) 274s.

deramente de otro distinto de nosotros, el acto que debe perfeccionarnos finalmente no es el que nos hace a ese otro más profundamente inmanente? Puesto que Dios es nuestra beatitud, no nosotros la suya, **nuestra perfección consiste en recibirlo mas que en dárselo**" (91). Esta respuesta tiene dos elementos dignos de observaciones: por una parte la reafirmación del principio tomista de que la beatitud consiste formalmente en un acto intelectual, por el cual "interiorizamos" la forma divina que nos beatifica, y no, como lo quiere el escolismo tradicional, en un acto de la voluntad. Es notable que esta afirmación de la intelectualidad de la visión sea deducida precisamente del carácter de don de esa beatitud, don que es necesario recibir mediante la facultad "captadora de ser" (92). Sinembargo esta parte de la afirmación no aporta en realidad ninguna novedad sobre "**L'Intellectualisme**". En cambio, la otra parte de la frase, que afirma la unidad entre el conocimiento y el amor, es un verdadero avance en su filosofía (93): enseguida hemos de ver la importancia que esta idea tomaría en el pensamiento posterior de Rousselot (94). Por ahora

(91) "...ne pas voir que, dans l'intellection créatrice et bienfaisante de Dieu, connaissance et amour sont identiques, ou ne pas vouloir que ce soit l'intelligence qui nous fasse pénétrer au Ciel, l'intérieur même de Dieu? Mais si notre perfection nous vient vraiment d'un Autre que nous-mêmes, l'acte qui doit finalement nous parfaire n'est-il pas celui qui nous rend cet autre plus profondément immanent? Puisque c'est Dieu qui est notre Béatitude, et non pas nous la sienne, notre perfection consiste encore davantage à le recevoir qu'à nous donner". En *Metaphysique thomiste et critique de la connaissance*. Rev. néosc. de LOUV. 17 (1910) 502, nota 1.

(92) F.J.D. SCOTT, art. cit., p. 352 advierte que sobre la naturaleza exacta de la visión de Dios, Rousselot y Blondel no pudieron ponerse de acuerdo.

(93) Una buena exposición de la evolución del pensamiento de Rousselot en este aspecto ha sido presentada por E. KUNZ en su obra ya mencionada.

(94) En *L'Intellectualisme* esa unidad no había sido aún puesta en claro, ni tampoco la segunda tesis de Rousselot la había elaborado explícitamente. Pero ya los artículos de 1910 la proclaman claramente: "Todo conocimiento se define por un amor, es decir, un apetito en general" (así en "*Amour spirituel et synthese aperceptive*", Rev. de Phil. 16 (1910) 225). Hubo en ello un influjo de Blondel? F.J.D. SCOTT cree que puede responderse afirmativamente, pues en el mismo artículo en que Blondel presentaba la crítica que acabamos de analizar, indicaba que santo Tomás conoce una forma de conocimiento "per connaturalitatem", que incluye algo más que un mero acto intelectual. De hecho Rousselot anotó esos pasajes a continuación de sus comentarios de lectura a la tesis de Blondel (Vide Scott., art. cit., p. 337). El lugar en que Blondel hace tal sugerencia a Rousselot puede verse en APHC 9 (1909) 252-253.

Sinembargo en una carta del 29 de enero de 1914 que ya hemos citado varias veces, el mismo Rousselot escribía a Blondel: "fue nuestro amigo M. Augusto Valensin quien primero me llamó la atención sobre las relaciones de la crítica del juicio con la

nos basta hacer ver cómo el acto de la visión y nuestro deseo de ella integran las facultades del hombre en una sola tendencia.

C

La tercera crítica en que queremos detenernos venía de otro frente muy diverso: de los mismos escolásticos.

H.D. Noble, o.p., observaba en 1909 que Rousselot resume las conclusiones de su obra en este pensamiento maestro "la inteligencia no es esencialmente el sentido de lo real, sino porque es el sentido de lo divino", y comentaba: "la última parte de la fórmula: la inteligencia no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino, no es feliz. En efecto, si se habla de la inteligencia en sí, se habla de un análogo que abstraer de la inteligencia increada y de la inteligencia creada y que por lo tanto las incluye a ambas. A este análogo corresponde como objeto el ser, análogo también a estos dos analogados: el ser increado y el ser creado. Hacer sinónimos 'real' y 'divino' y decir: la inteligencia no es el sentido de lo real sino porque ella es el sentido de lo divino, es salir de la inteligencia en sí y hablar de la inteligencia increada, o todavía, es querer dar a la inteligencia en sí, como objeto, uno de los analogados del ser: lo real divino. Después de todo y para ser lógico con sus racionamientos y con el pensamiento de santo Tomás, el autor habría hecho mejor, a nuestra manera de ver, si hubiera invertido la fórmula y dicho: **la inteligencia no es el sentido de lo divino sino porque es el sentido de lo real.** Entonces se habría comprendido mejor la doctrina tomista de la visión beatífica, donde la inteligencia creada, por el hecho mismo de ser inteligencia, es decir, facultad del ser, puede ser elevada, por gracia, a conocer este analogado del ser que es el ser increado: entonces verdaderamente no se convierte en "el sentido de lo divino sino porque es el sentido de lo real". (95)

teoría tomista del conocimiento por simpatía; esta relación me pareció primero solamente ingeniosa, ahora la encuentro muy fecunda" (Véase la carta al final del artículo de SCOTT).

De todas maneras este avance en el pensamiento de Rousselot ha de jugar un papel de primera importancia en sus investigaciones posteriores, especialmente en su famosa teoría sobre el acto de fe. (Cfr. "*Les yeux de la foi*" en RSR 1 (1910). 241-259; y 444-475).

A esta opinión se adhería el mismo año A. Gardeil en una nota de su libro **"Le donné révèle"** (96) y al año siguiente con un artículo más desarrollado (97). Su argumentación es bastante semejante a la de Noble: lo divino sólo puede entrar en la definición de la inteligencia del ser infinito, pero no en la del ser creado (98). Y lógicamente, bajo la discusión de la analogía, Gardeil ve el problema central de lo sobrenatural: "y sin embargo, . . ., si en la inteligencia humana no hay ninguna **capacidad positiva** de Dios como objeto inmediato y especificador, no podría haber tampoco en ella repugnancia positiva a considerar a Dios como objeto" puesto que la inteligencia en sí, que se realiza también en la mente humana, en un grado superior tiene a Dios como objeto propio. "Si, por lo tanto, el alma no es en primer lugar **Théos pos.** ella esconde sin embargo en su inmanencia un **elemento positivo** susceptible de ser elevado al conocimiento directo de lo divino" (99).

Rousselot trató de responder a esta dificultad en un artículo de 1910 (por lo tanto aun antes de la publicación del artículo más largo del P. Gardeil). Refiriéndose expresamente a la nota de **"Le donné révèle"** explicaba: "no he afirmado jamás esta enormidad, que la primera noción que tengamos, **via inventionis**, de la inteligencia sea la noción de 'facultad de lo divino' . . .; he dicho que esta es la noción más profunda a que se puede llegar, y que en este sentido se puede

(96) **"Le donné révélé"**, Paris, 1910, p. 133. La afirmación es categórica: "Je n'admets pas que l'Intelligence en soi se définisse d'emblée la faculté du divin, comme le prête à s. Thomas M. Rousselot, dans sa thèse **L'Intellectualisme de s. Thomas**. C'est la faculté de l'être distribuable **par analogie** dans les deux ordres de réalités, la divine, et la contingente. Et c'est là la vraie pensée de s. Thomas, comme l'explique à souhait Cajetan dans son commentaire de **Ente et Essentia**. L'auteur de la thèse en question ne pouvait s'en apercevoir, parce que sa notion de l'analogie de proportionnalité ne se prête pas à cette conception".

(97) **"Faculté de l'être ou faculté du divin?"** en Rev. néo-scol. de Louv. 18 (1911). 90-100. Sobre este trabajo hemos de volver más largamente en otro sitio de nuestra investigación.

(98) Ibi, p. 96.

(99) Ibi, p. 97. Todavía en 1935 F. JAMES, *op. cit.* en el prólogo a la traducción inglesa de **L'Intellectualisme** (London, 1935) escribía: "It is doubtful if Rousselot had solved for himself the problem of the analogy of Being which was so important to his own thesis of the analogy of Intelligence in its different levels". En 1929 O'MAHONY alababa como de gran profundidad e importancia este artículo de Gardeil, a pesar de que su opinión se separaba completamente de la del autor dominicano. Vide **"The desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas"**, Cork, 1923.

decir que es la primera". En cuanto a la dificultad de fondo, comentaba: "si se juzga que es más profundo decir que la inteligencia en sí es 'la facultad del ser; del ser distribuible **por analogía** en los dos órdenes de la realidad, la divina y la contingente' (Le donné révélé, p. 132), no se cede al espejismo de una **noción común anterior** a lo creado y Dios, noción que es la negación misma de la doctrina de santo Tomás sobre la analogía, que se quiere preservar por encima de todo?" (100).

Lo que define a la inteligencia como tal no puede ser una noción analógica que nos formemos por abstracción, sino una realidad que constituye la perfección del acto de conocer y que sea la explicación real de porqué nuestra mente conoce todos los seres. Gardeil y sus discípulos tienen razón al afirmar que todo conocimiento nuestro se obtiene por medio del concepto de ser, pero su filosofía se queda corta cuando se niega a buscar la razón ontológica por la cual nuestra mente conoce todo bajo ese concepto. La fórmula propuesta por Rousselot —comentaría más tarde G. de Broglie— es "la última explicación del poder de extensión infinito de la facultad del ser", es decir un intento de explicar parcialmente todo el conocimiento por "la inclinación radical de nuestra inteligencia a percibir al ser supremo" (101).

Las razones de Rousselot no lograron sinembargo satisfacer a su adversario: todavía en 1927 el P. Gardeil creía que Rousselot concebía el entendimiento humano en tal forma, que lo divino fuera su "ratio objectivialis" (102). Desgraciadamente, pues, la discusión entre esta

(100) "*Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*", Rev. néosc. de Phil. 17 (1910) 504, nota 2. E. KUNZ ha comentado bien este texto: "Wenn das bestimmende unserer Erkenntnis das analoge Sein ist, findet die letzte Einigung unserer Erkenntnis in etwas statt, das Gott und dem Geschöpflichen vor- und übergeordnet ist und das Gott und das Geschöpfliche als "Sonder fälle" aus sich entlässt. Gott ist ... nicht mehr der letzte Einheitspunkt, auf den alles bezogen ist. Und zur Einheit zu Kommen, muss Gott selbst auf das analoge Sein hin überstiegen werden, von dem her er für uns erst verständlich wird. Damit aber ist... die bei Thomas tragende Idee der 'analogia attributionis', die alles auf Gott zurückführt, aufgehoben", o.c., p. 61.

(101) G. de BROGLIE en NRT 65 (1938) 1.155, escribiendo contra el P. Descoqs, quien atacaba la formulación de Rousselot. Vide el ataque de Descoqs en "*Metaphysica generalis*", p. 529 ss.

(102) "*La structure analogique de l'Intellect*" en RT 10 (1927) 3-19 Vide especialmente p.11. Es notable que Gardeil no menciona allí la respuesta de Rousselot a su primera objeción, y que argumenta sin tenerla en cuenta.

determinada corriente de los escolásticos y el P. Rousselot no fue especialmente provechosa. Sin embargo sirvió al autor de "**L'Intellectualisme**" para observar cómo en la analogía de atribución, tan apreciada por santo Tomás, se encuentra una expresión fundamental de este deseo u orientación radical del espíritu hacia Dios.

—D—

Llegamos así a los tres artículos filosóficos que publicó Rousselot en 1910 (103) y en los cuales quería exponer su filosofía del conocimiento, incorporando en las posiciones tradicionales del tomismo los mejores valores de la filosofía contemporánea. Aunque en ellos no se atiende expresamente al orden sobrenatural (104), la intuición fundamental de "**L'Intellectualisme**" de que la inteligencia es un deseo natural de poseer a Dios en la visión beatífica, sigue ocupando su puesto central.

En efecto, como en la tesis de 1908, estos artículos conciben toda la creación como atraída por la bondad absoluta de Dios, en tal forma, que los seres irracionales sólo pueden ser "reducidos" a El mediante los seres inteligentes, mientras que estos son "puras inclinaciones hacia la verdad primera y como 'relaciones trascendentales' a Dios", su naturaleza "se define por su apetito de Dios conocido". Por eso "su fin es la contemplación divina, y su potencialidad progresiva está toda reglamentada por este fin" (105).

(103) Este año fue uno de los de mayor fecundidad intelectual de Rousselot: fuera de las polémicas que ya hemos visto, fue el año de la publicación de sus tres artículos filosóficos: "**Amour spirituel et synthèse aperceptive**", aparecido en Rev. de Phyl. 17 (1910) 225-240 (en adelante citaremos "**Amour et synthèse**"); "**L'être et l'Esprit**", publicado allí mismo, p. 561-574. y "**Métaphysique thomiste et critique de la connaissance**" en Rev. néoscol. de Louv. 17 (1910) 467-509 (En adelante "**Metaphysique thomiste**") y de su estudio fundamental sobre "**Les yeux de la foi**" en RSR 1 (1910) 241-259; 444-475 (En adelante: "**Les yeux**").

(104) Rousselot lo advierte expresamente al comienzo del primero de sus artículos: vide "**Amour et synthèse**", p. 234, nota.

(105) "Les créatures, quelles qu'elles soient, ne sont, pourrait-on dire, que des inclinations vers la Divine essence, comme saint Thomas l'a expliqué en des chapitres immortels. Mais les essences corporelles ne peuvent être ramenées ou 'réduites' à Dieu, pour employer le terme antique, que par l'intermédiaire de l'humanité; les créatures spirituelles au contraire, dont la nature est définie par leur appétit de Dieu connu, sont, en quelque sorte, de pures inclinations vers la vérité première, et comme de 'relations transcendentales' à Dieu. Leur fin est la contemplation divine, et leur potentialité progressive est toute réglée par l'attrance de cette fin". "**Amour et synthèse**", p. 230. Vide la misma idea en "**Métaphysique thomiste**", p. 505s.

En esta concepción mística del universo, de profundas raíces agustinianas (106), la naturaleza humana es concebida como una "inclinación hacia el ser infinito en cuanto que El es el bien de los seres inteligentes, es decir en cuanto que es la verdad suprema" (107); una inclinación, por lo tanto, que, sin ser una facultad apetitiva (108), supera la frialdad de una visión meramente intelectualista, pues en realidad "todo conocimiento es definido por un amor" (109).

Según esto "el deseo de Dios es el elemento dinámico y activo del conocimiento: el hombre no entiende las cosas sino en cuanto desea a Dios" (110). "Un espíritu que no fuera sino espíritu y que por tanto intuyera su propio ser, se conocería a sí mismo como siendo de Dios y tendiendo a Dios y vería su naturaleza constituida precisamente por esa tendencia" (111). Dios es el objeto que lo atrae irresistiblemente, en tal forma, que "para ganar a Dios quiere ganarse a sí mismo", y para hacerlo "se esfuerza y se multiplica en la búsqueda del ser aquí abajo" (112).

Sin embargo, aunque ese deseo de Dios es la fuerza más íntima de nuestro dinamismo, no tenemos noción de él: "perseguimos incesantemente la Verdad primera, y no lo sabemos. El amor de Dios se ha como solidificado en nosotros en naturaleza inconsciente" (113).

(106) J.M. Le BLOND "Le philosophe Thomiste", RSR 53 (1965) 418.

(107) "Amour et synthèse", 228s. La misma idea en la página 236.

(108) Ibi, nota 1 explica la razón metafísica: "On voudra bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une de ces inclinations que la Scolastique appelle facultés appétitives, mais d'une faculté cognitive, identique à une inclination naturelle en raison de sa potentialité. Toute faculté qui est en puissance, qui n'est pas son acte, n'est pas autre chose qu'une inclination vers son objet. Saint Thomas marque la différence entre ces inclinations naturelles et les appetits au sens strict dans les Quaest. disp. De Anima, r. 13, ad 11".

(109) Ibi, p. 225.

(110) "Le désir de Dieu est l'élément dynamique et actif de la connaissance: l'homme n'intelligé les choses qu'en tant qu'il désire Dieu". "Amour et Synthèse", p. 229.

(111) Ibi, p. 232-234. "L'Etre et l'Esprit", p. 570.

(112) Ibi, p. 232. Ver también p. 239-240. "Metaphysique Thomiste", p. 504; "L'Etre et l'Esprit" p. 574.

(113) "Amour et synthèse", p. 234. Nótese las dos características del deseo natural de que habla Rousselot: deseo inconsciente y natural. En la terminología de los autores "tomistas" sería un deseo innato natural.

Y esta "ausencia de sí mismo" que supone la sujeción del espíritu a un cuerpo y que caracteriza el "estado de vía" es la que le "oculta su tendencia más profunda" (114), porque si nuestra alma percibiera concretamente este amor tendría en este conocimiento la base de su beatitud natural (115), en la cual se conocería a sí misma "como totalmente dependiente de Dios, causada, atraída, encantada por El". Si no nos "sentimos" así es porque no "sentimos toda nuestra alma" (116). Por eso, en su estado actual de corporeidad, el hombre no tiene un conocimiento definitivo de su propia naturaleza, sino que ignora su más fundamental constitutivo: el hombre necesariamente desea a Dios, pero "no con un deseo consciente, voluntariamente personal" que lo justifique íntimamente, sino por su esencia de ser espiritual.

Así, pues, el único fin verdaderamente último de un espíritu, el que sacia todas sus capacidades y tendencias "no puede ser sino la verdad suprema y subsistente, Dios sólo" (117). Por eso la visión de ese ser supremo por el espíritu, naturalmente orientado hacia él, sería una "visión de amor" (118), y su camino hacia ese término está necesariamente señalado por un "hábito apetitivo", por un deseo natural de ver la esencia divina.

Estos artículos, dado su carácter estrictamente filosófico, no se detienen a explicar en detalle la trascendencia de la visión. Solamente breves apuntes en las notas, que responden de paso a las dificultades que ya hemos visto, dejan ver que la opinión de Rousselot se ha enriquecido filosóficamente, pero sin abandonar ni modificar esencialmente las posiciones de su tesis.

Tampoco los artículos teológicos de este mismo año sobre el acto de fe modifican nada esencial en este punto. Al contrario, Rousselot es consciente de que "la manera como se resuelva" el problema del acto de fe, que es una aplicación particular, "implica una filosofía

(114) *Ibi* p. 232.

(115) *Ibi*.

(116) "*L'Etre et l'Esprit*", p. 570.

(117) "*Les yeux*", p. 455.

(118) *Ibi*, p. 453s.

religiosa, es decir una teoría de las relaciones de la naturaleza y el sobrenatural" (119). Por eso fundándose en sus principios anteriores de que la "inteligencia ... (es) la expresión de un apetito natural de la verdad suprema y subsistente", de Dios "quien la ha hecho capaz de sí" (120), puede intentar una solución que supere el dualismo extrínseco de algunas explicaciones contemporáneas del acto de fe, y que muestre cómo esta no es algo paralelo a la razón, sino su culminación, el "renacimiento de la razón", como titularía un artículo que proyectaba publicar más tarde.

—E—

Los años posteriores a 1911 fueron para Rousselot de menor producción literaria. Podría decirse, y los manuscritos lo prueban, que después del esfuerzo intelectual de 1910, el teólogo quería afianzar sus posiciones. En realidad son los mismos problemas centrales de la relación de lo natural y lo sobrenatural (121) y de la unidad entre el amor y el conocimiento (122) los que siguen ocupando el centro de su atención.

El curso que dió Rousselot en el Instituto católico en el año escolar 1910-1911 llevaba por título "**Quaestiones de caritate et de virtutibus moralibus**". Todavía en él su doctrina del deseo natural juega un papel importante, pues para explicar de dónde procede la bondad moral de las acciones de un hombre sin caridad actual, afirma que esta le viene "**ab aliqua appetitione naturali**, quae relate ad caritatem rationem habet non dispositionis sed potius cuiusdam deficientiae" (123). Con ello evitaba Rousselot tanto el peligro bayanista de ver en

(119) *Ibi* p. 241s.

(120) *Ibi*, p. 453-454.

(121) Esta reflexión no se manifiesta en ningún escrito particular ni en ninguna serie de clases universitarias. Como bien lo ha notado E. KUNZ (o.c. Dritter Teil, p. 202), los manuscritos vuelven siempre sobre este tema.

(122) Rousselot lo escribía a Blondel en la carta tantas veces citada del 29 de enero de 1914. Arch. de Phil. 23 (1960) 607.

(123) "**Quaestiones de caritate et de virtutibus moralibus**". Thesis 4, en el enunciado. Es una lástima que este pequeño tratado haya quedado inédito. El P.H. RONDET en su artículo "**La grâce libératrice**" en NRT 69 (1947) 113-116, especialmente pp. 122ss, ha reproducido algunos pasajes de él. H. LAVALETTE en "**Le théoricien de l'amour**", RSR 53 (1965) 462-492, especialmente p. 486ss. expone parcialmente su contenido. Así mismo E. KUNZ, o.c., Dritter Teil, Kapitel I, p. 202ss. quien lo utiliza más largamente.

la naturaleza una forma incipiente de caridad, como el agustinismo que reclamaba para toda obra moralmente buena una ayuda de la gracia. Sin embargo ese deseo natural, en relación a la caridad, es deficiente, "porque si Dios se propusiera un orden natural separadamente del sobrenatural, al menos en tal forma que una vez que los hombres hubieran alcanzado una primera bondad, pasaran a otra superior, entonces podríamos decir que no deseamos (con el deseo natural) todo lo que Dios quiere que seamos. Pero si la intención de Dios penetra la misma esencia del orden natural con el ser sobrenatural, tenemos que decir que faltamos totalmente a la intención de Dios, y que pervertimos el mismo orden natural, suponiendo por una deficiencia natural del alma, un fin fingido en lugar de un fin verdadero" (124). No es posible, por lo tanto, creer que ese deseo natural, que en un estado de naturaleza pura habría sido suficiente para orientar el hombre a su fin, continúe en nuestro estado actual su misma función. En el hombre caído la única intención de Dios es que la creación racional llegue a la visión beatífica, y por eso el dinamismo natural, que es incapaz de llevar el hombre hasta ese fin, es necesariamente deficiente (125).

(124) "Quod si intenderetur a Deo ordo naturalis seorsim a supernaturali ita saltem ut priorem bonitatem adepti, postea homines in superiorem progredierentur, tunc dici possemus tantum non totum id quod Deus nos velle vult, velle. Sin autem intentio Dei ipsam essentiam ordinis supernaturalis ~~esse~~ supernaturali penetrabat, dicendi sumus ab intentione Dei totaliter deficere, ipsumque ordinem naturalem distorquere, pro Fine vero finem naturali animi vitio fictum supponentes" **De caritate**, p. 44.

(125) Este tratado es sin embargo innovador en un sentido: su visión unificadora, que ve toda la realidad humana impregnada por la destinación al orden sobrenatural. Véase un ejemplo: "Nam, si ita loqui licet, "deiforme" prius intenditur quam 'homo'. Privatione igitur donorum supernaturalium non reducit natura ad eam boni possessionem quam, ex intentione Dei, **cum** bono supernaturali habuisset, sed, (quoniam homo purus Fine differt a deiformi, et Finis deiformis finem hominis puri absorvendo tollit), **pro** Fine supernaturali exurgit et resultat, ipso lapsu, finis naturalis existimatus, et, transpositione quadam, ex bono quod erat intrinsece penetratum finalitate supernaturali, resultat bonum naturale, vera finalitate vacuum", **De Charitate**, p. 45.

En este sentido Rousselot presagia la visión de H. de Lubac aunque diferenciándose claramente de él en la importancia que daba a la posibilidad de la naturaleza pura. Todavía en 1914 Rousselot escribía: "Que la nature humaine puisse être considérée sans aucun don de l'ordre surnaturel, que Dieu eût pu, s'il lui eût plu, la créer telle, celà ne peut plus faire, pour un catholique, l'objet du doute la plus léger..." Y se distancia de los "agustinianos", cuya opinión "a vraie dire... n'était guère qu'un spectre dialectique sans consistance". Por eso supone "que la thèse commune "Dieu eût pu créer l'homme dans l'état de nature pure", n'est pas seulement une opinion scolastique, mais est si immédiatement liée avec la conception catholique du surnaturel, qu'on peut la dire implicitement révélé avec elle, et que l'Eglise en pourrait faire un dogme défini si elle le jugeait à propos". Manuscrito "**Grâce et nature, raison et foi**", p. 1. Este manuscrito debe datar de 1913 o 1914: Cfr. Kunz, o.c., p. 220.

En los años siguientes Rousselot reflexionó muy intensamente sobre el problema del natural y del sobrenatural, pero ninguna publicación suya intervino en la discusión ulterior (126).

3. Valoración:

Llegados a este punto podemos dar un vistazo general al esfuerzo de Pierre Rousselot para dar una respuesta al problema teológico de las relaciones entre la naturaleza y la gracia.

- (126) E. KUNZ, o.c., Dritter Teil, Kapitel II, pag. 216 ss. ha seguido al desarrollo del pensamiento de Rousselot en estos años a través de sus manuscritos. A pesar de la dificultad del trabajo cree poder reconstruir ese proceso y confirmar sus resultados con citas de los últimos escritos de Rousselot.

Por lo que atañe al deseo natural de ver a Dios, Kunz cree que esta cuestión no tenía sentido en la síntesis teológica a que habían llegado sus reflexiones al final de su vida, y aduce como prueba de tal opinión algunos apartes del manuscrito "*Yeux de Foi*" de 1913-1914. El texto más explícito parece ser el siguiente: "Si la Première vérité subsistante joue un tel rôle dans l'aperception naturelle, y étant intérieure, elle reste cependant extérieure à l'intellection, hors des prises de l'esprit créé, dont toute l'ambition ne va qu'à la connaître dans une idée, dans une ressemblance spirituelle, comme dit saint Thomas, non en elle même. La vision béatifique, on le sait, dépassera infiniment ce désir naturel de notre intelligence. Nous y serons élevés à un mode de connaître divin, nous y participerons de la via même de la Trinité sainte". Texto que Kunz comenta así: "Das ganze Verlangen des natürlichen Geistes (toute l'ambition = ce désir naturel) geht also auf eine vermittelte Erkenntnis Gottes, nicht auf die selige Gottesschau" (p. 232). Y un poco más abajo: "Die zitierten Stellen deuten sehr stark darauf hin, dass das natürliche Verlangen nach der Gottesschau im spontanen Denken Rousselot keinen Platz mehr hat. Der Grund dürfte, wie wir oben gezeigt haben, darin liegen, dass er das Verlangen und Streben im jeweiligen Sein fundiert und dieses Sein dem Wesem gegenüberstellt. In dieser Vorstellung entspringt aus dem Wesem des geschöpflichen Geistes als solchem lediglich die Möglichkeit der übernatürlichen Gottesschau, nicht aber ein wirkliches (wenn auch nur bedingtes) Verlangen nach ihr" (pag. 223).

Sin querer desvirtuar el trabajo realizado por Kunz, nos parece importante observar, que la afirmación de que en este último período de la reflexión de Rousselot el deseo natural no haya jugado **ningún papel** no queda aún bien fundamentada. En el texto que acabamos de citar (y que es el único aducido como prueba), el inciso "comme dit saint Thomas" parece sugerirnos que la interpretación de este texto deba hacerse mucho más cuidadosamente. En efecto, todo el pensamiento de Rousselot, desde 1908 hasta 1912 sostuvo siempre contra toda contradicción que en el pensamiento de santo Tomás el deseo natural del espíritu creado tiende al conocimiento de la Verdad Primera **en sí misma**. No habría sido una ligereza el afirmar de repente lo contrario, sin aducir ninguna forma de pruebas? No habría aparecido en alguna otra forma un abandono tan radical de las posiciones centrales de su filosofía y su teología?

Más aún, en la hipótesis de un abandono de esas posiciones, algo de ello debería haber aparecido en la redacción del artículo "*Intellectualisme*" para el *Dictionaire apologétique de la foi catholique*, que data precisamente de 1913-1914. Ahora bien, si el artículo no es en ninguna forma una condensación de su tesis de 1908, nada

El primer gran acierto de Rousselot fue el comprender que la respuesta a una cuestión tan fundamental debía incluir toda una concepción del hombre y del universo, una metafísica, o como él prefería llamarla, una "filosofía religiosa". Por eso su tesis y sus artículos par-

en él sugiere que Rousselot hubiese cambiado la idea central que él mismo llamaba "la más importante de las ideas expuestas en este libro y la que hubiera querido poner más a la luz. De ella se sigue todo lo demás" (Introduction a *L'Intellectualisme*, p. XI). Al contrario, el artículo remite al menos en un lugar a su tesis de 1908 (vide DAFC II, c. 1078s) sin advertir que el punto central ha sido modificado. En su pequeña nota "**Reponse à deux attaques**" (RSR 5 (1914) 57-69) de ese mismo año, Rousselot tuvo una oportunidad expresa para sugerir un cambio de opinión sobre el problema que nos interesa, pero en lugar de hacerlo remite a uno de sus artículos de 1910, donde el deseo natural como hemos visto —y como Kunz concede— ocupaba todavía el puesto central. El texto es el siguiente: "Le Révérend Père (se refiere al P. HARENT en su artículo "Foi" en DTC) me prête encore de bien étranges imaginations et des **assertions fort légères sur la question du surnaturel**. Certaines phrases écrites par moi (Rech., 1910, p. 257) sur 'l'essence de l'être naturel' n'avaient pourtant d'autre but que de prévenir justement cette méprise-là dans l'esprit du lecteur attentif". (1 c., p. 69).

Pero el texto que presenta la mayor dificultad para aceptar las conclusiones de Kunz se encuentra en la carta de Rousselot a Blondel que ya hemos citado más arriba. La carta está fechada el 29 de enero de 1914 (poquísimos meses antes de su incorporación al ejército!) y ha sido publicada en Arch. de Phil. 23 (1960) 606s. En ella Rousselot admite haber exagerado en *L'Intellectualisme* al tratar del "irrealismo del conocimiento conceptual" y habla de una nueva edición de su tesis en que trataría de corregir esos pasajes. A continuación escribe: "permettez-moi cependant, Monsieur, de vous exprimer mon étonnement de l'interprétation que le P. Laberthonnière et plusieurs à sa suite, dont M. de Saily (un pseudónimo de M. Blondel) ont persévérément donnée de mon mot ('malencontreux' lui aussi, certes), de simulacre (ou d'imitation"). Dans les *Annales* de 1910 (t. IX, p. 395 et 525) j'ai expliqué que les expressions "feindre la prise de l'être"; "mimer l'intellection", signifient justement pour moi que **toute la vérité de nos représentations conceptuelles leur vient de l'effort vers la vision complète, de l'appétition de la Vérité suprême qui les anime**... Para valorar en su justa importancia estas afirmaciones no podemos dejar olvidar la discusión que habían sostenido los dos correspondientes pocos años antes (vide p. 117-121 del texto): Rousselot reafirma por lo tanto su posición de 1908!

Veamos los lugares a que se remite la carta, ambos fechados en 1910. Quien no haya entendido el sentido de la frase central: entender es tomar en sí otro viviente que puede a su vez tomarme, no puede entender el sentido de "mes expressions d'intellection parfaite et de prise de l'être, de feindre la prise de l'être et mimer l'intellection. Voici en effet, ce que veulent dire ces formules. L'homme, distingué des brutes par l'esprit, ne peut rien connaître qu'en tant qu'il est stimulé, actionné, par l'appétit de l'intuition véritable (cet appétit naturel est tout à la fois satisfait et approfondi par la vision surnaturelle); c'est cette poussée de l'esprit vers Dieu qui explique et justifie toute notre vie mentale; et les concepts que nous nous formons de "choses" n'ont de sens et de valeur qu'en tant que l'empreinte de ce désir est en elle, en tant qu'elles sont ses expressions, des ébauches donc, des imitations de son objet". (1. c. 395).

"L'Intelligence, donc, n'est pas essentiellement représentative, et sa fonction de représentation n'est même, à mon sens, expliquée et justifiée que par son ordre essentiel à une certaine connaissance finale de Dieu (qui est actuellement pour nous la vision béatifique). C'est ce que je veux dire quand je dis que l'intelligence n'est (est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin, ou encore que l'âme n'est *panta pōs* que parce qu'elle est *Théos pōs*. Et c'est pour expliquer les représentations que j'ai tant parlé d'imitation et de simulacre... Je reconnais d'ailleurs que les concepts tirés

ten de la filosofía escolástica y quieren deducir desde los principios más absolutos de la metafísica, las líneas directrices de su solución.

Por otra parte, en la base de su posición teológica está la visión agustiniana del universo creado para un fin sobrenatural. De aquí procede su visión dinámica que le facilita la explicación de la inmanencia de la gracia en una naturaleza concebida no estáticamente, sino como "orientada" hacia esa misma gracia; pero que al mismo tiempo le dificulta la explicación de la trascendencia de esa visión, a la que el hombre aspira con todo su ser.

Dada esa orientación general de su pensamiento, su segundo gran acierto fue el no querer tener una concepción de un proceso a partir de los términos inferiores, sino desde la plenitud del mismo. Es lo perfecto lo que ha de explicar lo que no llega a esa perfección: la visión beatífica explicar la inteligencia limitada, la vida perfecta de la gracia, la naturaleza sin ella. El influjo tomista, y en general, de la es-

des choses naturelles ne peuvent servir à nous représenter l'esprit et Dieu que grâce à cette tendance vers Dieu dont j'ai parlé, qui n'est pas un amour volontaire, mais **l'âme même de l'intelligence, l'inclination qui la constitue subjectivement...** c'est grâce à lui seul (à este appetit espiritual) que nous pouvons concevoir intellectuellement les réalités corporelles; c'est grâce à lui seul, à meilleur titre encore, que nous pouvons entrevoir analogiquement les réalités spirituelles: *prospiciens per cancellos*" (l.c., p. 525a.).

No vemos cómo pueda hablarse de un cambio radical de pensamiento respecto al deseo natural, si contemporáneamente a ese cambio se remite Rousselot a estas expresiones tan radicales escribiendo precisamente a uno de sus críticos!.

Sin embargo la dificultad existe: contemporáneos a esta carta son el texto que citamos al comenzar esta nota, y este otro tomado del mismo manuscrito (en realidad es principalmente este manuscrito el que crea dificultad!): "Or, Dieu coopère à me dire moi-même à moi-même, il coopère à cet acte non seulement en tant qu'il est acte, mais encore en tant qu'il est intelligence; et, bien que son Intelligibilité même, telle qu'elle est visible en soi (c'est à dire à Lui-même) demeure, comme on l'a dit plus haut, en dehors du champ visé par l'élan de l'aperception naturelle, cependant une certaine connaissance de Dieu (dans un effet) est nécessairement **désirée et presumée** par ce premier élan, la créature intelligente étant **Théos pös**, avant d'être **pantöpös**, ainsi qu'on l'a aussi dit".

Cómo conciliar estos textos? Tal es la dificultad a la cual nos parece que Kunz, no ha respondido satisfactoriamente. No queremos decir que los textos que acabamos de aducir decidan la cuestión en sentido contrario al propuesto por Kunz; es posible que las conclusiones a que había llegado el P. Rousselot aún no estuvieran perfectamente desarrolladas en su mente, de manera que su respuesta no fuera todavía clara. Pero la dificultad nos parece ser real.

Ya hemos advertido por qué no nos es posible entrar aquí a buscar la solución a estos interrogantes. Para la discusión teológica sobre el deseo natural de ver a Dios como vía de solución al problema de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, la opinión de Rousselot está constituida por las publicaciones hechas hasta 1914. Estas reflexiones manuscritas, que nunca vieron la luz pública, nunca intervinieron en ella. Por esto hemos prescindido de ellas en el texto.

colástica, es aquí patente y claramente reconocido (127). Y es esta visión "descendente" de lo perfecto hacia lo menos perfecto lo que le permite la superación de todo dualismo entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe (128).

En su explicación la gracia viene a profundizar y a realizar la más íntima tendencia del hombre, aquello que constituye su misma naturaleza, su capacidad de poseer a Dios. Esta concepción desde el fin hace ver al hombre, y en general a todo espíritu, como seres esencialmente orientables, íntimamente ansiosos de ese fin. La gracia aparece entonces, necesariamente **cháris**, don, bien de la naturaleza humana y no meramente imposición de un Dios externo: las dificultades que, como veíamos en la introducción, preocupaban toda la mentalidad de comienzos de siglo, encontraban por fin una solución: la gracia no es solamente "super-estructura" de la naturaleza; esta está orientada hacia ella, no puede realizarse sino en ella.

Por su parte la trascendencia de la gracia era afirmada en diversas formas, de manera que quedaba salvada la afirmación dogmática.

Sin embargo la solución que presentaba Rousselot no era aún capaz de satisfacer plenamente las inteligencias de sus contemporáneos.

(127) **L'Intellectualisme**, Introduction, p. XVIII.

(128) Esta forma de concebir el problema existía ya desde 1908 en la mentalidad de Rousselot, pero fue haciéndose cada vez más central en su pensamiento. Veamos algunos textos manuscritos de los años 1913-1914 que expresan claramente esta idea: "Quand on parle de l'ordre actuel, il ne faudrait pas tant dire: la grâce ajoute à la nature nue, que la nature une retranche à la grâce (esse nudus, nunc, est esse spoliatus)". Todavía más estructurado es el manuscrito que lleva como título "**Grâce et nature, raison et foi**" (Nótese ya en el título la inversión de la terminología ordinaria: no nature et grâce, sino Grâce et nature...). El texto dice: "nous supposons implicitement que l'être naturel créé est, vis à vis de l'être surnaturel, simpliciter prius. On considère d'abord la nature, complète en son être, parfaite en son ordre, on considère ensuite la grâce, entité surajoutée..." Pero "si l'on veut assigner un ordre aux objets de la volonté créatrice..., donner le premier rang à ce qui est le plus noble", es claro que debemos invertir nuestra concepción.

La visión que resulta de este enfoque del problema evita todo dualismo. Quizás su dificultad puede consistir más bien en el otro extremo: en dejar desaparecer la diferencia esencial de la gracia y de la naturaleza en esta unidad **existencial**. Por eso el mismo manuscrito tiene que precisar: "Il n'y a jamais ici-bas fonction parfaite et définitive entre les deux catégories d'ens naturelle et d'ens surnaturelle, par totale assumption de fusion de la première par la seconde"; e insistir en la posibilidad de la naturaleza pura (véase el texto en la nota 125).

Las dificultades no eran solamente el revestimiento escolástico de su pensamiento, que despertaba susceptibilidades (recuérdese la reacción de Laberthonnière y de Blondel), sino otras más reales que ella. Ya hemos hecho notar más arriba que la explicación metafísica de Rousselot de cómo sea posible una especie de seres que tienda a un fin último, al cual sin embargo no puede llegar por sus propias fuerzas, no era suficiente. Se puede llamar a ese fin un fin último de **esa** naturaleza determinada? no dice la cualificación de fin último un término verdaderamente realizable **por esa naturaleza?** Y si es así, no sería más conveniente decir con la escuela de los "tomistas" que aunque la visión beatífica no sea el término del apetito natural de los espíritus, sin embargo estos son "elevables", "orientables" a ese fin superior, pero que no es su fin natural? más adelante veremos surgir esta dificultad en otros términos, pues Rousselot pasó sobre ella sin resolverla (129).

Otra dificultad proviene de algunas de sus expresiones: es verdad que la "exigencia" del sobrenatural por la naturaleza de nuestra inteligencia no destruye la gratuidad si se entiende en la forma que lo hacía Rousselot (130); pero —como bien lo anota H. de Lubac— las cualificaciones que Rousselot da de esa exigencia ("misteriosa"; "en alguna manera", etc.) no bastan para salvar suficientemente la trascendencia (131). Por esto la expresión, aunque ortodoxa, se presta a no pocas confusiones. Es verdad que en sus artículos posteriores a 1910 el término es apenas usado, pero su concepción fundamental permaneció esencialmente la misma.

Desde un punto de vista puramente teológico no deja de llamar la atención la poca importancia que da la explicación de Rousselot a Cristo y a su papel de mediador. Ni en "**L'Intellectualisme**", ni en los

(129) Véanse por ejemplo las dificultades que proponía en 1947 PATRICK K. BASTABLE contra el P. Rousselot en "**Desire for God**", London, 1947, pp. 115s.

(130) El término es frecuente en **L'Intellectualisme**, pero no en sus otras obras. Ya explicamos que el término puede ser entendido en forma tal que no incluya ninguna negación de la gratuidad. El sentido positivo del término podría expresarse diciendo que la naturaleza humana (y en general todo espíritu creado) es tal, que tiende necesariamente a la visión beatífica como a su fin último. Y esto en tal forma, que no puede tener una beatitud perfecta fuera de ella.

(131) H. de LUBAC, "**Le mystère du surnaturel**", Paris, 1965, pp. 48 y 51.

artículos de 1910 se puede encontrar una alusión a alguna mediación ontológica de la persona de Jesucristo: toda la relación de la naturaleza a la gracia se desarrolla en un plano de esencias (aun a pesar de la concepción dinámica que ya hemos anotado), en las cuales esta importancia única del redentor y del Hijo no puede aparecer con claridad. Sin embargo en los manuscritos posteriores a 1912 aparecen los primeros atisbos de esta relación, así por ejemplo este corto texto del manuscrito *"foi catholique et foi protestante"*: "Cristo tiene dos naturalezas. Qué me importa esto? Pero toda inteligencia viviente está directa, personal, profundamente interesada en este hecho central de la historia del ser, que trae consigo la divinización de la creatura" (132): o en este otro que enfoca el problema desde el punto de vista de la fe: "Lo que es propiamente sobrenatural es la Trinidad vista tal como es, es la visión beatífica. Es claro que la Divinidad tal como es no es en ninguna forma fruto de nuestra tierra. Pero Cristo, que como Dios es igual a su Padre y que como hombre tiene la visión beatífica es al mismo tiempo fruto del cielo y fruto de la tierra... Es que hay un hombre que es Dios: es el misterio de la encarnación" (133).

Algunos párrafos de la obra de Rousselot hablan bellamente de la Trinidad, en cuya intimidad nos hace participar el don inconmensurable de la gracia; pero también en este punto hemos de decir no solamente que hubo un magnífico avance en el pensamiento de Rousselot entre 1908 y 1914, sino también que su visión pecó por excesiva fidelidad al planteo esencialista del problema. Un solo texto puede mostrarnos las riquezas que insinúan algunas de sus páginas: en la visión beatífica "seremos elevados a un modo divino de conocer, participaremos de la misma vida de la Trinidad santa. Es decir que nuestra apercepción misma (fuente de todo nuestro conocer) será divinizada en ella, que nuestro yo (je) al conocer, no dirá su yo (moi) co-

(132) "Christ a deux natures. Que m'importe? Mais à ce fait central de l'histoire de l'être, qui apporte la divinisation de la créature, toute intelligence vivante est directement, personnellement, profondément intéressée". (l.c.).

(133) "Ce qui est proprement surnaturel c'est la Trinité vue telle qu'elle est, c'est la vision béatifique. Il est clair que la Divinité telle qu'elle est n'est aucunement un fruit de notre terre. Mais le Christ qui, comme Dieu, est égal à son Père, et qui, comme homme, a la vision béatifique, est tout ensemble fruit du ciel et fruit de la terre... C'est qu'il y a un homme qui est Dieu: c'est le mystère de l'incarnation" (l.c.).

nocido sino a través de la esencia divina, que el Bien infinito será en ella la ratio movens por la cual nuestra persona adherirá a nuestra naturaleza" (134).

Este mismo texto puede llevarnos a una última observación crítica: en la concepción de Rousselot la gracia y lo sobrenatural aparecen con frecuencia reducidos a "cosas", a efectos o "acrecentamientos", a cualidades o fuerzas. Como lo hacía notar Blondel en 1909 hace falta en su visión "personificar", caer en cuenta que lo sobrenatural es ante todo una relación interpersonal con consecuencias ónticas. Rousselot, se recordará, respondía a Blondel recordando su convencimiento de que inteligencia y amor coinciden en el acto de la visión, y en realidad esta habría sido la forma de superar su "cosificación" de la gracia; pero desgraciadamente Rousselot explotó poco los dos principios que podrían haberle ayudado: el que en todo conocimiento hay por lo menos una tendencia a abrazar a otro ser (personal!) (135); y el que conocimiento y amor coinciden (136). Estos dos principios que podrían haberle abierto profundísimas visiones sobre esta relación interpersonal, solamente fueron enumerados. Tomemos un último ejemplo, también este de un manuscrito y que consiste en una larga cita de san Juan de la Cruz: "Dios hace al alma capaz de amarlo en adelante en la medida de intensidad con que El mismo la ama...la hace capaz de producir en Dios la misma aspiración de amor que el Padre produce con el Hijo y el Hijo con el Padre y que no es otro que el mismo Espíritu Santo. Por esta transformación este Espíritu divino aspira al alma en el Padre y en el Hijo con el fin de unírsela en la unión más estrecha. Ella aspira en Dios como Dios aspira en ella..." (137).

(134) Manuscrito "*Yeux de foi*", p. 5-6.

(135) Vide supra, nota 44.

(136) Vide nota 94.

(137) Manuscrito "*Renaissance de la Raison*". Citado por J.M. Le Blond en art. cit., p. 421, nota 125.

RECENSIONES

PHAM, DANIEL. **Informática para uso de educadores**. Ediciones **STUDIUM** Madrid 1972, 154 pág. Original francés: **INFORMATIQUE A L'USAGE DES EDUCATEURS**, Presses Universitaires de France.

Traducción de DIORK, Prefacio de GASTON MIALARET

La editorial **STUDIUM** nos presenta una excelente versión francesa de una obra indispensable para todo educador que quiera obtener un conocimiento introductorio y efectivo de la informática como ciencia aplicable a la educación.

El Prefacio de GASTON MIALARET y el prólogo del autor dan una visión de conjunto de la obra y de la informática como ciencia. El contenido de la obra requiere una atención de parte del lector que encontrará tecnicismos y sobre todo lenguajes que pueden ser nuevos para él. Sin ellos el objetivo de la obra no sería alcanzado. Por otra parte: "El objetivo del Libro es también suscitar preguntas cuya respuesta está más allá de la que el autor presenta. Sus capítulos dan una imagen clara de la seriedad que acompaña al autor y de la atención que exige al lector. En el primer capítulo la morfología de un calculador digital se presenta como primer elemento de estudio. Dos capítulos subsiguientes introducen el lenguaje lógico (álgebra de Boole) y el sistema de numeración. Escritos con exactitud matemática e ilustrados con ejemplos merecen un atento estudio, pues sus aplicaciones son muy variadas en el campo de la cibernética. Los lenguajes y las técnicas de planteo de problemas y de programación de los ordenadores ocupan un puesto central y hay una exposición acompañada de diagramas que establece los pasos principales de la programación. Una relación de lo que espera el educador del futuro en el uso de los computadores y de las posibilidades abiertas mediante esta técnica completa la parte expositiva de la obra.

El autor no toma posición ninguna respecto a la definición de la máquina sino es la de abstenerse de dar esa definición. Y sabe concluir su libro sin dejarse llevar del pesimismo que aflora en ciertos medios respecto a los instrumentos de la informática.

La Editorial **STUDIUM** ha hecho el laudable esfuerzo de ponernos frente a una obra seria sobre informática y no es tarea fácil. El educador queda así con un informe preciso y ágil de esta ciencia que tiene un futuro inmenso.

A. Duque H., S.J.
MANTEAU-BONAMY, H-M., O.P. **La Vierge Marie et le Saint — Sprit**. Edic. Lethielleux, Paris-VI, 1971, 254 pags.

El esquema mariológico del Concilio Vaticano II sigue siendo fuente de inspiración para los teólogos. El P. Manteau-Bonamy presenta en este libro un comentario y explanación de la Mariología conciliar. En tres partes divide su estudio. La primera "Perspectivas de conjunto" presenta a María en el plan salvífico de Dios, siguiendo las líneas de los números 52-54. Titula la segunda parte: "La Virgen, madre de la Iglesia, en la economía de la salvación". Es el comentario de los números 55-65: presencia de María en la Sagrada Escritura y su relación con la Iglesia. El estudio del culto a María en la Iglesia es el tema de la tercera parte, que comenta los números 66-69. La segunda edición lleva como

complemento un "Postface", que recoge las preguntas, suscitadas en los lectores de la primera edición: eternidad y tiempo, misión de una persona divina misión y apropiación, divina maternidad de María, Cristo concebido del Espíritu Santo, la libertad, mediación de Cristo, mediación de María. Cierra el estudio la publicación de documentos relativos al tema.

Este comentario que presentamos es una verdadera aportación a la Mariología conciliar. Con profundidad y seriedad se intentan sacar las conclusiones de las verdades afirmadas en el esquema dentro de un amplio conocimiento de la Teología. Predomina en el estudio la reflexión especulativa que trata de buscar como ya lo indica el título la íntima relación entre María y el Espíritu Santo. Queda más deficiente la parte positiva tanto en su vertiente patristica como bíblica que tanto podría enriquecer el comentario y daría una buena base para el diálogo ecuménico. El libro es de gran utilidad tanto para la pastoral como para el estudio de la Mariología post-conciliar.

SOLE ROMA, JOSE MARIA, O.F.M. Ministros de la Palabra, Studium, Madrid 1972, 3 vols. de 18,5 cm. x 11,4.

El sabio exegeta y traductor de la Sagrada Biblia Rvdo. P. José María Solé, Misionero Claretiano, es el autor de este libro muy útil para la predicación.

Estas acabadas exégesis, en efecto, las compuso no precisamente para ser publicadas, sino para ayudar a los sacerdotes y religiosos de la Asociación a poder bien cumplir con el fin institucional de proporcionar a los fieles cristianos una predicación exacta, sabia y eficaz.

El predicador debe poner alma y vida, conocimiento y corazón, su propio convencimiento y decisión personal en la transmisión de la Divina Palabra, hacer cierta aquella sentencia del precepto de Horacio: "Si quieres hacerme llorar, antes llora tú mismo"; en una palabra, debe vaciar su inteligencia y su corazón en el de los oyentes.

Por ello, en general, es mucho más eficiente la predicación que la misma lectura, como claramente parece deducirse del dicho de San Pablo que por el oído se engendra la fe, y del hecho de que el mismo Señor mandó predicar y no leer o escribir.

Le es, pues, preciso al que ha de explicar la Santa Escritura hacer antes acopio del contenido total de los sagrados textos, tener un conocimiento exacto y amplio de su valor histórico y sentido literal de la orientación litúrgica que le da la Iglesia Santa y de la luz ascética y mística que encierran.

Impostarse del plan de salvación de Dios y de su aplicación no sólo en un momento concreto de la Historia de esa Salvación, sino del querer de Dios en el momento mismo que está él viviendo para poderle llegar al alma del cristiano, ya no en palabras de persuasión humana, sino tal como enseña el Magisterio de la Iglesia, regido por el Espíritu Santo. Sólo así podrá enraizar al oyente en la fe salvífica que el mismo expositor de la Divina Palabra conoce, ama y vive.

La dificultad de estudio que todo esto entraña aumentó para muchos sacerdotes con la floración de textos a predicar que nos trajo la Sacrosantum Concilium, pues ya no eran utilizables antiguos planes y síntesis doctrinales y precisábamos todos de un conocimiento exegetico más amplio y profundo, en mayor conexión con otros textos inspirados y de mayor adaptación a esta época tan floreciente en valores humanos.

Tal esfuerzo difícilmente podíamos llevar a cabo los que llevamos continuamente el peso del día y del calor en medio del pueblo sin especialización, precisamente en la exégesis sagrada. Sin embargo, nos era preciso y urgente esa

guía fundamental, clara, completa y sabia por la que fácilmente pudiéramos presentar con toda garantía el texto sagrado, añadirle nuestras experiencias, la urgencia de las almas a nuestro cuidado, y, así exponer doctrina verdadera y cierta y acción sana y viable”.

Todo esto lo ha conseguido de una manera completa y admirable el P. José Sole, C.M.F., en estas exégesis que presentamos hoy.

José Bachs

VAN DEN BUSSCHE HENRI. *El Evangelio según San Juan*, Studium-Madrid. 724 pgs. de 21,5 x 14,5 cm.

De todos es conocida la figura del célebre especialista belga. Puede decirse que es el fruto maduro de su enseñanza prolongada en la Universidad de Lovaina y en el Seminario Mayor de Gante.

Especialista, tiene muy en cuenta todas las investigaciones actuales sobre los problemas joaneos. Pero consciente de la finalidad de su obra, no se extiende en exposiciones demasiado especializadas y técnicas. Solo presenta el enfoque seguro y orientador para la mejor inteligencia del texto. Así su labor de crítico ponderado no impide la profundización asequible para el no especialista del alto sentido espiritual de San Juan. El texto es objeto de comentario casi frase. Quizás en la actualidad, entre las obras traducidas al español, no se encuentra ninguna obra que se le pueda comparar a la que presentamos.

Es evidente que no todas las partes del libro o mejor, todos los comentarios del Evangelista pueden gozar del mismo acierto en la manera de tratarlos. Pero eso no quita el que la obra en su conjunto siga siendo uno de los mejores comentarios y una fuente segura y jugosa para el conocimiento de las grandes intuiciones de Juan.

Van den Bussche introduce al lector a revivir personalmente la experiencia misma del Discípulo Amado del Señor.

La distribución del libro es obvio: después de un capítulo introductorio en el que se analizan la autenticidad, carácter propio y valor histórico del Cuarto Evangelio y un segundo capítulo para estudiar la unidad literaria y la composición, el autor divide su obra en cuatro grandes libros: El libro de los signos (Jn. I-IV) El libro de las obras (Jn. V-XII) El libro de los adioses (Jn. XIII-XVII) y El libro de la Pasión y Resurrección. (Jn. XVIII-XX).

Es un libro que invita a profundizar en las enseñanzas del Apóstol. Es un instrumento precioso para leer a San Juan.

AAS, S.I.

MOUROUX JEAN. *Sentido cristiano del hombre*, Studium, 1972 de 19.5 cm. x 13.5.

Aparece la segunda edición de la traducción castellana del magnífico libro de Jean Mouroux. Ya es suficientemente conocido el autor y muy especialmente por esta obra. Es una contribución notable al tema del humanismo cristiano y el autor se opone con su obra a la “convicción de que el cristianismo es una doctrina extraña al hombre y sus problemas, impotente ante lo trágico de su condición y sin interés por su miseria y su grandeza”.

Por otra parte su visión acerca de los valores temporales, es decir del sentido cristiano de lo temporal y sentido cristiano del universo, en la línea que tan magistralmente comenzó G. Thils, es un aporte para la reflexión post-conciliar que sobre estos temas lo mismo que sobre los valores corporales y teología del trabajo se han estado profundizando a partir de las luces que dan en esta materia los documentos Conciliares principalmente "las Constituciones" "Lumen Gentium" y "Gaudium et Spes" y los Decretos "Apostolicam actuositatem" y "Ad gentes".

Dentro del estudio de los valores espirituales que hace el autor en la tercera parte de su libro, donde valora la persona humana como espíritu encarnado, su libertad espiritual y su libertad cristiana, merece destacar por su profundidad y originalidad el capítulo destinado al estudio del amor.

Este párrafo aparecido en el prólogo de la segunda edición nos sintetiza muy bien el sentido y el valor de la obra: "Esta obra de Jean Mouroux es algo así como un tónico para el espíritu. El sentido de integrismo y el afán de equilibrio que respira toda ella le confieren un valor de suma actualidad en los momentos de crisis que dominan nuestro tiempo. Ser hombre y ser cristiano! Tal es el más profundo quehacer de cada uno de nosotros. Dos tentaciones acechan de continuo ese empeño: deslizarse por la pendiente de los impulsos o reaccionar negando, positiva o prácticamente su realidad.

Modelo de todo humanismo, la Encarnación de Cristo nos estimula a hermanar los dos aspectos que nos integran, redimiéndonos cada momento en Cristo en la plenitud de nuestro ser".

AAS, S.I.

La Iglesia Sacramento de libertad. Colaboración. Universidad de Deusto. Ed. mensajero. Bilbao. 1972.

Este primer número de la colección "teología Deusto", inicia una nueva publicación especializada, que prolongue la de los antiguos "Estudios Onienses". Quiere dar cauce a la investigación teológica pero en contacto más directo con hombres especializados en otras disciplinas especialmente en las ciencias del hombre, y como medio de expresión del Profesorado de la Facultad de Teología.

Este primer número trata de la problemática "suscitada por la moderna conciencia de los derechos humanos, las libertades civiles que los expresan y garantizan en la sociedad política y su relación con la salvación cristiana".

Los temas desarrollados son: Libertades civiles y libertad en la Palabra de Dios. Libertad Evangélica y libertades cívicas. La Iglesia en el proceso de liberación. Predicación de las libertades cívicas y conflictos de la homilía. Reflexiones sobre la libertad de la Iglesia. Libertades civiles y libertad religiosa.

Los temas están tratados desde diversos ángulos, y tienen cada uno, como toda obra de colaboración, diversas valoraciones tanto en el orden científico como en la verdad de sus diversos presupuestos y conclusiones.

El título de esta primera entrega es sugerente, pero en él ya se nota la desvalorización que va adquiriendo la palabra "sacramento", cuando empieza a usarse demasiado y aplicarse aun a temas cuya relación con su sentido original es demasiado lejano.

Esperamos con complacencia otras entregas de esta nueva publicación, dadas las altas calidades de los que forman la Facultad de teología de la Universidad de Deusto.

G. González Quintana S. I.

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones Studium; Madrid, España:

P. Guilmo
EL FIN DE UNA IGLESIA CLERICAL?
1972.

Varios
SACERDOTES DE QUE IGLESIA?
1972.

D. Oliver
LAS DOS FIGURAS DEL SACERDOTE
1972.

P. Boussemart
EL NOVIAZGO IDEAL 1972

Doctor Carnot
EL LIBRO DE LA JOVEN 1971
(9ª edición)

Doctor Carnot
EL LIBRO DEL JOVEN 1971
(11ª edición)

V. Ordóñez
MAYO SIEMPRE EN NUESTRA VIDA
1973

V. Ordóñez
INTENTA VIVIR CANTANDO 1972

J. Sudbrack
PROGNOSIS DE UNA FUTURA ESPIRITUALIDAD 1972

Saint-Laurent
SI SUPIERAS QUERER 1973
(4ª edición)

Saint-Laurent
PUEDO QUERER 1973
(4ª edición)

M. L. del Socorro
LA ADOLESCENTE 1973
(3ª edición)

J.J. Weber — J. Schmitt
LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN LA ACADÉMICA
TUALIDAD 1973

W. Heinen
FUNDAMENTOS DE UNA MORAL
CRISTIANA 1972
A. Manaranche
UN CAMINO DE LIBERTAD 1972

J.M. Solé Roma
MINISTROS DE LA PALABRA
(3 tomos) 1972.

H. van den Bussche
EL EVANGELIO SEGUN SAN JUAN
1972

D. Pham
INFORMATICA PARA USO DE EDUCADORES 1972

P. Monier
MIGAJAS ESPIRITUALES 1972

Pérez-Medrano y otros
MATRIMONIO PARA DOS 1972

W.J. Harrington
EL EVANGELIO SEGUN SAN LUCAS
1972

Ediciones Carlos Lohlé; Bs. Aires, Argentina

C.A. van Peursen
LUDWIG WITTGENSTEIN

Editions du Seuil, París, Francia

G. Bornkamm
QUI EST JESUS DE NAZARETH?

Ediciones El Mensajero; Bilbao, España:

Universidad de Deusto:
J. L. Orella, J. Luzarraga y otros

TEMAS BIBLICOS EN LA HISTORIA
L.M. Armendariz, A. Arza y otros
LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LIBERTAD

