

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

E. HUFFER, s. J., *Wat is logistiek?* Bijdragen (uitgegeven door de philosophische en theologische faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse jesuiten-Maastricht-Leuven-Nijmegen), 1952, pp. 387-400.

Expone los elementos de la logística. La define como ciencia que estudia los razonamientos deductivos y la distingue de la lógica clásica por la simbolización completa de sus temas de estudio y por la construcción formalizada; estas dos características, junto con ciertos problemas metalógicos, determinan sus rasgos esenciales. Su trabajo abarca tres partes: simbolización, construcción axiomática y metalógica. Después de distinguir constantes y variables, expresa que la logística aplica completa y consecuentemente la simbolización que adopta. Analiza brevemente la lógica proposicional, los símbolos que maneja fueron utilizados por el Canónigo Feys en su "Logistiek". Aplica el método de las matrices y enumera diez leyes fundamentales. La lógica de términos abarca la lógica de predicados, la lógica de clases y la lógica de relaciones. En la construcción formalizada están expuestos los elementos de la axiomática. El resumen que realiza es notable y digno de encomio. En la metalógica o semiótica distingue las tres partes que enumera Morris: semántica, sintaxis y pragmática. Concluye estudiando la relación entre filosofía y logística. Sostiene que la lógica clásica se relacionó más o menos estrechamente con las concepciones filosóficas. La logística, por el contrario, se ha separado constituyendo su propio territorio, el de la ciencia que trata la deducción; por consiguiente, como ciencia exata pura, en su dominio no presupone ningún sistema filosófico. En sus comienzos estuvo unida al positivismo nominalista pero en la actualidad se la considera como un instrumento deductivo que puede ser usado legítimamente por toda ciencia; es así como existen logísticos partidarios de una filosofía realista.

El plan adoptado es el corriente en los manuales de logística. Desde este punto de vista el artículo es impecable. Sin embargo, creemos que la exposición de la lógica formal debe encararse de otra manera. Para un lector corriente es difícil ver la conexión que existe entre su lógica (la de la segunda intención, la del silogismo, etc.) y esta nueva lógica. El camino podría ser éste: inclusión de la silogística dentro de la lógica de términos, estudiando previamente las consecuencias, incorporadas ahora en la lógica proporcional. Desde aquí puede continuarse con los otros temas de los *Principia mathematica* y de las lógicas no-bivalentes (modalidad, plurivalencia, intuicionismo y combinatoria),

sin olvidar, desde luego, las teorías metalógicas. Se debe ver con claridad que la lógica formal es una sola, y que la exposición actual incorpora los elementos tradicionales sin olvidar el progreso de la ciencia. No se debe caer en la repetición de una lógica del siglo XVII (aun cuando se trate v. g. del libro de Gredt, escrito sobre la falsilla de Juan de Santo Tomás, y sea el mejor de los textos de la lógica tradicional), ni tampoco en la construcción ideal de una lógica que se obstina en negar la tradición, o al menos en no manifestarla, como si la logística fuera otra lógica distinta de la que se inició con Aristóteles en los Primeros Analíticos.

ALBERTO J. MORENO

SIEGMUND, G., *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. (16,5 x 23,4 cms.; 445 págs.). Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg, Verlag Herder, 1950.

La obra de Siegmund se suma al esfuerzo de otros escritores alemanes que, partiendo de las ciencias experimentales, en las que cada uno de ellos es especialista, hacen metafísica, y luego la coronan con una teodicea.

La característica general de estos escritores la definiríamos por un doble aspecto: positivamente, representan un esfuerzo de superación del planteo científico, un laudable esfuerzo de trascendentalización del punto de partida, que les permite acercarse, en forma convergente, hacia la metafísica tradicional, hacia la filosofía primera aristotélico-tomista; pero junto a este aspecto positivo y laudable, señalaríamos una limitación de enfoque, que los encerraría en una metafísica que se ha llamado regional, y que no les permitiría llegar más allá de una teodicea que llamaríamos existencial, en cuanto limitada a la prueba de la existencia de Dios, y a la constatación de una serie de resonancias religiosas, de tipo igualmente vivencial, en el mismo hombre de ciencia.

En cuanto al primer aspecto, positivo, de rehabilitación de la metafísica, a partir de una habilitación personal científica, ha sido observado, con acopio de nombres de autores y de matices personales, por Hollhuber, I., *„Eutanasia o resurrección de la Metafísica?“,* Espíritu (Barcelona), V (1956), pp.100-113. Mientras la orientación teológica de tal rehabilitación metafísica, aun en ambientes protestantes de Alemania, la señalan breve pero exactamente Buchel, W., Haas, A., *Gott und Natur*, Stimmen der Zeit, 150 (1951-1952), pp. 70-73.

Y la limitación implicada, de hecho, aunque no necesariamente, en tales esfuerzos, la señaló sobre todo Guggenberger, A., *Orientations métaphysiques dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Revue Philosophique de Louvain, 51 (1953), pp. 451-554: traducción francesa, ampliada, de la introducción que el autor hizo, en lengua alemana, a la obra de F. Van Steenberghen, *Ontologie*. Koln, 1953.

Lo dicho nos permite situar la obra de Siegmund dentro de su ambiente intelectual. En cuanto a la personalidad del mismo Siegmund, recordemos su

antropología filosófica (metafísica) que en lo esencial abarca tres obras: *Der Mensch in seinem Dasein* (cfr. *Ciencia y Fe*, XI [1954], nn. 37-38, pp. 121-124), *Mensch und Tier* y *Die Natur der Menschen*. Y, en la línea teológica, mencionaremos dos anteriores: *Jesus Christus heute* y *Gott heute*.

Viniendo ahora a la obra que juzgamos, digamos que es la segunda edición, mejorada, de la publicada antes de la guerra con el mismo título. Sobre esta segunda edición un colaborador publicó hace algunos años una reseña bastante detallada, que recomendamos, y que nos dispensa a nosotros de entrar ahora en los mismos detalles (Cfr. Llambías de Acevedo, J. *Ciencia y Fe*, VIII [1952], n. 29, pp. 87-92).

Digamos en general, sumando nuestra aprobación a la de otros críticos (Geiger, L.-B., *Revue des Sciences Philosophique de Louvain*, 52 [1954], pp. 180-182), que la obra de Siegmund es, en su género, la más completa que poseemos: sobreabundante en datos biológicos bien elegidos, y completados con elementos propios de la vida humana, llega a probar, por la finalidad intrínseca y concreta del ser viviente, que existe Dios. Y el recurso que hace a la contingencia del ser viviente, para llegar realmente a la Primera Causa creadora e infinita (p. 180 y ss.), y no meramente a una Inteligencia Arquitectónica (demirurgo), a nosotros nos parece muy conveniente y hasta necesario, cuando se trata de probar, frente a oyentes ejercitados en la crítica científica, la existencia de Dios personal (Cfr. Pita, E. B., *Theodicea*, Summa Philosophica Argentinensis, vol. VI, p. 87).

En cambio, nos parece que se podría matizar un poco la otra limitación, antes indicada, y que hace de esta obra de Siegmund un ejemplo típico de metafísica regional. Esa limitación aparece precisamente cuando el autor comenta y critica la prueba de Santo Tomás (pp. 55 y ss.) basada sobre el orden (finalidad intrínseca) del mundo, y a la que el Santo Doctor le ha dado una doble redacción: *CG., I, c. 13* y *I, q. 2, a. 3*. Según esta crítica, Santo Tomás habría supuesto (no probado) que en el orden inorgánico hay una finalidad natural; y, además, habría supuesto (apriorísticamente) que el principio de finalidad tenía un alcance universal.

Prescindiendo del aspecto histórico, o sea, no haciéndonos fuertes en una interpretación personal más benigna respecto del mismo Santo Tomás, creemos que el principio de finalidad tiene apriorísticamente un valor universal, con tal que este apriorismo se lo entienda, ni meramente en sentido kantiano (peyorativo), ni en sentido meramente pre-kantiano (que sin duda fué el de muchos comentaristas de Santo Tomás).

Aquí late un problema, que es el del origen de la metafísica en el hombre: y mientras vemos que unos, tal vez por exceso de tradición, buscan un apriori formal y abstracto, del que se deducirían por análisis todos los demás principios metafísicos, y que se irían aplicando a los hechos, de modo que los principios abstractos, y no las experiencias, serían el comienzo del filosofar; vemos, en cambio, que otros, más en contacto con las inquietudes modernas, y que han vivido tal vez excesivamente el problema kantiano, evitan todo apriorismo, y buscan en la misma experiencia el más seguro comienzo del filosofar. Y por

oposición a los primeros, estos últimos no se contentan con cualquier experiencia, sino que buscan una experiencia científica segura, no deformada por ningún apriorismo vulgar. Y nos parece que estos últimos, fautores de las llamadas metafísicas regionales, se han dejado encerrar inconscientemente en una región de la experiencia humana, no viendo sino dos posibilidades experimentales: la experiencia que llaman *vulgar*, y por tanto lábil y perecedera; y la experiencia *científica*, que sería la única que ofrecería un comienzo seguro y permanente del filosofar humano.

Nosotros vemos otra posibilidad experimental, que, aunque no es científica en el sentido ordinario, no por eso es vulgar en el sentido opuesto. Es una experiencia humana, original y primitiva, que nace con el hombre, y que durará mientras dure el hombre. Es una experiencia común a todos los hombres, aunque unos reflexionan sobre ella hallándose *en el mundo*; y otros más bien la sienten *en sí mismos*. Ambos son los verdaderos metafísicos que hoy, de acuerdo a la disyunción de Heidegger, habría que llamar los defensores de la verdadera ontología. Esta ontología del ser y del obrar en cuanto tales, con sus principios materialmente apriori, es el comienzo del filosofar de los metafísicos tradicionales (como Van Steenberghe, en su *Ontologie*), como lo es también de los fenomenólogos tradicionalistas (como Brunner, en su *Stufenbau der Welt*).

Tal vez la crítica que Siegmund dirige contra Santo Tomás, la merecen algunos de sus discípulos, precisamente los que se llaman tomistas por antonomasia. Es la crítica que otros discípulos de Santo Tomás dirigieron siempre a dichos tomistas: por ejemplo, Regnon en su *Metaphysique des Causes*, y Descoqs en sus artículos de *Archives de Philosophie* (Cfr. por ejemplo, II [1924], Cahier II, *Bibliographie critique: Le concurs divin et saint Thomas*, pp. 177-179).

Para limitarnos al último autor citado, éste decía que se daba (en una interpretación de Santo Tomás) una experiencia de la actividad *en cuanto tal*, y no meramente de la pasividad; y nosotros añadimos expresamente que esa experiencia de la actividad en cuanto tal, nos es dada con sus *exigencias implicadas* en ella; y que, por tanto, esas mismas exigencias rigen (axiomáticamente) a toda actividad concreta. De modo que la misma experiencia de la *actividad en cuanto tal*, es simultáneamente una experiencia del *principio universal* que rige a cualquier actividad (y este principio es, de hecho, el principio de finalidad metafísica). Y aunque la expresión abstracta de dicho principio es *a posteriori* respecto de la experiencia (y en esto coincidimos con la crítica que Siegmund hace del exagerado apriorismo), su sentido metafísico es *a simultáneo* con la misma experiencia, si comparamos ambas cosas en el tiempo; aunque sabemos que ese mismo sentido metafísico es *natura prior* respecto de cualquier experiencia concreta.

Hemos insistido en todos estos puntos de vista (y hemos subrayado las distintas frases-claves de nuestra exposición) porque creemos que así se puede aprovechar la riqueza innegable del libro de Siegmund; a la vez que se admite hasta cierto punto la crítica que él hace de cierto exagerado apriorismo.

M. A. FIORITO, s. i.

DEMETRIO VILLANUEVA MEJÍA, *La duración supra-oposicional. Ensayo de una metafísica de la duración*. (21 x 16 cms.; 344 págs.). Lima, 1956.

El título nos recuerda una conexión con la filosofía de la duración bergsoniana, que el autor reconoce paladinamente desde las primeras palabras del prólogo. Nos dice que fué discípulo y admirador de Bergson, a quien dedicó su tesis doctoral titulada *La filosofía del bien y del mal*; en ella trataba de aplicar los principios de la filosofía bergsoniana de la duración al problema de los valores, y, especialmente, al ético.

Pero posteriores reflexiones han distanciado al autor de sus puntos de vista bergsonianos, y esta distancia se ha fundado en el descubrimiento de una distinción (que es la base del pensamiento y de la filosofía de esta obra), entre la duración por una parte y el movimiento, el cambio y la creación por otra. Villanueva Mejía concibe la duración como irreductible al movimiento, al cambio, a la creación, y aun a todas las demás realidades o categorías filosóficas, llegando así a la conclusión de que la duración, como tal, es lo Absoluto, lo absolutamente universal, "que penetra y envuelve todas las cosas, sin confundirse con ninguna". El mismo ser no es, para el autor, "lo más universal de todo" (lo auténticamente trascendental), sino la duración, ya que ésta "al penetrar y envolver a todas las cosas, penetra y envuelve no solamente al ser, sino también a lo que no es sino valor. Y si la duración engloba tanto al ser como a los valores, es incontestable que es más universal que el ser y que el valor. Sólo hay ser y valores en cuanto y mientras hay duración" (p. 6).

Sobre esta intuición fundamental construye el autor toda una filosofía, en la que analiza los principales problemas partiendo de la metafísica de la duración. Así como la metafísica del ser condiciona todos los problemas particulares, de la misma manera el autor ha condicionado a la metafísica de la duración, los de la filosofía. En una primera parte, estudia la duración y la relatividad, con atención particular a la teoría de la relatividad, en relación con el tiempo; en la segunda parte, la duración y la relatividad respecto del espacio y el movimiento. Después de haber desglosado la duración, propiamente tal, de aquellos otros factores que podrían confundirse con ella, como el tiempo, y el movimiento, estudia el autor en la tercera, cuarta y quinta parte, problemas metafísicos, como el de la creación del mundo y en el mundo, el de las esencias y los valores, el del conocimiento, la libertad y la persona, haciendo excursiones hacia concepciones filosóficas clásicas y modernas, como las de Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, etc., etc.

La enumeración es suficiente para comprender las proyecciones que a su concepto de la duración ha dado el autor. Tratemos de precisar algo más su idea central y algunas de sus aplicaciones, ya que resultaría demasiado extenso detenernos en todas.

Adelántase una breve advertencia sobre el *método* por que el autor ha llegado a su concepción de la duración. Este consiste en una combinación de la intuición y la dialéctica, y por cierto, de la "intuición de la duración", en cuanto

tal, como fondo de todas las demás intuiciones reales. En la intuición de un objeto (sensible o no sensible), de una mutación o de un proceso, percibimos algo más, es decir, la intuición de la duración del objeto, la mutación y el proceso, que no pueden ser intuídos, sin intuir su duración. Así aparece cómo "la intuición de una duración, que es la intuición de lo "Absoluto", funda todas las demás intuiciones "tanto las intuiciones intelectuales (como, por ejemplo, la intuición intelectual de las esencias), como las intuiciones de contenidos alógicos, irracionales (como, por ejemplo, el percibir sentimental de la belleza)" (p. 19). Ahora bien, como la intuición de la duración abarca todo lo contrario y todas las oposiciones, tiene un carácter dialéctico, y por eso, se habla de la duración supra-oposicional (p. 20).

Determinado el método, pasa ya el autor a su analítica de la duración. La duración, como tal, no tiene una esencia determinada, sino que es el fundamento de todas las esencias. No puede en consecuencia definirse, ya que la duración, como tal, no tiene esencia, puesto que penetra todas las esencias sin confundirse con ninguna (p. 27). Lo que puede de ella decirse es que se la percibe o se la intuye en toda otra intuición. "Es imposible intuir un ser o un valor sin intuir su duración. Es decir, cierta intuición de la duración está en cada caso ya en la base de toda intuición de un ser o valor" (p. 28). En este sentido, la duración es algo absolutamente universal o trascendental. Y no sólo hablando de los objetos reales, sino también de los ideales o de las esencias. No se puede concebir una esencia, sin duración en el orden ideal. Y la misma divinidad supone ya la duración, pues no podemos concebir a Dios, sino durando. "No nos cansaremos de repetirlo, dice el autor, que una cosa puede tener una duración larga o corta, limitada o ilimitada, pero siempre una duración, que no hay cosa alguna en que la duración se reduzca a cero, porque esto equivaldría a negar su existencia" (p. 29).

Para el autor, es, pues, la duración, lo Absoluto. Pero, según él, la duración absoluta no se distingue del tiempo, sino que se identifica con él; y, por tanto, el tiempo no es sucesión, ni mutación, sino duración; la sucesión supone ya el tiempo, y por lo mismo, el tiempo y la sucesión no se identifican (p. 34). En esto se opone el autor tanto a Bergson, como a la tesis clásica aristotélica, recogida por la tradición escolástica, para la cual, tiempo y sucesión, son realmente idénticos. El autor insiste en que el tiempo está más allá de la sucesión, y presupone que el ser temporal no dura, si distinguimos o identificamos el tiempo y la sucesión (pp. 34-35).

Esta identificación del "tiempo" con la "duración" misma resulta confusa, a no ser que se cambien los conceptos o las suposiciones de los términos. La duración como tal, abarca diversos tipos, es decir, la duración permanente y sucesiva, la eterna y la temporal. Por eso, no nos explicamos cómo el autor puede oponerse a la explicación de Balmes, quien distingue con la filosofía clásica, la duración en general, y la duración temporal, es decir, sucesiva. Por eso, no hay ninguna dificultad en admitir que un ser temporal, en que hay sucesión y mutación, dure, es decir, con duración sucesiva. El concepto de duración

implica simplemente "permanencia en el ser" o en la realidad, y esta permanencia se cumple tanto en la eternidad, como en el tiempo, tanto en la duración simultánea, como en la sucesiva. Creemos que sería necesaria una revisión de los conceptos de duración con sus diversas especies, y de tiempo en particular, aprovechando mejor los análisis de la filosofía clásica, que en este punto nos parece correcta.

Otro punto, en el que se requiere una mayor precisión, es la explicación de la creación. Según el autor, la creación del mundo no puede ser, propiamente hablando, una creación de la nada. Admite ciertamente, que ni la vida ha podido provenir de la materia sola, ni la materia ha podido ser creada sin la vida (p. 124). Pero niega que la creación haya podido realizarse partiendo de la nada (p. 128). En verdad, el primer argumento no es convincente. "Si admitimos, dice el autor, que antes de la creación del mundo y del hombre, sólo existía Dios, sin que existiera nada fuera de Él, y, por ende, que la nada, el no ser, precede al acto creador, tendríamos necesariamente que admitir que Dios, antes de la creación, no era un Dios personal ni creador, y que, por tanto, no era Dios. Veamos en qué razón: si Dios (como diría Scheler) —en tanto persona— existe únicamente en la realización de actos intencionales, y si todo acto intencional apunta esencialmente a algo distinto de él, ¿cómo antes de la creación del mundo, Dios podía realizar acto intencionales, si, por hipótesis, no había ninguna cosa distinta de Él a que se dirijan sus actos" (p. 128). Es fácil comprender que esta argumentación olvida que Dios no necesita de objetos externos a Él para ejercer su vida intencional, sino que en sí mismo tiene su máximo y perfecto objeto de conocimiento; olvida también que si la creación es necesaria para afirmar la personalidad de Dios, Dios dependería de las cosas extrañas e inferiores a él para constituirse como persona, carecería de la libertad en sus acciones externas, etc., etc., lo que conduciría a una abierto panteísmo. Otra dificultad que el autor tiene para admitir la creación de la nada, se funda en que, en tal caso, la nada "precedería" a la creación del mundo (p. 129), y éste habría comenzado en algún tiempo, lo que es inadmisibles para el autor (p. 130). Esta es la misma dificultad que ya indujo a Aristóteles a afirmar la eternidad de la materia, del movimiento y del tiempo, dificultad ya resuelta por los escolásticos, cuyas explicaciones consideramos válidas frente a las objeciones del autor, sin contar las dificultades positivas que desde el punto de vista metafísico y matemático implicaría una existencia eterna del mundo.

Pero, en general, el autor desarrolla con acierto sus temas coordinándolos con su concepción de la duración. Así, por ejemplo, es interesante la teoría del concepto, explicada en las pp. 194-201. La refutación del principio hegeliano de la tesis del conocimiento (pp. 203-204). El análisis de la teoría de Kant, con su observación fundamental de que el escollo del kantismo es la falta de la idea de la intuición de las esencias (p. 215), y las precisiones que hace a los existencialistas.

Por eso, nos parece en conjunto la obra de un valor innegable, aun cuando ciertas doctrinas requieren, a nuestro parecer, una mayor precisión de enfoque.

En cuanto a la intuición fundamental de la obra, es decir, la duración como lo absoluto, creemos que el autor ha captado un aspecto fundamental del ser, es decir, que el ser, es, existe, dura. Más todavía, nos parece que en realidad lo que el autor concibe como "duración" es al "ser" en cuanto ser, no al ser concebido como "ente", sino al ser como "fundamento de los entes y de toda realidad". Así, sería (si no hemos comprendido mal al autor) fácil substituir el término "duración", en el sentido en que el autor lo concibe, por el término "ser" en toda la obra.

En conjunto, creemos que se trata de un trabajo serio, fruto de una meditación sistemática, fundada sobre un conocimiento de las doctrinas fundamentales filosóficas. Esperamos que el autor continúe y precise más su concepción metafísica, que constituye un esfuerzo original en el panorama de la filosofía hispanoamericana.

I. QUILES, S. I.

RAFAEL GARCÍA BÁRCENA, *Redescubrimiento de Dios* (Una filosofía de la Religión). (24 x 16 cms.; 178 págs.). Editorial Lex. La Habana, 1956.

Una prueba de la existencia de Dios, fundada en la necesidad de admitir la existencia de un correlativo objetivo de nuestras tendencias, he aquí el núcleo central de la obra. En torno aparecen otros problemas secundarios que justifican el subtítulo, además de que se discuten, por así decirlo, los fundamentos de toda filosofía de la religión.

El autor se basa en un análisis metódico de la realidad humana en sus tres etapas, biológica, psíquica y espiritual. La vida humana y la vida en general es concebida como un todo funcional (p. 18), y, por tanto, no es posible desligar las necesidades vitales del mundo en torno o del objeto correspondiente a las mismas. En el plano inferior la tesis se halla perfectamente comprobada.

En el mundo biológico, la irritabilidad es la expresión de una necesidad intrínseca que es, como dice el autor, una cualidad funcional inmanente (p. 27), que tiene también la función reveladora de las necesidades vitales, del objeto necesitado y de su presencia en un medio determinado (p. 33).

En el orden de la vida psíquica la intencionalidad corresponde a la irritabilidad en lo biológico, y tiene exactamente las mismas funciones. El autor realiza interesantes análisis, especialmente sobre la significación gnoseológica de la intencionalidad (p. 52), y, en conjunto, muestra cómo ella se refiere y denuncia la presencia de objetos trascendentes, ya se trate de actividades intelectivas, afectivas o volitivas.

Con estos antecedentes pasa el autor a un plano superior, es decir, a lo que él llama la "vida espiritual", que está necesariamente conectada con objetos absolutos, con lo absoluto (p. 71). Y en este plano la fe es el correlato de la intencionalidad en lo psíquico y de la irritabilidad en lo biológico. Lo espiritual

está, para el autor, inmediatamente conectado con lo absoluto. Pero también se halla conectado con el sujeto, individuo humano, el espíritu individual (p. 72), y con la "corriente" de procesos psíquicos, que el autor denomina la persona humana (ibid.), terminología inspirada en Scheler y que tiene los inconvenientes de la metafísica actualista, pues la "persona" no puede ser una serie de los actos de trascendencia, sino el sujeto que por los actos llega a la trascendencia.

Los objetos absolutos, a los que se refiere la vida espiritual —continúa el autor—, "no pertenecen al mundo natural", por lo cual "resulta imposible localizarlos, hacerlos objeto de experiencia inmediata" (p. 78).

Precisamente porque estos objetos no pueden ser "inmediatamente experimentados", ni conocidos, han de ser aprehendidos por la fe, por un acto de fe y no por una experiencia ni demostración racional.

El autor realiza, a partir de este presupuesto, interesantes análisis para mostrar cómo los objetos del mundo espiritual y, en último término, lo absoluto, es real, y para ello, parte de la "necesidad vital" que el hombre tiene de los objetos absolutos mentados por la intencionalidad espiritual, es decir, por la fe.

Establece el hecho de que "el hombre es el ser viviente excepcional con necesidades que no pueden satisfacerse con objetos de este mundo" (p. 79). Y muestra cómo estas necesidades del hombre se hallan incluidas en una "totalidad" (p. 103), de la cual son parte, y que, sin ella, carecerían de sentido. Deberíamos, pues, admitir que esta intencionalidad espiritual es un absurdo sin la realidad del objeto absoluto a que ella se dirige. García Bárcena analiza los diversos aspectos de lo que llama él la fe, es decir, su significación vital, su significación gnoseológica, y su experiencia vital integral, para concluir en la "realidad" de los objetos metafísicos, a que por la fe tendemos.

El problema que surge es el del valor de la fe misma en cuanto tal, en último término. El autor responde que efectivamente "no podemos apelar a la necesidad de la vida humana, de que ella y sus objetos tengan carácter absoluto, para postular la absolutidad de la vida y de esos objetos, pues si la eficacia de la vida está en discusión, si no está demostrada la absolutidad de su sentido, ninguna de sus demandas —entre ellas la absolutidad de la realidad que constituye la vida misma— puede tener garantía de validez". A esta dificultad responde que "para que su vida humana pueda merecer permanentemente la confianza del hombre, éste necesita que haya un fundamento absoluto de la misma, capaz de garantizarle que ella posee un sentido positivo y que ese sentido permanecerá inmutable para la especie en todas las circunstancias, épocas y lugares. Ese fundamento absoluto tiene que ser el primer objeto metafísico de que ha de partir la fe" (p. 155). De esta manera, consecuente el autor con su concepción de que lo metafísico y absoluto es inexperimentable (p. 148), sostiene que todo nuestro conocimiento del mundo trascendente y aún toda la ciencia y toda la filosofía, están presuponiendo este acto fundamental de fe en

el sentido último y total de la vida humana: "no puede haber filosofía si no hay inferencias, y no puede haber inferencias si no hay fe en el sentido positivo de la vida. La fe, por tanto, está presupuesta en el hacer filosofía" (p. 149). A nosotros nos parece que el autor está llamando aquí "fe" a lo que en realidad es algo más que un acto de simple creencia. El "sentido de la vida" lo captamos en un conjunto de hechos y de experiencias, que sobrepasan el conocimiento puro propio de un acto de fe. No participamos de la opinión del autor, de que lo absoluto y lo metafísico como tal es inexperimentable. (Mucho menos admitiríamos la inexperimentabilidad de la realidad del mundo físico y de lo psíquico; pp. 129-146). Cada vez se confirma más la filosofía en la realidad de lo que los modernos están llamando la "experiencia metafísica", y creemos que, cuando García Bárcena apela a un acto de fe, está de hecho apelando a una "experiencia metafísica" del absoluto, en la que y por la que afirmamos el sentido definitivo de la vida humana.

Interpretado en esta forma el autor, coincidimos en el conjunto de su desarrollo que nos parece llevado admirablemente, sobre todo en los análisis que muestran la apertura del hombre a lo absoluto, y la íntima conexión de la ciencia con la fe. Subscribimos así la palabra final de que "la ciencia, llevando su rigor hasta el máximo, arriba entonces a un redescubrimiento de Dios" (p. 161).

I. QUILLES, S. I.

PAUL ROSTENNE, *La fe de los ateos*. Introducción a una concepción cristiana de la historia. (18 x 13 cms.; 259 págs.). Fomento de Cultura. Valencia, 1956.

Como lo indica el subtítulo, el autor, "un joven profesor belga, profesor y crítico, que ha ganado ya mucho prestigio en su país", según nos dice el prologuista Daniel-Rops, este libro enfoca el problema de la evolución histórica del cristianismo, en la cual se halla envuelta la evolución histórica del paganismo anterior al cristianismo y del ateísmo que se ha desarrollado en el tiempo moderno. Precisamente el punto central es la explicación misma del fenómeno del ateísmo extendido al amparo de la laicización de Occidente.

Rostenne ha dedicado al tema una profunda meditación, descendiendo hacia las diversas ramificaciones del fenómeno; su interpretación es realista, pero al mismo tiempo llena de esperanza. Según esto, podemos decir que de las tinieblas mismas brota la luz, que el ateo está él mismo confesando su deficiencia y llamando al cristianismo, y que el Viernes Santo implica necesariamente la Pascua luminosa, por utilizar la metáfora con que el autor cierra su libro.

Lo peor es la pérdida de la conciencia. El ateísmo es un producto natural, dentro de las posibilidades de la *libertad humana*, y por eso, en sí mismo, es una afirmación del espíritu. Pero al mismo tiempo es una confesión y reco-

nocimiento de la pobreza del hombre como tal. Por eso el ateo que quiere buscar la posibilidad de la explicación de la historia encuentra siempre el vacío, y si su ateísmo es sincero, se halla ante una afirmación o una actitud, que postula la plenitud de ese vacío propio del hombre alejado de Dios. De esta manera, como subraya Daniel-Rops, no se puede hablar de un abismo entre el ateo y el cristiano, no de "dos clanes irremisiblemente antagónicos, sino de dos grupos de hombres que, enfrentados con el mismo drama, el de un mundo que trata de nacer a través de los sufrimientos de la agonía de otro, puedan encontrarse sin saber comprender lo que tienen de común. Entre un ateo que busca la verdad y un cristiano que sabiendo que la posee no por eso desiste en su búsqueda dolorosa, hay una profunda solidaridad, es la solidaridad de todos los hombres en el bien como en el mal, en lo verdadero como en lo falso".

Del paganismo, dice acertadamente Rostenne, que no fué destruído por el cristianismo, sino completado, porque éste vino a llenar el vacío que aquél representaba (p. 223). Así el paganismo no era la negación y exclusión del cristianismo, sino su pedido y su demanda. La misma es la situación del ateo sincero. En cambio, el cristiano que no continúa en una mayor búsqueda y vivencia de su cristianismo, sino que se estanca, puede llegar a estar en peor condición que el ateo. En este sentido dirá Rostenne que "hay cristianos que nunca acaban de convertirse. De igual manera, el pecado en el pecador que lo reconoce como cosa propia suya, es su elemento de conversión; lo que no sucede cuando el pecador considera al pecado propio como a su extraño que no quiere reconocer como "propio". Es la actitud del pecador soberbio que no cree necesitar de Dios (p. 209).

El ateísmo sincero lo señala Rostenne en Camus, en el cual encuentra un ejemplo típico del ateísmo contemporáneo. Pero, precisamente, porque es un ateo entregado a hacer la historia, a confiar en la historia, a ser optimista con respecto a la historia, en la cual busca la emancipación final del hombre, con un espíritu revolucionario, es un ateo "cristiano". "Esta es la actitud de los ateos clarividentes, como Camus, que en la perspectiva del ateísmo acaban por tener razón" (p. 242). En cambio, en Sartre el ateísmo transpira esa mala fe que el autor de *L'Être et le néant* trata de descubrir en los demás (p. 254).

"Lo que el ateo de buena voluntad espera del cristianismo no son refutaciones ni razones, sino un universo que responda a su universo; un orden religioso que dé al traste con su orden ateo; un orden religioso cuyo signo sólo puede ser la caridad" (p. 258).

Todo el libro es una meditación en que el motivo central reaparece bajo los diversos aspectos que preocupan al hombre contemporáneo, y por ello puede leerse cada una sus páginas casi con independencia de las demás. Pero el pensamiento es siempre denso y profundo. Por eso la lectura rápida no permitirá recoger toda la luminosidad y actualidad del mensaje que esta obra envía, tanto a los ateos como a los cristianos. Es un libro para ser meditado, más que leído.

I. QUILLES, S. I.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, s. J., *Bosquejo de historia de la filosofía española*. En *Historia de la Filosofía*, por Johannes Hirschberger. T. II, Edad Moderna, Edad Contemporánea. (22 x 14,5 cms.; 566 págs.). Editorial Herder. Barcelona, 1956.

Acabamos de recibir la versión castellana del segundo tomo de esta obra. Como del primer volumen ya nos ocupamos oportunamente, y de la *Historia de la Filosofía* de Hirschberger hemos también presentado una nota sobre la segunda edición alemana, creemos oportuno dedicar ahora unas líneas exclusivamente al Apéndice, original del P. Martínez Gómez, en que nos ofrece un "Bosquejo de Historia de la Filosofía Española" (pp. 403-486), correspondiente a la edad moderna y contemporánea.

Si el primer tomo era de interés y había sido redactado con cuidadoso criterio objetivo y crítico, la entrega correspondiente a este período merece todavía, por nuestra parte, mayores elogios. Dentro de los límites en que forzosamente debe constreñirse un Apéndice, el P. Martínez Gómez nos ha dado una síntesis apretada y bien documentada bibliográficamente de la filosofía española. Los siglos XVII y XVIII están cubiertos por la llamada decadencia escolástica (aunque no todo sea decadencia) y el movimiento de la filosofía moderna, con las reacciones polémicas de los escolásticos. Es necesario concluir de esta síntesis que si la escolástica no fué brillante, tampoco la filosofía moderna alcanzó relieves notables, a pesar de las figuras de interés que aparecen en las escuelas sevillana y valenciana, que se distinguieron en el vértice de los siglos XVII y XVIII.

Más interés tiene el siglo XIX, a pesar de la anarquía y de las dificultades que para una madurez de pensamiento presentó la vida española. Pero, al menos, encontramos una figura cumbre, la de Balmes. La exposición del P. Martínez Gómez es precisa. No lo sitúa tan cerca de la escolástica, como otros panegiristas. Nosotros hubiésemos hecho resaltar más todavía la trascendencia de la figura de Balmes, que no tiene en sí que envidiar, en cuanto a personalidad, a los otros grandes filósofos europeos, y, por otra parte, significa como muy bien cita M. G., "una filosofía auténticamente nacional". La figura de Donoso Cortés, aun cuando concedamos que no es un filósofo puro, la hubiéramos perfilado con más detalles, pues creemos que el fondo de su pensamiento filosófico posee un valor, que todavía no ha sido bien aprovechado. Bien expuesta y valorizada, en su empuje brillante aunque efímero por lo poco español, la manifestación krausista en España, dirigida por Sanz del Río. Entre las biografías modernas, la que más nos satisface es la de Ortega y Gasset, expuesta con equilibrio (cosa difícil tratándose de Ortega), y mostrando los valores positivos del gran pensador; la conclusión es digna de estudio: Ortega "es la más brillante expresión española del pensamiento europeo, aunque no pueda ser tenido como un adecuado representante del pensamiento español" (p. 467). La exposición del pensamiento de Amor Ruibal está también realizada con precisión, y subraya la importancia de este pensador, a quien sólo en el futuro se le darán las debidas proyecciones, que afectan no sólo a España, sino a toda la cultura occidental.

No podemos menos de aplaudir el interés dedicado por el autor a la filosofía hispanoamericana, tanto en el período de la época colonial, como en el siglo XIX. Sus breves indicaciones muestran la existencia de ciertos valores americanos, que en la época colonial no desdijeron de sus hermanos europeos. En el siglo XIX, la filosofía hispanoamericana, si no se puede presentar paralelamente a la europea, debe sin embargo conocerse, para comprender la historia misma de la evolución de los pueblos hispanoamericanos en ese período de efervescencia y de estructuración nacional. La bibliografía de M. G. sobre la filosofía en Hispanoamérica es bastante completa y al día.

Como en otra oportunidad, expresamos nuestro deseo de que el autor de este Apéndice lo amplíe y complete en un volumen aparte. Es necesario que se escriba una extensa y bien documentada historia de la filosofía española. Este Apéndice es una lección, que muestra a los españoles y a los pueblos de habla hispana, la necesidad de una autocrítica, y de un aprovechamiento mayor de las propias energías, auténticamente hispánicas y americanas, para llegar a esa profundidad de pensamiento a que llegaron en el siglo XVI, los pensadores españoles. Al parecer, todavía no hemos encontrado el clima apropiado para esta meditación sobre nuestra autenticidad, y por eso no hemos creado, tal vez, movimientos filosóficos tan originales que hayan podido interesar y hacer mella en la cultura occidental; quizás, también, aunque hayamos tenido autores capaces de ello, como Balmes o Amor Ruibal, no hemos sabido romper el ambiente de desconfianza que reina sobre lo hispánico y lo americano en el mundo sajón. Pero eso mismo está exigiendo, a nuestro parecer, una historia más amplia y más documentada de la filosofía española.

I. QUILES, s. i.

HARTMANN, A., *Sujeción y libertad del pensamiento católico: la Iglesia ante los problemas actuales*. (12 x 20 cms.; 298 págs.). Editorial Herder. Barcelona, 1955.

El autor, cuyo nombre figura en primer plano, no es sino el director de un conjunto de trabajos, debidos a diversas plumas. El subtítulo, *la Iglesia ante los problemas actuales*, hace referencia a la ocasión en que fué emprendida esta obra de conjunto: la publicación de la *Humani generis*, en la que la Iglesia católica tomó una actitud decidida ante ciertos problemas científicos y filosóficos, relacionados con la teología. Tal actitud eclesíástica planteó, sobre todo en Alemania y en ambientes protestantes, un nuevo problema al pensamiento católico: problema que expresa el título de esta obra, *Sujeción y libertad del pensamiento*, y que trata de resolver en sus diversos capítulos.

Cada capítulo está a cargo de un autor distinto, pero todos enfocan el mismo problema fundamental. Ninguno entra en detalles demasiado técnicos propios específicamente de los problemas que enfoca la *Humani generis* en varios de los campos de la investigación científica; sino que tratan todas de confi-

gurar una actitud fundamental, propia del intelectual católico, y que es en el fondo la misma que la Encíclica quería involucrar en sus hijos. Esa actitud, como dice el prólogo de esta obra, es más bien positiva, porque en esa Encíclica la Iglesia señala un nuevo campo, muy extenso, de urgentes tareas; y excita la responsabilidad de los más capaces de sus hijos, para que no se dejen estar en las conquistas realizadas, ni se desanimen por los errores acaso cometidos, sino que sigan buscando más verdad, y más claridad en la verdad ya conocida.

La tónica general de esta obra es, pues, como la de la misma *Humani generis*, positiva. Y mira con esperanza hacia el futuro. Y las normas de prudencia que impone, nacen de un amor por la verdad, y son una guía, no un estorbo en el trabajo.

Inicia la serie de artículos el mismo director del conjunto, Hartmann. Su tema viene, en el fondo, a coincidir con el tema de todo el libro. Se titula *Filosofía cristiana*. Y abarca la autorrealización de la razón; y, junto con ella, la fe como iluminación y como límite. Y su conclusión es la filosofía perenne, que sería el aspecto tradicional de nuestra filosofía; y su espíritu vivo, que le permitirá una perenne actualidad, o mejor, actualización de sí misma, ante los nuevos problemas.

El segundo tema, el *Existencialismo*, que es el problema actual por antonomasia, está a cargo de Juan B. Lotz; y con razón, porque es un filósofo católico que ha vivido desde un comienzo en contacto con el existencialismo (sobre todo alemán, de Heidegger), y no ha perdido nunca ese contacto.

El tercer tema, el del *Conocimiento natural de Dios, y las pruebas de su existencia*, lo ha tomado José de Vries; tal vez porque ha sido enfocado desde el punto de vista más tradicional, característico del conocido autor de crítica del conocimiento.

Ya en el campo teológico, Carlos Wennemer escribe sobre *Exégesis bíblica*; y toca los puntos de inerrancia bíblica, Escritura y tradición, primacía del sentido literal, terminando con un planteo (que abarca casi la mitad de su escrito) de la cuestión de la exégesis neumática. El resultado es una serie de normas claras sobre el criterio católico en esta materia. El mismo Wennemer ha tomado otro tema bíblico, el de la *Indole de la historiografía bíblica*: punto muy delicado, y en el que todavía se busca una solución plena. Digamos que trata de hacernos ver que hay que sustituir las categorías occidentales sobre la historia, y aproximarse a las de los pueblos orientales, para entender su sentido auténticamente histórico.

Dos autores han tomado el tema del *Origen filogenésico del hombre*: el primero, Pablo Overhage, expone con toda sinceridad los resultados de las ciencias naturales, subrayando su carácter hipotético, y contrapesando el valor de los indicios que nos ofrecen sobre el tema; mientras el segundo autor, José Loosen, al exponer los puntos de vista teológicos, nos deja entender que las limitaciones impuestas por el Magisterio eclesiástico no son una traba para la verdadera libertad de la investigación científica, sino su condición necesaria: de hecho, tales limitaciones implican una gran prudencia respecto de la evolución, y una repulsa del poligenismo.

El último autor es Otto Semmelroth, quien en el tema de la *Naturaleza y origen de los dogmas*, casi diríamos que vuelve al punto de partida, el de la filosofía cristiana y su progreso, haciendo ver cómo los mismos principios de un equilibrado intelectualismo humano se cumplen en el hecho de los dogmas.

De modo que el desarrollo del tema, a pesar de la variedad de los autores, y del dualismo (filosófico-teológico) del punto de vista general, tiene una unidad bastante pronunciada.

La publicación termina con la versión castellana de la Encíclica de Pío XII, la *Humani generis*.

* * * *

Quisiéramos detenernos en uno de los temas, el del existencialismo, por el interés del mismo, y por personalidad de quien lo desarrolla. No tenemos en castellano muchos escritos de Lotz: conocemos por ahora un libro, publicado a medias con De Vries, titulado *El mundo del Hombre*. Personalmente tenemos sus apuntes de clase, sobre el problema del conocimiento, sobre la existencia de Dios probada por el dinamismo de la afirmación, y sus tesis de clase de metafísica y ontología, tal cual las enseña en su cátedra de Pullach. Lo demás, lo tenemos en alemán; y hasta en francés o en italiano, en publicaciones internacionales bilingües. Por eso quisiéramos aprovechar esta publicación suya sobre el existencialismo, para darlo a conocer en nuestra patria.

El estilo de Lotz en esta publicación es fundamentalmente el estilo del comentario de un texto: en este caso, el de la *Humani generis*, en los puntos que se refieren explícita o implícitamente al existencialismo. Hay momentos en que Lotz se detiene en matices del texto (como cuando trata de captar la intención fundamental del existencialismo, p. 63); mientras en otros momentos, trata de abarcar todos los textos que de alguna manera se refieren a su tema, para poder darnos una descripción del existencialismo, ante el cual se levanta la Iglesia en actitud de defensa (pp. 65-66).

Pero este comentario de Lotz al texto pontificio, se integra dentro de una *visión personal* del existencialismo; como, por ejemplo, cuando plantea claramente toda la problemática del existencialismo (pp. 66-67), que abarca la antinomia de la esencia y la existencia, del universal y el concreto, del ser y el devenir, del hombre en el mundo y frente a Dios; y, finalmente, la antinomia o dualidad, intrínsecamente humana, del conocer y del sentir. En cada una de estas antinomias, Lotz intenta calar hondo en el existencialismo; y por eso, emplea cierto tiempo en oír cómo éste critica, en cada uno de estos problemas existenciales, las soluciones exageradamente esencializantes de toda la filosofía occidental que lo precedió. Después de hacer Lotz un breve paréntesis, en el que expone los puntos de vista característicos de cinco personajes del existencialismo (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre y Marcel), vuelve a tomar la misma actitud de oyente ante las críticas del existencialismo, pero esta vez ya propone una distinción (p. 83) entre el enfoque esencializante de los griegos, que llegaría hasta Hegel inclusive, y la actitud de la filosofía cristiana, más existencialista. Porque para Lotz existe de hecho en la revelación cristiana un

aspecto existencialista por antonomasia, que es la repetida afirmación de la libertad humana, tan real como la libertad de Dios. Este aspecto de la revelación ha impedido siempre que la filosofía cristiana se redujera, como en los griegos antiguos, a los aspectos esencialistas. Y este aspecto existencialista (en el sentido asertivo, no exclusivo, de la palabra) es el que posibilita su diálogo con el existencialismo actual.

Este diálogo constituye lo mejor y más logrado de este escrito de Lotz. Y al leerlo en castellano, hemos recordado la fama de estilista que gozará Lotz entre los de su propia lengua. Porque es realmente notable la sencillez, la claridad y la profundidad de sus expresiones, cuando señala en cada problema o antinomia (de la esencia y la existencia, del universal y del singular, del ser y el devenir, de la sustancia y del acto, de la necesidad y de la libertad, del hombre y su Dios, de la vida intelectual y de la afectiva) el sentido exacto de la crítica que los diversos existencialismos dirigen a las soluciones tradicionales, y la crítica que respectivamente cada uno de ellos se merece, al excederse en la que nos hacen.

Queremos llamar la atención sobre dos puntos: el uno, al medio de su exposición (pp. 99-102) donde se detiene Lotz para explicar lo que llama la apropiación subjetiva de la verdad objetiva, ya que nos parece que aquí se plantea el verdadero conflicto de nuestra concepción de la verdad, con la concepción existencialista de la misma; a la vez que aquí se indica claramente cómo tenemos que hacer para aproximarnos lo más posible al punto de vista del existencialismo. El otro punto que merece atención está casi al fin de la exposición (p. 119), y es brevísimo, porque allí Lotz solamente dice que la gran tarea actual del filósofo cristiano es seguir profundizando en la esencia del acto, y su relación existencial con la sustancia. Realmente creemos que no se puede decir verdad más importante en menos palabras.

La conclusión de Lotz, aislada de lo anterior, podría llamar la atención a más de un lector. Se titula la *importancia del existencialismo para la filosofía cristiana*. Da por supuesto que la verdadera síntesis, y sin exclusivismos de ninguna clase, entre la esencia y la existencia (en la que está implicada la síntesis exhaustiva de todas las demás antinomias, agudizadas por el existencialismo), se halla ya en la filosofía cristiana; pero añade que también la filosofía existencial tiene al menos barruntos de tal síntesis; y que, además, por más que esa síntesis ya haya sido en gran parte lograda por los filósofos tradicionales, puede y debe ser perfeccionada en contacto y en diálogo con la filosofía actual. Lotz señala dos líneas de tal perfeccionamiento: la historicidad es la primera, y la segunda es la verdad; pero ambas líneas confluyen en el punto que antes citamos, y sobre el que llamamos especialmente la atención, que es la esencia del acto, y su relación existencial con la sustancia.

Así termina este trabajo de Lotz, escrito en gran estilo, y sin ningún aparato científico, pero basado en un serio estudio (o mejor, meditación) personal sobre los grandes problemas de la filosofía de hoy de siempre.

M. A. FIORITO, S. I.

LANDGRAF, A. M., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica Incipiente*. (12 x 19,7 cms.; 253 págs.). Herder. Barcelona, 1956.

Conocíamos la edición original alemana, y no esperábamos esta traducción castellana. De modo que su llegada ha sido una grata sorpresa, por la gran ayuda que sabemos encontraremos en esta obra, en la línea de nuestro apostolado intelectual.

La intención de Landgraf en esta pequeña pero preciosa obra, es introducirnos en la literatura teológica de la Escolástica Incipiente, y en el estudio de sus características. Por eso notamos como dos partes fundamentales: una *visión de conjunto*, que es una interpretación personal de la Escolástica Incipiente; y la rápida pero detallada *enumeración de las escuelas* de ese tiempo, con nombres de maestros y discípulos, y mención de autores y monografías sobre los mismos. Entre ambas partes fundamentales, encuentra su lugar una *exposición de los géneros literarios* que entonces se usaron en dichas escuelas.

La primera redacción de esta obra, en alemán, padeció un poco, como lo confesó el autor (cfr. *Antonianum*, 25 [1950], p. 352) de las circunstancias poco favorables para la consulta de obras ajenas. En el prólogo de esta edición castellana, el autor se atiene al primitivo plan, que no le exige el ser exhaustivo, y se remite a las obras más completas de De Ghellink, Glorieux, Stegmüller, Grabmann y Lottin.

La *introducción* nos explica la importancia que, en la historia de las ideas, han tenido y tendrán las personas que las sustentan. Y como las personas son las que tienen su interna historia, hay que seguir las en todas sus vueltas y revueltas, aunque a primera vista las unas se aparten (y nos aparten) de las otras, porque esa es la única manera de llegar a una síntesis, lo más completa posible, de las ideas de la humanidad. De modo que, en esta concepción de la historia, lo primero son las personas, luego sus obras y, finalmente, las circunstancias externas que favorecieron o provocaron la labor ideológica de esas personas. Pero el objetivo final de tal estudio histórico es ir siguiendo a la humanidad, hasta llegar al punto en que actualmente se halla; y ya en este punto, disponerse a seguir hacia adelante.

De modo que este estudio de la historia parte del presente en busca del pasado, pero no lo hace por mera curiosidad documental, sino con un sentido histórico más profundo (que llamaríamos metahistórico), que sabe descubrir en todos esos caminos, seguidos por todos esos hombres tan distintos, una meta común (p. 14).

Tal era la visión de la historia que tenía Santo Tomás, y que le hacía buscar, en las obras de los demás, más bien la *intentio auctoris* que la mera expresión externa (Cfr. Ducoin, G., *Saint Thomas, Commentateur d'Aristote, Recherches de Philosophie*, I, pp. 96-102).

Esta visión de la historia de la humanidad está implicada hoy en día en ese *método histórico-crítico* de los textos de los grandes maestros; método que tanto bien ha hecho a la misma escolástica moderna y, por tanto, a los estudios

eclesiásticos. Así lo ha reconocido públicamente el Congreso Internacional Escolástico, celebrado el Año Santo en Roma, en sus Actas (pp. XXI-XXIII) que se titulan precisamente *Scholastica, ratione historico-critica instauranda* (Roma, Pontificium Atheneum Antonianum, 1951).

La misma visión de la historia de la filosofía, ha movido a más de un escolástico moderno a acercarse a los textos de los adversarios tradicionales de la escolástica, y a buscar en ellos, no una refutación *e visceribus rei* (o sea, una contradicción interna), sino una superación de un error de expresión, por una verdad de intención. Para citar sólo un ejemplo, pensamos en concreto en la última obra de Fessard, *La dialectique des Exercices de saint Ignace*, en la que no se sabe si admirar más la penetración en el pensamiento ignaciano, o la interpretación de la dialéctica hegeliana. Y hemos querido citar este ejemplo precisamente, porque en él notamos uno de los objetivos profundos (o mejor, resultados) má apetecibles de este método humano de hacer historia de las ideas: el clima de mutua comprensión que crea entre los discípulos de los grandes maestros, y la acogida que ese esfuerzo de comprensión encuentra en el mismo adversario (Cfr. Hersch, J., *Un livre sur le Temps et la Liberté*, Revue de Métaphysique et Morale, 61 [1956], pp. 370-385).

La obra de Landgraf, al introducirnos históricamente en la literatura teológica de la Escolástica Incipiente, nos introduce también en una manera de investigar históricamente las épocas y los hombres que vivieron lejos de nosotros. Por eso, en su brevedad, tiene una doble riqueza: una riqueza humana, que es la síntesis de una vida entera dedicada a la historia de las ideas medievales; y una riqueza bibliográfica, que es el resumen de un fichero de autores y manuscritos. Desde el punto de vista humano, esta Introducción es un modelo; y desde el punto de vista histórico, es un instrumento de trabajo de primera categoría.

M. A. FIORITO, S. I.

FORSTER, K., *Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus*. München, Zink Verlag, 1955.

El libro hace una completa exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre la visión de Dios, tal cual esa doctrina es expuesta y defendida por Capreolo en su obra *Defensiones Theologicae Divi Thomae Aquinatis* (Distinciones 45-50 del libro IV).

La temática especulativa del libro es, pues, muy amplia: *esencia de la felicidad humana*, como acto, como acto-hábito, y como acto eterno. Luego la esencia de la misma felicidad formal, no como acto de la voluntad, sino como acto de la inteligencia, y de la inteligencia especulativa. Finalmente, la determinación detallada del *acto de visión de Dios*: objeto primario y secundario, forma inteligible, sobrenaturalidad, satisfacción de todas las tendencias humanas (en especial, del deseo natural de ver a Dios).

El método de la investigación de Forster es el crítico-histórico: el tema de la felicidad se desarrolla encarnado en Capreolo, y en los opositores de Santo Tomás con quienes él convivía. Forster, pues, maneja de continuo textos, y trata de presentarlos en su contexto histórico.

Comienza en la *introducción* por situarnos a Capreolo en su época, en medio de quienes serán sus contendientes; y a la obra que va a estudiar, las *Defensiones*, entre las otras obras. Pero, además, tiene cuidado de mostrarnos el lugar que Capreolo ocupa dentro de la escuela tomista, relacionando su defensa con la que Santo Tomás tuvo que hacer de sí mismo; y relacionando su interpretación, con las de los grandes comentaristas de la misma escuela, Cayetano, el Ferrariense, y otros. La visión panorámica de esta introducción se completa con una sucinta exposición de la doctrina eclesiástica (conciliar) de aquel tiempo, a la vez que se llama la atención sobre el auge que hoy en día ha tomado el estudio del mismo tema, que es el de la escatología cristiana; y, de hecho, el de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.

En la misma introducción, Forster pronuncia un juicio a grandes rasgos, sobre el tomismo de Capreolo; juicio que repite en la conclusión, y que es favorable a Capreolo, en cuanto que el Príncipe de los Tomistas habría demostrado en general cierto *sentido histórico* en el manejo de los textos de su maestro. Pero en el curso de su obra, Forster no deja de mostrar cierta severidad respecto de Capreolo: en el trato con sus adversarios, habría mostrado cierta *animosidad*, que lo habría llevado inconscientemente a deformar el pensamiento de los mismos (p. 75); y al citarlos, habría llegado hasta *violentar el texto ajeno* (p. 281); y, respecto del mismo Santo Tomás, le habría faltado a veces profundidad en la interpretación, por haber *perdido de vista el conjunto* de la obra de su maestro (p. 96).

El libro de Forster se desenvuelve en una constante controversia, porque tal fué la vida de su personaje: Capreolo frente a Scoto, Capreolo frente a Enrique de Gante, Capreolo frente a Pedro Aureolo... frente a Durando de San Porciano, y a tantos otros. Por eso, para que no perdamos de vista el personaje que domina toda esta controversia, o sea el mismo Santo Tomás, Forster nos ofrece de tanto en tanto una visión personal de la doctrina del Santo Doctor (pp. 207, 313, 383), y una crítica personal del mismo Capreolo (pp. 207, 318, 383). De modo que los resultados de su investigación histórica trascienden la época de Capreolo, y alcanzan al mismo Santo Tomás, pero también llegan hasta nosotros.

El mérito de Forster ha sido pues de haber buscado la *continuidad* histórica existente en toda escuela; y hacernos entrever *lo perenne*, en este caso del tomismo, a través de todas las vicisitudes de la escuela, y a pesar de todos los defectos de sus discípulos más caracterizados. Más aún, si tenemos en cuenta estos defectos humanos de los discípulos, comprenderemos también que no son los grandes maestros, las cabezas de las escuelas, Santo Tomás, Scoto... los que vienen distanciados: la animosidad de los discípulos, la violencia ejercida

en el texto del adversario, y la falta de visión del conjunto, hacen que las dictrinas de los maestros parezca diametralmente opuestas, cuando en el fondo son esfuerzos convergentes o, al menos, complementarios.

Estudios como el de Forster, que expone detallada y críticamente una etapa de la escuela de Santo Tomás, nos permiten captar mucho mejor el mismo Santo Tomás, lo perenne de su doctrina y su identidad fundamental (no sólo en lo dogmático, sino también en las intuiciones filosóficas fundamentales, *pronuntiata maiora*, que son los *preambula fidei*) con las doctrinas de otros maestros. Cfr. Balic, C., *Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti Antonianum*, 25 (1953), pp. 261-308.

La obra de Forster es pues fundamental para los que vivimos preocupados, según una idea tan repetida en los discursos de Pío XII (cfr. por ejemplo el discurso del cuarto centenario de la Universidad Gregoriana, L'Osservatore Romano, Citta del Vaticano, 19-20 Octubre 1953), por la unión dentro de la diversidad, y por la mutua comprensión, sobre todo en las cuestiones especulativas.

La *bibliografía* de Forster está al día: oportunamente, en notas al pié de la página, hace referencias a monografías últimamente publicadas, que se refieren a los temas que su estudio histórico va tocando. Los *índices*, tanto de textos de Santo Tomás, como de autores citados en el contexto, puede facilitar el uso de la obra de Forster como instrumento de trabajo para ulteriores investigaciones. Solamente echamos de menos un índice de tecnicismos latinos, al menos de los más importantes y de cuyo sentido dependen, dentro de las escuelas, las divergencias o las coincidencias doctrinales.

Es una obra que se merece el premio universitario que ha recibido, y que no desmerece de las otras obras de la misma colección universitaria porque es de gran altura científica.

M. A. FIORITO, s. i.

F. DANDER, s. i., *Summarium dogmaticum de fide divina*. (15,5 x 24 cms.; 27 págs.). Innsbruck, Rauch. 1950.

—*Summarium tractatus dogmatici de Deo Creante et Elevante*. (15,5 x 24 cms.; 60 págs.). Innsbruck, Rauch. 1951.

—*Summarium tractatus dogmatici de Deo Creante et Elevante*. (15,5 x 24 cms.; 58 págs.). Innsbruck, Rauch. 1952.

—*Summarium tractatus dogmatici de Christo Salvatore*. (15,5 x 24 cms.; 59 págs.). Innsbruck, Rauch. 1949.

—*Summarium tractatus dogmatici de Gratia Salvatoris*. (15,5 x 24 cms.; 78 págs.). Innsbruck, Rauch. 1953.

—*Summarium tractatus dogmatici de Matre-Socia Salvatoris*. (15,5 x 24 cms.; 32 págs.). Innsbruck, Rauch. 1952.

—*Summarium tractatus dogmatici de Sacramentis Christi, I-II*. (15,5 x 24 cms.; 86 y 87 págs.). Innsbruck, Munch. 1950-1954.

—*Summarium tractatus dogmatici de Novissimis*. (15,5 x 24 cms.; 28 págs.). Innsbruck, Rauch. 1949.

Esta serie de manuales de teología tienen, en la intención explícita de su autor, un objetivo doble: facilitar a los estudiantes de teología (de hecho del curso seminarístico, como se suele decir) el recuerdo y la repetición de lo explicado en clase; y ayudar a los sacerdotes (absorvidos por el trabajo pastoral) para que puedan seguir un plan dogmático en la predicación.

En cuanto al primer objetivo, digamos que conocemos de oídas a Dander como un profesor claro, cuyas clases facilitan la formación teológica de sus alumnos, porque les da una determinada orientación en lo esencial y les deja abiertos distintos caminos para el estudio privado. En el fondo de este *Summarium* se ve de continuo la obra clásica, como texto, de Lercher. Y de continuo se citan las obras básicas en la enseñanza tradicional de la teología. De modo que estos esquemas de clase no sustituyen, sino que facilitan la consulta de lo mejor que se ha escrito en literatura escolástica de clase. Considerados precisamente como *manual de clase*, hemos notado que ha sido general la aprobación de los críticos. Hasta alguien dijo que, supuesto que existe, y no puede dejar de existir, este tipo de literatura teológica, el manual de Dander es de lo mejor que se ha escrito. Cada profesor podrá decir, en la materia que enseña, si ha sido acertada la selección de materia que ha hecho Dander, y si ha acertado en resumir lo esencial de las pruebas. A nosotros nos basta mencionar ese juicio global benévolo.

En cuanto a este tipo de literatura (el de los manuales de clase) quisiéramos decir una palabra. A propósito de un libro de historia sobre la manera de enseñar en universidades eclesiásticas, el de Dibon, *P. La philosophie neerlandaise au siècle d'or*, (Cfr. Ciencia y Fe, XII, n. 45 (1956), p. 93) llamamos la atención sobre un proceso que siempre se da en las clases: se comienza por explicar un texto clásico, luego el profesor hace sus propios resúmenes, y, finalmente se pasa a la discusión en público de los alumnos entre sí, bajo la dirección del profesor. De modo que en ese proceso de activación del alumno, el resumen del mismo profesor ocupa un lugar especial, pues recuerda las explicaciones más amplias que lo han precedido, y orienta en lo esencial la discusión libre que se seguirá. De donde se sigue que el mejor texto del profesor será aquel que recuerde y señale lo que debe quedar en pié, en medio de todas las explicaciones y cambios de impresiones. Y creemos que esto lo ha logrado Dander, y por eso ha conseguido, en general, la aprobación de los críticos.

Viniendo ahora al otro objetivo del autor, o sea mirando a sacerdotes que tienen que predicar, y a quienes este libro quiere ofrecer un plan dogmático de predicación, recordemos el lugar que ocupó Dander en la célebre cuestión de la *Teología de la Predicación*. Al plantearse ésta, tres nombres ocuparon pronto el primer puesto: el de Jungmann, con su trabajo fundamental, que dió

origen a la controversia *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1946); el de Rahner, H., de quien citamos solamente *Theologie der Verkündigung*, traducido a varias lenguas; y Lackner y su monografía *Das Zentralobjekt der Theologie* (1938) que en su tiempo fué considerada (y es juicio del mismo Jungmann) como el trabajo más importante de la controversia.

Ahora bien, es precisamente Lackner quien, comentando la contribución de Dander a la teología kerigmática, *Christus alles und in allen* (1939), y comparándola con la obra arriba citada de Rahner, H., *Eine Theologie der Verkündigung* (1938), observa que ambas obras son complementarias, porque mientras Dander ofrece los elementos esenciales para la *estructuración de un compendio* (Grundriss) de teología kerigmática, Rahner más bien orienta en la comunicación de la revelación. Más aún, observa el mismo Lackner, que Dander supedita esta estructuración de la doctrina, al *Misterio de Cristo en su plenitud* (colocándose así en la línea de Jungmann, y del mismo Lackner), estudiando en primer lugar dicho misterio en *su origen*, luego en *su persona*, y finalmente en *su obra* (Cfr. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 64 (1940), pp. 152-154).

ues bien, tal es precisamente el plan de estos resúmenes que ahora publica Dander, y que se puede ver nítidamente impreso en las tapas interiores de casi todos los fascículos. De modo que podemos pensar que estos resúmenes son la realización, *en clase y para la clase*, de esa concepción kerigmática de Dander; y *en la vida sacerdotal*, una guía para el repaso de la teología desde el mismo punto de vista kerigmático.

Existe pues en esta obra de Dander, sencilla en su presentación, y breve en su redacción, una doble riqueza: riqueza *pedagógica*, como fruto de un magisterio que sabe el lugar que ocupa el texto escolástico; y riqueza *pastoral*, que nace de una concepción kerigmática de la teología, y sabe el lugar que ésta tiene en la predicación, así como la incidencia que la predicación debe tener en al enseñanza de la teología.

M. A. FIORITO, S. I.

ALBERT MITTERER, DR., *Die Zeugung der Organismen, insbesondere der Menschen* (Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart). (23 x 15 cms.; 240 págs.). Herder Verlag, Wien. 1947.

—*Elternschaft und Gattenschaft* (Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart). (23 x 15 cms.; 160 págs.). Herder Verlag, Wien, 1949.

—*Dogma und Biologie der Heiligen Familie* (Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart). (23 x 15 cms.; 224 págs.). Herder Verlag, Wien. 1952.

Esta interesante trilogía del Dr. Mitterer constituye un tratado completo del matrimonio, que comienza en el campo meramente biológico, y se eleva,

a través de una biofilosofía y una ética, al campo de la teología. El tomo terminal es el de la Sagrada Familia, con sus diversos aspectos: concepción inmaculada de María, virginidad, y maternidad virginal; concepción inmaculada y virginal de Cristo; paternidad propia de San José. Y los datos iniciales son más bien los científicos que los relevados (Cfr. Alonso, Joaquín María, *Mariología y Biología*, Ephemerides Mariologicae, IV (1956), pp. 197-221; sobre todo en la p. 209, hablando de las relaciones posibles entre biología y teología).

La *riqueza temática* de esta obra del Dr. Mitterer se hace evidente a cualquiera que hojee los índices de los tres libros. Ya el primera de ellos vale por la abundancia de datos científicos estrictamente tales, acerca del hombre y la mujer. En el segundo, encontramos una abundancia semejante en datos ético-morales, diríamos pastorales, sobre al familia cristiana. Y en el tercero, una abundancia teológica sobre la Sagrada Familia.

La *claridad del estilo* del autor es también evidente: y la dificultad que algunos críticos dicen haber experimentado en su lectura, podría deberse más bien a cierto exceso de reflexión (análisis) o repetición de pruebas y citas (meticulosamente críticas). Tan clara es la expresión de Mitterer, que nos parece que aún el lector no especializado en los temas que toca, podrá dialogar con el autor, porque entenderá perfectamente lo que él quiere decir.

La *presentación* de la obra es inmejorable: los capítulos fundamentales están bien elegidos; y la división de los mismos en grandes temas, así como la subdivisión en frases capitales (señaladas a la manera alemana, de letras espaciadas) permite seguir a grandes pasos el pensamiento del autor. Y una serie de *tablas gráficas* (esquemas) e *índices de materias, de nombres propios y de tecnicismos latinos*, permite profundizar en cualquiera de los temas, a voluntad del lector.

La *integración* de las tres obras en una sola, se hallaba en germen en un escrito redactado hace casi 25 años: *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 57 (1933), pp. 491-556. Pero la misma integración puede ser lograda fácilmente por el lector de la actual trilogía, porque su autor hace en cada obra un resumen de, o de las precedentes.

Lo dicho puede bastar en este lugar para hacer ver la importancia de esta trilogía. En otra sección de esta revista (Notas y Comentarios) entraremos más en la personalidad del Dr. Mitterer, su tesis y su método de trabajo, así como en las consecuencias que puede tener en ambiente de teólogos escolásticos y tomistas. Terminaremos pues nuestro juicio bibliográfico, señalando aquí los juicios que nos han parecido más característicos respecto de cada uno de los libros de esta trilogía.

Respecto de *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen* nos ha llamado la atención, dentro de su brevedad, el de Vandenbroucke, F., en *BTAM*, VI (1950), n. 209, quien menciona también los principales adversarios (tomistas) de la tesis del autor. Este juicio breve puede ser completado con

el de Haas, en *Scholastik*, XXVII (1952), pp. 459-461. Y si alguno quiere leer una crítica vehemente hasta el extremo, vea a Hudeczek, M., *Angelicum* XXVI (1949), pp. 95-100.

Respecto de *Elternschaft und Gattenschaft*, nos ha parecido interesante el juicio de Miller J., en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950) pp. 373-374; mientras Gregoire, V., demuestra tanto en *BT*, VIII (1947-1953), n. 1232, como en *RSPT*, XXXVI (1952), p. 478, una afectada indiferencia. Esta obra de Mitterer sobre la concepción ético-moral del matrimonio ha encontrado un adversario declarado en Niedermeyer, A., *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Band I: Das mensliche Sexualleben. Herder, Wien. 1949, pp. 441-504; al cual le ha contestado el mismo Mitterer desde su punto de vista, que no es primariamente el de un moralista sino el de un intérprete del pensamiento de Santo Tomás, con una monografía titulada *Mas occasionatus, oder zwei Methoden der Thomasdeutung*. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950), pp. 80-108.

Respecto finalmente de la tercera obra, *Dogma und Biologie*, recordamos el juicio publicado (casi anónimamente) en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 75 (1953), pp. 500-501; que se puede completar con el de Semmelroth, en *Scholastik*, XXVIII (1953), p. 210. Nos ha parecido bien pensado el juicio de Valcanover, R., en *Antonianum*, XXX (1955), pp. 70-74; mientras Robilliard, J. A., en *BT*, VIII (1947-1953) más bien se limita a señalar las más importantes, por su novedad, de las tesis defendidas por Mitterer.

Por todo lo insinuado se puede entender la importancia de esta trilogía. Y el lugar que creemos ocupará en adelante, junto con otros esfuerzos igualmente meritorios de interpretación histórico-crítica de Santo Tomás, aunque sus conclusiones no sean especulativamente tan benévolas respecto del Santo Doctor. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*: es el lema de los grandes maestros de occidente, al que se atiene Mitterer, cuando llega a las últimas consecuencias de su lectura de Santo Tomás, en los textos del mismo que dependen de las concepciones biológicas del medioevo. Y no estaría bien que nuestro amor por el Santo Doctor nos haga sordos a estas voces, que nacen también del mismo amor. Por eso, como decíamos antes, vamos a ocuparnos en otra ocasión, y en otra sección de esta misma revista (en *Notas y Comentarios*), de la tesis de Mitterer en esta trilogía.

M. A. FIORITO S. I.

HENRICH SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva*. Traducción del original alemán "Kraft der Urkirche", por Constantino Ruiz Garrido. (12-5-20); 252 págs.). Herder. Barcelona. 1957.

A veces nos quejamos de que el cristianismo de algunos cristianos es estéril, falto de energía. Pero ¿qué es para ellos la religión?. Un comportamiento social, un conjunto de leyes morales, una serie de ritos litúrgicos... y nada más. Qué lejos están de la afirmación paulina: "El Evangelio es una

energía, un dinamismo". Por eso desde comienzo de siglo, varios autores han dedicado sus esfuerzos a examinar qué es el cristianismo. A. Harnack, publicaba hacia 1908 su "Esencia del cristianismo". K. Adam, reproducía por sexta vez en 1931 su obra "La esencia del catolicismo". R. Guardini escribió no mucho después su "Esencia del cristianismo".

A estos esfuerzos se añade el de Schumacher en el libro que reseñamos. Si el cristianismo padece crisis es porque muchas veces no interesa; y no interesa porque se lo presenta distante, destroncado de la vida. Schumacher estudia cómo concibió al cristianismo, la Iglesia primitiva, la de los autores inspirados, la de los primeros cristianos y de los primeros escritores. En esa Iglesia llena de vigor de los siglos I y II S. Pablo, S. Juan y los primeros padres de la Iglesia concebían el cristianismo como una vida: "La esencia del Cristianismo es: la nueva vida concedida por la misericordia de Dios, realizada por obra de la redención divina, inaugurada por la fe, preparada por la penitencia, convertida por el bautismo en criatura nueva, regeneración y restauración, que consiste en una comunión real con Dios, con Cristo, con el Espíritu Santo e incluye la adopción como hijo y heredero de Dios, y purifica y santifica objetivamente el cuerpo y el alma del hombre. Esta vida hay que alcanzarla y conservarla en un lucha que se desarrolla durante toda la vida del cristiano; que cuando se pierde, se recupera por medio de la penitencia y que después de la resurrección alcanza su consumación final y gloriosa". (p. 239).

Así resume Schumacher los resultados de su largo trajinar por los escritos del Nuevo Testamento y los primeros Padres del siglo II.

No se crea que esta obra está reservada a los especialistas, no. Ella está destinada a todo público; por eso se evita los tecnicismos en la exposición y el aparato científico en la presentación. El autor conoce muy bien el Nuevo Testamento y la patrística y nos entrega los resultados de su investigación sin forzarnos a seguirlo por todos los zigzagueos de su trabajo.

Para que nuestro cristianismo se vigorice, nada mejor que volver a los primeros siglos, nada mejor que sentirlo y pensarlo como los primeros cristianos. Esta vuelta a lo primitivo se nota en toda la vida de la Iglesia: en el orden de la enseñanza con la vuelta a las fuentes: Escritura y Padres; en el orden litúrgico con las nuevas ceremonias de la Semana Santa sobre todo la vigilia del sábado. A estos esfuerzos se suma Schumacher con la obra que presentamos y que nos ofrece la editorial Herder con la exquisita presentación que la caracteriza.

J. IG. VICENTINI, S. I.

ALBERTO NIEDERMAYER, *Compendio de medicina pastoral*. Versión española de Ignacio Rodrigo. (14,5 x 22 cms.; 473 págs.). Herder, Barcelona. 1955.

Son ya frecuentes los esfuerzos realizados por integrar los datos de la medicina y de la psicología en una síntesis teológica. Unos provienen de pro

fesores de moral, como el libro de Wilhelm Heinen titulado "Die Fehlformen des Liebestrebens". Otros, como el presente, están escritos por especialistas en medicina y psicología.

Niedermeyer, es catedrático de la Universidad de Viena. En 1936 comenzó un compendio de medicina pastoral, que había de tener cuatro tomos. En cuanto apareció el primero, el gobierno nazi prohibió la obra. Con esto, el autor, tuvo tiempo suficiente para madurar su publicación, que comenzó a aparecer en 1946, siguiendo su primitivo plan de redactarla sobre bases científicas. La obra completa consta de cinco volúmenes y es considerada como una de las mejores en su género, por la seriedad y solidez de su doctrina y sobre todo por la actualización de los datos científicos.

El compendio que hoy presentamos a los lectores, es un resumen de los cinco tomos, y nos da, en sustancia, lo más importante de la obra magna, aligerada del aparato científico.

El libro consta de tres partes. En la primera se exponen los principios generales. En la segunda, se ocupa el autor de problemas especiales de medicina pastoral; entre ellos el problema sexual, el derecho a la vida, las intervenciones médicas, la vida psíquica. La tercera parte trata de problemas deontológicos.

La obra es muy útil para los que se preocupan por la solución de estos grandes problemas humanos. Sólo deseamos anotar que el número y la complejidad de los problemas tratados, no permiten un desarrollo extenso, sino afirmaciones que no se discuten y a veces insinuaciones. Un compendio no puede ser más que una introducción. Quien tuviera interés en ampliar los conocimientos sobre un punto determinado, o conocer los fundamentos de muchas afirmaciones, tendrá que acudir a la obra extensa del mismo autor.

Si algo faltara para completar esta reseña, añadamos que el autor se muestra profundo conocedor de la materia y posee un juicio sereno, seguro y equilibrado.

J. IG. VICENTINI, S. I.

Monseñor JOSÉ CLIFFORD FENTON, *Concepto del Sacerdocio diocesano*. Versión española directa por un catedrático de la Universidad de Salamanca. (22,2 x 14,4; 176 págs.). Editorial Herder, Barcelona. 1956.

Este libro viene a agregarse a las ya abundantes obras, especialmente francesas, destinadas a aclarar y perfilar la estructura de una "espiritualidad del Clero Diocesano.

La abundancia de tales trabajos revela la preocupación existente en la Teología Católica por investigar los elementos propios de la vida espiritual de un gran número de sacerdotes que viven su vida activa en el mundo con la misión de acercar las almas de una determinada circunscripción territorial a Cristo.

La obra de Mons. Fenton es la primera aparecida en Estados Unidos, y está formada en gran parte por artículos que el autor publicó en "The American Ecclesiastical Review".

Lo original de la obra finca en el énfasis puesto por su autor en la importancia que tiene en las cartas de San Pablo y en las de San Ignacio de Antioquía el colegio de presbíteros—"presbyterium"— formado alrededor del Obispo. De aquí deduce Mons. Fenton que el clero diocesano actual no representa otra cosa que ese presbiterio. El autor, sin embargo, no realiza ningún trabajo histórico para mostrar cómo ha llegado el clero diocesano a la forma actual, lo cual hubiese aclarado mucho su pensamiento.

Después de los cuatro primeros capítulos el autor expone las conclusiones específicas que en su opinión tipifican la vida espiritual del sacerdocio diocesano. Se mantiene en un planteo exhortatorio.

Mons. Fenton señala un elemento valioso de la espiritualidad del Clero Diocesano al insistir en la unión de los sacerdotes con el Obispo. Las páginas llenas de fuego de San Ignacio de Antioquía acerca de la obediencia del "presbyterium" a su Obispo no han perdido nada de su actualidad, y todo sacerdote puede sacar de ellas rico material de meditación para enriquecer su vida interior.

Por otra parte, la pertenencia a una comunidad sacerdotal, dotada de un medio de santificación extraordinario como es el mismo Obispo, y con una misión tan sublime como es llevar a la perfección a todas las almas de la diócesis, debe conducir a otro de los fundamentos de toda verdadera espiritualidad: desconfianza en sí mismo y gran confianza en Cristo que llama a cumplir tal misión.

En su método de trabajo, Mons Fenton no se detiene a discutir las distintas teorías elucubradas sobre el tema. Se limita a establecer prácticamente un principio de fundamental aplicación: volver a las fuentes para encontrar allí los elementos indispensables a toda auténtica espiritualidad cristiana.

Queda así establecido otro jalón en el cuadro total de la espiritualidad del Clero Diocesano. Creemos que se debe ahondar en lo específico del sacerdocio secular sin necesidad de recurrir a elementos privativos del sacerdocio regular. Por eso, llama la atención que en la solapa del libro, cuidadosamente presentado por la Editorial Herder, se insiste en llamar al Clero Diocesano: "la más antigua congregación religiosa", cuando precisamente el trabajo de Mons. Fenton quiere hallar la forma propia y original del sacerdocio diocesano como tal. Los sacerdotes reunidos en torno del Obispo no son —ni necesitan ser— una congregación religiosa para lograr fisonomía propia.

Ayudará quizás para completar el cuadro presentado por Mons. Fenton señalar que todo sacerdote pertenece no únicamente a la comunidad sacerdotal diocesana, sino que a través del Sumo Pontífice se integra en la comunidad universal de todos los sacerdotes desparramados sobre el haz de la tierra. Hay en todo sacerdote una relación doble al Episcopado: relación diocesana y relación pontificia. Y no hay aquí ninguna incongruencia porque, como dice

Santo Tomás, la relación pontificia es *principalior* (In. IV Sant., d. 17, q. 3, a. 3, sol. 5, ad 3m.). Una espiritualidad integral del Clero Diocesano no puede dejar de lado un aspecto que la enriquece tan peculiarmente, su relación con el Sumo Pontífice. Esta relación episcopal doble es —claro está— común a todos los sacerdotes, pero el matiz concreto, es indudablemente diverso según se trate del sacerdote diocesano, del sacerdote directamente dependiente del Sumo Pontífice, o del sacerdote religioso exento. Un Nuncio por ejemplo, o un sacerdote en territorio dependiente directamente de la Santa Sede no pierde por eso todo el rico elemento que se incluye en la dependencia episcopal, pero sí, no lo posee en la misma forma concreta del sacerdote secular. Por eso, creemos que el elemento del "presbyterium" como lo presenta Mons. Fenton, posee una riqueza particular que no debe ser despreciada, pero que tampoco debe ser colocada como único elemento y sin relación con la otra comunidad que forman todos los sacerdotes con el *Catholicae Ecclesiae Episcopus*, título con que Pío XII firmó la definición dogmática de la Asunción de la Santísima Virgen.

Pensamos que el sacerdote secular y el regular que trabaja en la misma diócesis son ambos "diocesanos" y ambos también "pontificios", en formas y con matices diferentes pero con una diferencia más bien material que formal.

Los trabajos en torno a la espiritualidad del Clero Diocesano deben servir cada vez más para que todos los sacerdotes comprendan su pertenencia al único Sacerdocio de Cristo, y sobre esa única pertenencia establezcan los matices propios de cada espiritualidad.

En el estudio de las fuentes hay que tener en cuenta para no hacer afirmaciones exclusivas que *ninguna* de las formas del sacerdocio es de derecho divino. Lo recordaba en su discurso a los Religiosos Su Santidad Pío XII, el 8 de diciembre de 1950: "Yerra, el valorar los cimientos que Cristo puso como fundamento de la Iglesia el que piense que la forma peculiar del clero secular, en cuanto secular, fué establecida y sancionada por el divino Redentor y que la forma peculiar del clero regular, aunquet buena y aprobada por manar de la anterior, es auxiliar y secundaria. Porque si se tiene ante los ojos el orden establecido por Cristo, ninguna de ambas formas de clero tiene la exclusiva de ser de derecho divino, pues este derecho ni antepone la una a la otra ni excluye ninguna de las dos. Cuál es la diferencia entre ellas, cuáles sus relaciones mutuas, qué labor debe encomendarse a cada una en la obra de salvar al hombre, todo esto dejó Cristo que lo determinara la variedad y la necesidad de los tiempos, o, por expresar mejor nuestro pensamiento, lo dejó a la decisión y autoridad de la Iglesia". (Traducción de Ecclesia, 16 dic. 1950, pág. 5).

La espiritualidad del Clero Diocesano se enriquecerá en la medida en que todos los factores que integran su constitución sean tenidos en cuenta. Su riqueza depende, precisamente, de esa coordinación.

F. STORNI, S. I.

MARMÓN, C., *Palabras de vida inspiradas en el Misal*. (17,5 x 11 cms.; XIV-494 págs.). Bilbao, Desclée. 1956.

Esta obra no es nueva enteramente en el fondo, sino en la forma: es una *selección* de todas las obras de Don Marmion, de acuerdo a un plan teórico pero con un enfoque eminentemente práctico.

Teóricamente se ha querido ofrecer *lo esencial* del mensaje espiritual de Don Marmion, que el responsable de esta edición, Dom Thibaud, define en esta forma: el plan divino de nuestra adopción sobrenatural, o sea, la revelación de Cristo Jesús, Hijo de Dios, Verbo encarnado, único Mediador entre Dios y los hombres, Primogénito entre muchos hermanos, que hace fluir sobre ellos, para que sean también partícipes de esa filiación divina, la vida divina que Él posee plenamente; y que establece, por la acción del Espíritu Santo y de su Iglesia, el reino de la perfección y de la santidad, en la fe, en la confianza y en el amor.

Suponemos que la selección de los trozos ha sido bien hecha; y aprobamos plenamente su distribución, inspirada en el misal. Es una distribución práctica, y acomodada al uso de muchos, que siguen el propio misal; pero no estorba a los que no tienen misal, o sólo lo usan el domingo. Porque en el misal hay contenidas muchas palabras de vida, que en este libro se ponen al alcance aún de los que no tienen su propio misal. Y se las hace gustar de una manera que tal vez uno a solas no sería capaz de gustar.

El autor de esta selección ha querido ayudar a encontrar este gusto personal en la liturgia. Por eso ha dividido la materia en dos grandes partes, que corresponden respectivamente al Ciclo Temporal, y al Ciclo Santoral. Cada parte del Ciclo Temporal va precedida de una breve introducción al Tiempo propio: Adviento, Septuagésima-Cuaresma con la Pasión, Pascua y Tiempo después de Pentecostés... Y el Ciclo Santoral comienza por una explicación general del lugar que ocupan los Santos en la vida litúrgica de la Iglesia.

Un *índice analítico* de materias completa el libro, facilitando el que cualquiera pueda dejar momentáneamente el tiempo litúrgico, y acomode la lectura y la oración diaria al ritmo interior de la propia alma. Además, un *índice de oraciones vocales* puede dar alguna variedad a nuestro trato personal con Dios o con Jesús o con la Virgen.

Cada día tiene señalada una página de lectura meditada; pero además remite a otras páginas (por medio de un número entre corchetes), que contiene temas parecidos o complementarios.

Es pues un libro de *puntos de oración* diaria: doctrina sólida, estilo claro, sentimientos profundos. No abundan las imágenes, pero nos parece un acierto, porque no a todos (y menos a los hombres) ayudan. Y quien las necesite puede intercalar, por cuenta propia, imágenes y estampas acomodadas a los temas o a los personajes a que hacen referencia estas palabras de vida.

Es un buen *libro de lectura*, que puede completarse (si se quiere leer algo más cada día) con las obras completas de Don Marmion, donde estos textos selectos se encuentran en su contexto.

Quisiéramos añadir un simple consejo, dirigido a las personas que se sientan responsables de la oración mental diaria de grupos variados de gente: a la gente le hace más bien, cuando se le quiere disponer para la oración de cada día, si se les dice *poco* cada vez, si esto poco es *profundo y sentido* por el mismo ser se lo dice, y si les da *por escrito* para que lo tenga a la mano cuando estén a solas con Dios. La prueba es que los libros como éste que juzgamos (y otros por el estilo, como los de Grossow o los de Parsch, de quienes hablamos en otros juicios bibliográficos de esta misma revista), son de inmediato aceptados como una bendición de Dios. Cada vez más nos convencemos de la sabiduría de ese consejo ignaciano, dirigido precisamente a los responsables de dar *puntos de oración* a sus prójimos: no el mucho saber (de oídas) satisface el alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente (a solas con Dios y consigo mismo).

M. A. FIORITO, S. I.

PIUS PARSCH, *El año litúrgico*. (9,9 x 19,3 cms.; 992 págs). Editorial Herder, Barcelona. 1957.

Esta obra de Parsch suponemos merecerá entre nosotros el éxito que tuvo la edición original alemana (trece ediciones). Es una introducción histórico-doctrinal al texto de la misa, con prevalencia del aspecto doctrinal. Su redacción es clara y sencilla y a momentos nos hace el efecto de un esquema. Llama agradablemente la atención la visión de conjunto que ofrece de cada parte del año litúrgico, que orienta la ulterior consideración de las misas propias de cada tiempo. Otro acierto es la visión que ofrece de cada común de santo (confesor, mártir, apóstol...) porque con ello se enriquece la presentación de la misa del propio santo, que es la más bien histórica, y tal vez un poco ayuna de sentimiento.

La obra está escrita preferentemente para seglares, que asisten a misa los días de fiesta; y por eso esas misas (y no las diarias), son más profundamente explicadas. Pero creemos que los sacerdotes podrán sacar bastante materia, o al menos una orientación general, para la misa y el breviario diario.

De los dos aspectos de todo libro espiritual, la unción del autor y su estudio, en esta obra de Parsch está más acentuada la unción, mientras el estudio que upone en el autor, para poder decir tanto en tan pocas palabras queda más bien disimulado. Pero puede ser muy bien completado, como dice el traductor, por las obras más eruditas de Schuster o Dom Gueranger. Y, diríamos nosotros, quien quiera en cambio buscar aún más unción en el texto de la misa, puede valerse de la obra (similar en el fondo, pero distinta en la estructura) de Grossow, *La vida espiritual*, de lo que nos hemos ocupado en la entrega anterior de esta revista.

La traducción nos ha gustado. Se ve que ha sido hecha con cuidado, y hasta con cariño filial para el autor del original. Como el traductor lo dice

en el prólogo, se ve que ha sido asesorado en los matices de la lengua alemana, y que ha procurado no olvidar la idiosincrasia de la castellana. Recomendaríamos a todas las editoriales españolas el mismo asesoramiento.

Nos ha gustado la obra de Parsch, todas las veces que la hemos leído, o al menos hojeado rápidamente. Hasta nos ha resultado simpático cierto extremismo liturgista, que ciertos críticos notaron siempre en las obras litúrgicas del mismo. Porque pensamos que a veces nos conviene que se extremen un poco las cosas que valen, para que no pasemos distraídos al lado de ellas. Y la vida litúrgica, el texto de la misa y del breviario y sus tiempos, son una gran riqueza; y a veces han sido un poco descuidados por los que no estábamos en el ambiente de los estudios litúrgicos. De modo que, cuando nos encontramos frente a un fruto de esos estudios, aunque no dejemos de notar cierto entusiasmo extremista, preferimos aprovecharnos del entusiasmo ajeno, y perdonar buenamente los extremismos.

La personalidad fuertemente litúrgica de Parsch se nota, por ejemplo, cuando a propósito de la misa nueva para el común de los Papas (Si diligis me), debida a Pío XII, Parsch nos dice sinceramente (p. 950) que "*desde luego es un formulario de misa magnífico y rico en pensamientos. Únicamente preocupa al liturgista que la repetición excesiva de la misma misa (se reza 24 veces al año) no redunde en perjuicio del fervor piadoso, pues antes, en los oficios y misas de los santos Papas, había mayor variedad*". Diríamos que esta preocupación es realmente propia solamente de un liturgista en sentido estrictísimo. Pero está bien que el ideal litúrgico entusiasme hasta este punto a algunos porque por desgracia fué demasiado descuidado por otros.

El traductor ha añadido algunas fiestas de santos, propias de España e Hispanoamérica. En esto, se ha acomodado a la intención del autor, y casi hasta a su estilo. En cambio, no estamos muy seguros de que el original diga, hablando del Apóstol Santiago, y de su presencia apostólica en España, lo que la traducción pone (p. 756): "hasta ahora ningún historiador ha probado lo contrario". Pero puede ser que así sea.

Por nuestra parte, si nos fuera lícito, como comentaristas, añadir algo a este libro de Parsch, añadiríamos un consejo práctico: es un libro que puede dar base doctrinal litúrgica a la oración diaria. Bastaría leerlo, anotando los *puntos* que más llaman la atención en la primera lectura; y completar esos *puntos* con otra lectura. Ante todo, habría que atender al *enfoque* de la liturgia del tiempo o del día: y eso lo señala muy bien Parsch. Luego, bastaría fijar una o dos *observaciones doctrinales*, entre las muchas que Parsch insinúa. Lo demás, es cuestión de otras lecturas; o de la propia iniciativa, guiada por la gracia de Dios, que nunca falta para orar como conviene.

M. A. FIORITO, S. I.