

No obstante, y para evitar extremismos, junto con esta contemplación debemos referirnos a una conquista de la verdad. La lucha por la interioridad que dice necesariamente sinceridad. Agustín habla de buena o mala voluntad:

...quam —sapientiam— quidem omnis rationalis anima consulit; sed tamen cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam bonam voluntatem. (XI, n. 38).

De parte del hombre debe haber una lucha por la interioridad. Se trata pues de una verdadera ascética, que purificando al hombre, lo ubica en ese estado de sintonía con la voz de la Verdad. Esto tan sólo lo insinúa como un aspecto interesante a estudiar en la obra de S. Agustín. Aquí esbozo lo que puede caber en una interpretación solitaria del *De Magistro*.

d) Esta interioridad dice *postura religiosa*. El filosofar es trato con el Absoluto, con la Verdad, con Cristo que habita en nosotros. Este filosofar agustiniano tiene mucha afinidad con la plegaria. Es un estudio, una reflexión que transporta al amor.

«Ad.— Yo he aprendido con tu discurso... que si es verdad lo que se dice, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que El habita dentro de nosotros; a quien ya, con su ayuda, tanto más ardentemente amaré cuanto más aproveche en el estudio». (XIV, n. 46).

Todo avance en la verdad es un progreso en el conocimiento y amor de Dios.

e) Esta religiosidad nos conduce a otra impronta esencial en la interioridad agustiniana: *el calor vital*. Es un estudio que compromete a todo el hombre. No hay aquí una reflexión fría de puro conocimiento. Homo interior illustratur et fruitur. Un conocimiento que es gozo, fruición, satisfacción. Es una reflexión-contacto con Dios. Es conocimiento intelectual que es ímpetu de la voluntad, estremecimiento de la sensibilidad..., en fin, un acto del hombre integral.

f) El siguiente matiz de esta interioridad se desprende no ya de un texto determinado —aunque también los hay— sino del ambiente en que se desliza el diálogo: *la inmediatez*. Siempre se refiere Agustín a un contacto directo con las cosas, con la verdad. Una locución directa de Dios al hombre que percibe. Exteriormente Dios nos habla por signos —dice Agustín— para que nos volvamos al interior, y seamos instruidos por la Verdad. De todos modos éste es un punto debatido por las escuelas, y en cuyo umbral detengo prudentemente la pluma.

En fin, si quisiéramos resumir todo el proceso de interioridad, hablaríamos de actitud de vida, mejor que de método filosófico. No nos hallamos en presencia de un método de laboratorio: algo así como la duda metódica de Descartes, o el escepticismo de Hume. Es un enfoque de la existencia, de Dios. Una perspectiva que involucra una ascética —como decía— una postura total de la vida en el reinado de la sinceridad y del recogimiento.

La interioridad agustiniana no es precisamente el análisis de fenómenos internos para sobre ellos construir un tinglado lógico —solución cartesiana del problema crítico—; sino recogimiento frente al Ser que habla, reverencia, sinceridad...

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

*The Old Testament and Modern Study, A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, edited by H. H. ROWLEY. (14 x 21,5 cms.; XXXI + 405 pp.), Oxford, 1951.

El libro que nos toca examinar es ciertamente de primordial importancia. Como dice el editor en el Prefacio, se trata de dar una idea del trabajo realizado en el terreno de los estudios del Viejo Testamento en los últimos treinta años, es decir, entre 1917 y 1950, fechas límites entre las que se sitúa el propósito del libro. Cubrir un período tan vasto, y sobre todo, tan complejo desde el punto de vista escriturístico, no podía ser tarea de uno o dos autores. Por lo cual, el editor de la obra, que es a la vez secretario de la Society for Old Testament Study (Sociedad inglesa para el estudio del Viejo Testamento), pidió la colaboración de una serie de profesores, ingleses y extranjeros, para distribuir entre ellos el inmenso material a examinar. La mayoría, por no decir todos, son desconocidos en nuestro medio cultural. Sin embargo, W. F. Albright, autor de los dos primeros ensayos (El Viejo Testamento y la Arqueología palestinese; El Viejo Testamento y la Arqueología del Antiguo Oriente), comienza a ser conocido a causa de la gran difusión de sus obras mayores muy capaces de interesar a un público de no especialistas. Entre los colaboradores extranjeros (o no de lengua inglesa), muchos biblistas reconocerán a Eissfeldt, el incansable autor de la *Einleitung zum Alten Testament* (1934) y editor del correspondiente *Handbuch zum Alten Testament*. W. Baumgartner (suizo, profesor en Basilea) resultará, en cambio, un nombre nuevo; su intervención en la redacción del reciente *Lexicon Hebraicum et Aramaicum* de L. Köhler —es el autor de la parte aramea— lo hará pronto conocido y apreciado por los especialistas. Los restantes colaboradores son todos ingleses, miembros de la Society for Old Testament Study, y muy considerados en su medio. Entre ellos descuella, *last but not least*, el anciano y activo Theodore H. Robinson que fué largo tiempo secretario y después Presidente de la misma institución. Aunque ésta cuenta entre sus miembros muchos y notables hombres de ciencia católicos (como Mons. J. M. T. Barton, Presidente de la Society en el penúltimo período), ninguno sin embargo de ellos forma parte del equipo que compuso el libro.

El título y el subtítulo del mismo indican bastante claramente su propósito, que, por lo demás, el editor se encarga de exponer adecuadamente en una concisa Introducción (p. XV-XXXI). Existe, entre los biblistas, la conciencia de una

época nueva, lo suficientemente caracterizada como para permitir, a esta altura, una descripción de sus tendencias. Las diferencias y divergencias no faltan, desde luego, pero tampoco suprimen la nitidez de las nuevas orientaciones que son además acentuadas por su carácter de reacción respecto de ciertas posiciones críticas que pudieron muy bien ser tenidas como dogmas por la generación precedente. A pesar, entonces, de considerables diferencias, los estudios actuales del Viejo Testamento, en los diversos campos que cubre esta disciplina, siguen ciertos caminos nuevos distintos de los seguidos hasta ahora y comunes a muchos estudiosos, situación de la cual este volumen es, por cierto, fiel reflejo. Su lectura enseña, en efecto, que ciertas posiciones o actitudes pertenecen al común acervo de la crítica contemporánea: salta a la vista, por ejemplo, y H. H. Rowley lo subraya dos veces (en el Prefacio y en la Introducción, p. XV), que la actitud hacia el texto hebreo del Viejo Testamento (el Texto masorético) ha cambiado radicalmente de una generación a otra, en el sentido de que ahora se le concede valor crítico que antes se le negaba. Es verdad que la antigua tendencia a enmendar y corregir (o conjeturar) subsiste parcialmente junto a la nueva, testigos sean las arbitrariedades de H. Gunkel a propósito del texto de los Salmos (muy criticadas en este mismo volumen por A. R. Johnson, p. 181: a supreme manifestation of arbitrariness), y el aparato crítico de BH3 (la tercera edición de la *Biblia Hebraica* de Kittel-Eissfeldt-A1). Sea como fuere, es claro que la tendencia conservadora es, aquí como en otros temas, la que está llamada a prevalecer, y el estudio cuidadoso del nuevo lote de manuscritos del Mar Muerto (inmensamente acrecido desde la publicación de este libro) contribuirá no poco a su triunfo.

Otra actitud nueva, tanto más importante cuanto menos conocida quizás en medios católicos, es la que pone en tela de juicio la rigidez y exactitud del esquema wellhauseniano. Es sabido que este esquema responde a una concepción hegeliana de la evolución de la historia, aplicada al desarrollo religioso. El mismo Wellhausen nunca hizo un misterio de esta filiación filosófica de sus presupuestos críticos, la cual directamente debía a W. Watke (1806-1882), quien popularizó entre los teólogos alemanes las teorías evolucionistas de Hegel. La aplicación de estas teorías a la historia de la religión de Israel condujo a la creación de un esquema preconcebido y no fundado en los textos dentro del cual se pretendió después acomodarlos, con las divisiones y dislocaciones que el esquema exigía. Las teorías críticas de Wellhausen nacieron entonces de sus opiniones sobre filosofía de la historia. Lo que hoy se pone en duda, o se rechaza abiertamente, al menos en la clásica forma wellhauseniana, son precisamente estas opiniones filosófico-religiosas. Pocos insistirían hoy, por ejemplo, en que el monoteísmo moral comenzó en Israel con los profetas del siglo octavo. Si no todos están de acuerdo en que Moisés fuera monoteísta en el riguroso sentido de la palabra, por lo menos se admite que el monoteísmo posterior está precontenido virtualmente en la religión mosaica (G. W. Anderson, p. 291: a creative relationship). Igualmente, el principio de división de los escritos bíblicos conforme al grado de evolución religiosa que manifiestan dentro del esquema wellhauseniano, dista mucho de encontrar hoy una adhesión unánime (p. 283 ss.). Los factores que condicionan este cambio de actitud son muchos y variados, y no es

el caso de examinarlos aquí; baste decir que el mayor conocimiento de la vida e instituciones del Medio Oriente Antiguo, que debemos al impulso creciente de la Arqueología, no es el menor entre ellos (Cf. entre los trabajos más recientes el artículo *Pentateuch* de H. Cazelles en el último fascículo del *Bibel-Lexikon* de Haag, esp. col. 1303). ¿Significa esto que las conclusiones críticas de la escuela wellhauseniana corren la misma suerte que sus presupuestos teóricos y van camino de ser abandonadas por los estudiosos del Viejo Testamento? La respuesta a esta pregunta debe ser muy matizada, según el libro que examinamos. Es verdad que la época que el libro estudia ha visto nacer la primera gran tentativa orgánica para anular las bases críticas del wellhausenianismo, por ejemplo, la teoría documental del Pentateuco. Los ataques han venido de diversos sectores (Welch, Brinke, Robertson), pero el más intenso y el más coherente procede de una región entonces poco fecunda en estudios bíblicos de importancia, es decir, de Escandinavia.

No es el caso de exponer aquí largamente cuáles son los nuevos puntos de vista y las nuevas tendencias que se deben a la escuela escandinava. Los diferentes análisis del libro que nos ocupa dan cuenta de todo esto con admirable fidelidad y competencia, tanto por lo que se refiere al Pentateuco (C. R. North, p. 59 ss.), cuanto por lo que toca a los profetas (O. Eissfeldt, p. 121 ss) y a los Salmos (A. R. Johnson, p. 189 ss.). Conformémonos con decir que los patronos de esta escuela (Pedersen, Birkeland, Engnell) no temen romper con el wellhausenianismo, sea crítico, sea histórico-religioso. Y algo tienen a su vez que proponer en su lugar que parece tener más en cuenta las condiciones reales de composición de los escritos bíblicos, es a saber, la teoría de la transmisión oral o de la «historia de las tradiciones» (la obra de Iván Engnell lleva, en efecto, el siguiente título: *Antiguo Testamento, una Introducción histórico-tradicionista*, Estocolmo 1945). Fecunda, como es, esta teoría nueva, se presta también a graves críticas, que le han sido formuladas incluso dentro de la propia escuela escandinava (Widengren, y el mismo Mowinckel), y que el presente libro reproduce añadiendo a veces otras de su cosecha. Sea como fuere, el paso decisivo está dado, y es interesante notar que en su compendiosa introducción al Pentateuco, en la *Genèse de la Bible de Jerusalem* (Paris 1951), el P. R. de Vaux O. P., después de citar los principales exégetas escandinavos (p. 12), afirma que no utilizará en su análisis el término «documentos» y las correspondientes siglas JEPD, sino las expresiones «tradición yahvista, tradición clohista, tradición sacerdotal» (p. 14).

Para un exégeta católico mucha hay que aprender de este cambio de posiciones. En primer lugar, le enseña a ser prudente y a no uncin su independencia de criterio al carro de ningún vencedor, que es, en el fondo, lo que la Iglesia pretendía con los famosos decretos de la Comisión Bíblica sobre estos temas. Pero también aprende el exégeta católico, en la lectura reposada de este libro, que el inmenso trabajo crítico realizado en lo que va del siglo no está maculado irremediablemente de racionalismo, sino que es distinto y separable del *clima* racionalista que le vio nacer. Se puede o no retener como válida la división del Pentateuco en documentos; nadie, sin embargo, se atreverá a afirmar hoy que el retenerla implica la aceptación de los postulados hegelianos de Wellhausen. Por eso, la carta del secretario de la Comisión Bíblica al Card. Suhard afirmaba que hoy nadie niega la existencia de las «fuentes» en el Pentateuco. Además, el exégeta

católico descubrirá (o recordará, según los casos), que el racionalismo, como posición mental, es una etapa superada, y que un soplo de interés religioso anima el trabajo exegético protestante. El presente volumen da amplio testimonio de ello. Ya en el Prefacio (p. XXIV-XXX), Rowley enumera entre las actuales tendencias la que mira a la Biblia como una unidad y como un libro fundamentalmente religioso, «a través del cual se nos comunica una Revelación divina de importancia durable». Es el tema que desarrollan los dos ensayos finales, el de N. W. Porteous, sobre Teología del Antiguo Testamento, y el de T. H. Robinson sobre el Antiguo Testamento y el Mundo Moderno. En ambos se encuentran afirmaciones y puntos de vista, pero, sobre todo, un *espíritu*, que podría a algunos parecer desconcertante en autores no-católicos. Me limito a señalar, en el primer ensayo, la notable concepción que el autor demuestra poseer de una Teología del Antiguo Testamento que no sea una pura descripción de fenómenos religiosos, y cuya unidad dinámica residiría «en el propósito de Dios de crear, por su Palabra viva, un pueblo para sí» (p. 344). También su concepción de una revelación «mediada por acontecimientos históricos, cuando, a través de un encuentro divino-humano, una Palabra es dicha, a la cual se da una respuesta», es digna de muy especial mención (p. 343). Y en el segundo ensayo, la descripción tan «ortodoxa» que Robinson hace de la inspiración, en función del principio «que Dios obra siempre a través de agentes humanos, sin eclipsar su personalidad» (p. 350). Son ejemplos que, si no me equivoco, cambian un poco la pintura que ordinariamente nos hacemos de la exégesis protestante.

Finalmente, nos parece que el biblista católico puede todavía recordar a propósito de este libro, la urgente necesidad de disponer de recursos lingüísticos, arqueológicos, históricos, en gran escala, para hacer cualquier trabajo serio. Dejando de lado las lenguas orientales, de cuya utilidad creo que nadie duda, es preciso subrayar la conveniencia indispensable de poseer varias lenguas modernas, sobre todo si uno ha nacido en el área de la lengua española. Acabamos de mencionar la importancia adquirida, en los últimos años, por la exégesis nórdica (sueca, noruega, danesa). Muchos de sus trabajos fueron publicados, sobre todo al principio, en alemán (Mowinkel), o en inglés (Iván Engnell). Pero, en virtud de una tendencia fácilmente explicable, a medida que sus nombres son conocidos en el mundo, dichos autores comienzan a publicar en sus lenguas maternas; lo cual significa que, en pocos años, si no ya, las lenguas nórdicas habrán adquirido carta de ciudadanía en el mundo bíblico. Y lo mismo sucede con el holandés (y con su hermano menor, el flamenco), representado actualmente por varios nombres ilustres, tanto en el campo protestante (Th. C. Vriezen), cuanto en el católico (Alfrink, van der Ploeg, Coppens). Nuestra noble lengua castellana, en cambio, no alcanza todavía, ni con mucho, el rango distinguido de las lenguas del norte. Es en cierta manera penoso constatar que en *todo* el índice de autores del volumen que estudiamos no figura un solo nombre de autor español. Es verdad que los autores españoles son católicos, y que los diversos ensayistas (unos más que otros) no parecen haber tenido siempre la debida cuenta de algunas obras católicas importantes publicadas durante este período (como los libros de L. Dürr, los de Nötscher, Heinich, Robert, Coppens, y ciertos artículos del P. Lagrange), pero, en fin, la ausencia es demasiado completa para poder ser atribuida

solamente a la falta de información bibliográfica. Nos consta, por otra parte, que la Society for Old Testament Study tiene el más vivo interés en mantenerse al corriente del movimiento bíblico de lengua española, porque su digno secretario (H. H. Rowley) se ha dirigido alguna vez al autor de estas líneas, sin conocerle previamente, con esa precisa intención; y los últimos libros del P. F. Asencio S. J. (*Misericordia et Veritas*, 1949; *Yahweh y su Pueblo*, 1953), han sido debidamente examinados en la *Book List* que esa misma sociedad publica (cf. 1951, p. 73; 1954, p. 56).

Y, ya que mencionamos un defecto del volumen que estudiamos, llamemos la atención sobre otro en estrecha conexión con éste. Hubiera sido útil, nos parece, subrayar de algún modo, como lo hace Oscar Cullmann en su artículo sobre «Escritura y Tradición» (Cuadernos Teológicos, Buenos Aires, 1954, p. 44), el importante cambio que se advierte en la exégesis católica a partir de los últimos años del siglo pasado. Una más exacta apreciación de este hecho hubiera quizás evitado a Porteous una afirmación que creemos inexacta (p. 340, sobre las tendencias alegorizantes de los católicos romanos), y hubiera dado lugar, en su ensayo, a la mención de los autores católicos de Teología Bíblica. Hay también un pequeño número de errores de imprenta.

No es esto óbice para que la obra y, consiguientemente, los trabajos personales de sus colaboradores, sean vivamente recomendados a todos los que quieren seguir de cerca el movimiento bíblico contemporáneo, y aprender de sus mejores maestros.

Pbro. JORGE MEJÍA.

LOUIS SALLERON, *Los católicos y el capitalismo*. Ediciones «Fomento de Cultura». (13,5 x 18,5 cms.; 303 págs.), Valencia (España), 1953.

Capitalismo, jamás ha sido problema de capital; sino el problema del derecho de propiedad.

L. Salleron dice: «El acto de rebasar al capitalismo se halla unido técnicamente a la evolución dirigida del derecho de propiedad, pero depende, en el fondo, de una transformación del espíritu social» (p. 55).

Aunque hace del capitalismo el eje de su estudio, Salleron —al contrario de ciertos biógrafos— muestra la suficiente serenidad para reconocer que ni capitalismo ni anticapitalismos son responsables últimos de ciertas situaciones, sino la concepción materialista de la vida y el hombre, «de la cual el capitalismo, por muchos motivos, es uno de los aspectos, pero no la encarnación» (p. 302).

Este ensayo prevé una purificación preliminar del término «capitalismo». Se esfuerza por destacar los esfuerzos de León XIII por organizar este régimen según la justicia: «es, pues, evidente que no merece ser condenado por sí mismo» (p. 40). Creemos acertada esta preocupación de deslindar conceptos; el capitalismo no reside en el uso del capital, sino en su abuso.

*Plan de la Obra:* Un análisis de términos y posiciones: capitalismo y capitalismo-mercantilizado; una ubicación histórica de las variaciones en las formas económicas: marxismo y capitalismo. El capitalismo y la psicología obrera; son

temas que Louis Salleron interpreta con interés en un primer capítulo, denominado: *Catolicismo y capitalismo*.

El capitalismo fué la cuña que dividió propiedad y trabajo (dos términos fundamentales en la ecuación de la empresa moderna); y creó la gran masa de los asalariados: Salleron estudia en un segundo capítulo si la *propiedad* puede ser una salida al embotellamiento creado por capitalismo y proletariado.

El tercer capítulo encara un punto más técnico, más concreto: *valor de la productividad*; y dedica un cuarto capítulo al examen de una actitud: el «aseguracionismo».

Son apéndices necesarios en esta descripción del capitalismo, que no existirá sino donde se juegue con grandes circulantes. Ahora bien, la perennidad y flujo del circulante se asegura con un aumento de producción. Y esto es riesgo. Y el riesgo es lo que evita un falso «aseguracionismo», que parecería arriesgar sólo a las ganancias (forma típica del mercado inglés) y no —conjuntamente— a ganancias y pérdidas (comercio tipo americano).

Las tan sonadas experiencias de esa mujer excepcional que fué Simone Weil y sus declaraciones sobre el proletariado, a pesar de ser tan discutibles y discutidas, son sumamente interesantes como descripción del asalariado francés. Louis Salleron hace de este testimonio un quinto capítulo, para abordar en el sexto la libertad humana dentro de los sistemas económicos, y la propiedad como una forma de la libertad.

Y «*El capitalismo y la cuestión social*» concluye este libro tan interesante en sus diversos aspectos.

*Temas de la obra.* En la lanzadera de su trama, Salleron lleva anudadas varias ideas fundamentales, que entrecruza oportuna y perfectamente.

*El capitalismo nació en mala hora:* brotó en una circunstancia liberal (siglos XVIII y XIX) y el liberalismo impregnó de tal modo la economía, que decir economía liberal era, entonces, redundancia.

«Si los gobiernos hubiesen impuesto reglas al desarrollo del capital, no ya conservando el antiguo sistema corporativo, sino dictando una rigurosa legislación social, el desarrollo del capital hubiera sido más lento, pero se habrían evitado injusticias...»

*El capitalismo ha evolucionado:* Salleron explica gráficamente esta situación suponiendo...

«Imaginemos a un industrial que, muerto en 1851, resucitara milagrosamente en 1951. Imaginemos... que decide reanudar su actividad anterior... Sin duda alguna, llegará a la conclusión evidente de que el capitalismo ha cedido su puesto a un nuevo sistema» (p. 44). «Libertad reducida al mínimo, una propiedad desprovista de la mayor parte de sus derechos y un sindicalismo poderoso».

En 1951, y en 1954, y en 1955 habrá aún capitalismo, pero no será ya más aquel capitalismo siglo XVIII.

Quizá esta misma variabilidad de las formas del capitalismo lo inhiba a decidirse por una definición de este régimen económico. (La misma definición que inusina la «*Quadragesimo anno*» no es todo lo explícita que se quisiera...).

*La seducción del poder.* «Toda sociedad bien equilibrada —dice L. Salleron—, p. 107) descansa sobre dos bases: *el poder*, que es de esencia política, y la *pro-*

*iedad*, que es de esencia económica». El capitalismo liberal tendió al Poder, que otorga la propiedad; el estatismo reduce toda propiedad a su Poder.

El hombre penduló entre dos fuerzas que lo seducían por la necesidad de su indigencia. El capitalismo lo hizo acudir a la Fuerza que proviene del Estado, y el Estado se apoyó en la masa organizada. El hombre estuvo entonces protegido frente al Capitalismo sin leyes. Tuvo dos amos: el Capitalismo, el Estado. «Tener dos amos es poder oponer uno al otro. Eso es lo que han hecho los obreros a lo largo del siglo 19 y 20 (primera mitad). Gracias a esta ventaja, su situación ha mejorado notablemente (p. 135). Pero el hombre se encontró, de pronto, con el triunfo del Estado, y «ya no tiene frente a él más que un solo poder, o sea un solo amo. Entonces, su dependencia es total». —Comunismo marxista—.

*Función reguladora de la propiedad.* Para Salleron, la propiedad realiza una función sedante, moderadora, frente a ambos poderes. Aguda, psicológicamente hace notar la propiedad personal como condición de la libertad personal.

«En el terreno de la realidad, la libertad se halla mantenida por la propiedad... El régimen capitalista, encajado en la filosofía liberal, ha esclavizado a los obreros, impidiéndoles el acceso a la *propiedad*. Por eso, ellos se han inclinado del lado del *poder*. No han pensado ni piensan sino en liberarse *por el Estado*» (p. 106), cuando habrían de reflexionar en liberarse también *del Estado*...

*Nuestro juicio.* Quisiéramos ver precisado el concepto de *nacionalización*, que no siempre es reducible al de *estatización*.

Comprendemos que el autor, en el capítulo IV, procura se abandone cierto espíritu burgués, enemigo de todo riesgo en la empresa. Porque el Progreso se da en el riesgo, principalmente. Pero no compartimos la alergia del Sr. Salleron respecto al seguro social: «no puedo olvidar que, según el preámbulo de la Constitución, la nación garantiza a todos, en particular al niño, a la madre y a los trabajadores ancianos, la protección de la salud, la seguridad material, el descanso y los recreos. Esta es una promesa que me estremece de temor... No puedo apartar de mi mente *el panem et circenses* de la decadencia. Veo en él muchas más amenazas contra mi libertad que seguridades para mi dicha» (194/5).

Un seguro es aquello que funciona en el instante oportuno, cuando se precisa. La sociedad que no ofreciera a sus integrantes este mínimo de seguridad vital, no llenaría sus fines, entre los cuales se incluye en forma destacada el bienestar social. Lo que verdaderamente sería necesario desterrar —opinamos— es un cierto prejuicio que hace de estas funciones de gobierno una especie de beneficencia, cuando es, realmente, una forma de obligación.

Y para cerrar este capítulo de observaciones, nos permitimos finalizar con una que, quizá, en el país del autor fuera título de honra: es demasiado francés como para sacar conclusiones universales...

Sumamente interesantes las acotaciones, reflexiones, que nos proporciona Salleron sobre el estado de cosas francés; pero es muy difícil —ya se ve— cuando se está viviendo un problema y sus premisas forman parte de nosotros mismos, concluir con la necesaria perspectiva...

En la evolución de las formas humanas, entre las cuales sitúo las económicas, se hacen necesarios ciertos estadios, determinados homeopatismos, que es necesario cultivar, incrementar o considerar. Por ejemplo, L. Salleron deja muy de

lado, prácticamente —aunque conceptualmente se acuerde de él— al Estado. Y hoy, proceder a reajustar un problema político —en el amplio sentido de Platón— sin considerar la acción reguladora, decisiva y ejecutiva del Estado, es como cerrar los ojos para hacer desaparecer la dificultad...

Un vistazo a las formas de gobierno vigentes nos indicará que desde la U. R. S. S. hasta U. S. A. ha habido cambios fundamentales en las concepciones del Estado. Es tiempo de selección natural: sobreviven los Estados fuertes. Lo cual no significa, necesariamente, que el Estado no se haga fuerte por otro régimen que no sea el del terror.

Salleron debió —a nuestro parecer— estudiar más profundamente la acción estatal en el desmontaje del capitalismo liberal y en la estructuración de otro, más noble.

Las precisiones que creímos oportuno formular no desmerecen en nada un juicio altamente satisfactorio, que se acredita esta clara obra de L. Salleron.

Ha escrito, a la vez que un tratado sobre el capitalismo, otro —no podía ser menos— sobre la propiedad, ambos en un bien concebido plan integrista. Salleron es un pensador de jerarquía. Tiene conciencia de los elementos en juego, incluso de la *psicología social*, cuyas conclusiones intercala oportunamente. Si hemos advertido la ausencia de un estudio más profundo sobre la acción positiva y actual del Estado, no negamos por eso el fino valor de análisis de este libro, ni tampoco los principios de síntesis polarizada en puntos tan concretos: «No es una teoría económica la que puede librarnos de este mal (pobrezas y riquezas injustas), sino una doctrina del hombre y la sociedad. No se trata de transformar radicalmente los modos de producción y de distribución de las riquezas, sino, con razón fundamental, de restaurar la jerarquía de los fines humanos, entre los que, sin temor a dudas, la formación del capital no podría ocupar el primer puesto (p. 73)».

RUBÉN J. DE HOYOS, S. I.

LORENZO CARNELLI, *Tiempo y Derecho*. (17 x 23 cms.; 222 págs.). Librería Jurídica Valerio Abeledo, Editor. Buenos Aires, 1952.

Como era de esperar, el movimiento filosófico existencialista no podía dejar de tener sus repercusiones en el campo de lo social y de lo jurídico. No pocos de los estudios sobre filosofía del derecho realizados en estos últimos veinte años han sentido la influencia de los filósofos existencialistas. La obra que ahora estudiamos está, en su totalidad, inspirada en el movimiento existencialista y, particularmente, en Heidegger. El título mismo «Tiempo y Derecho», se ha inspirado en la obra de Heidegger «Sein und Zeit»; «nosotros, dice el autor, aprovechamos su analítica (la de «Sein und Zeit») llevándola a la subestructura del objeto jurídico; entendemos no menos procedente, conforme a esta particularización, el título que adoptamos, de «Tiempo y Derecho», (p. 10).

La obra se divide en tres partes. En la primera se establecen los supuestos filosóficos e históricos necesarios en general sobre el problema existencia y derecho. En la segunda parte se analiza la temporalidad, siguiendo de cerca la

analítica heideggeriana de la obra «Sein und Zeit». En la tercera parte se llega a la aplicación de los supuestos y análisis existenciales precedentes al caso específico del derecho, intentando fundamentar un existencialismo jurídico.

En la primera parte descarta, ante todo, aquellos sistemas jurídicos que han ignorado la existencia, que, para el autor son todos los antiguos, tanto de tipo racionalista como positivista. En realidad, todos vienen a ser racionalistas y objetivantes. Aun cuando siempre hubo relámpagos de intuición, sin embargo, «dentro de lo predominante y general, la vida humana fué lo que, precisamente, no es: un concepto» (p. 22). Sólo en nuestra época se han presentado las verdaderas aproximaciones, continúa el autor, pero ninguna de ellas, ni la intuición de Bergson, ni el pragmatismo anglosajón, ni el movimiento historicista de Alemania, ni Dilthey, ni el mismo Husserl llegaron a la meta. Todos olvidaron lo que es la existencia, perdidos en un naturalismo o racionalismo objetivante. Sólo con Heidegger, que recogió la siembra de Kierkegaard, se instaló la Filosofía en su verdadero camino, revelando la existencia» (p. 23).

En el derecho ha sucedido lo mismo, continúa el autor: «Ónticamente se hizo exclusión, no ya de la existencia, por supuesto ignorada, sino también de la vida, que no pasó de simple cosa, aunque privilegiada; un astro más en la innumerable constelación de los *objetos*. Así permaneció durante largos siglos, a extramuros del derecho y en el mejor de los casos, pero sin salir de su exterioridad, inspirando normas, promoviendo sistemas, desde la creación fundada en el egoísmo romano hasta la que ulteriormente se esteriliza en el altruismo de la democracia liberal» (p. 23). Las últimas escuelas jurídicas, como la llamada escuela histórica, o las aplicaciones del materialismo histórico al derecho o la sociología jurídica, representada por Gurvitch, etc., incluso la axiología jurídica, anduvieron descentradas, precisamente porque les faltó su verdadero fundamento óntico: la existencia. «Las más avanzadas (concepciones), entre las más importantes de la moderna ciencia jurídica, no llegan hasta donde pretenden haber llegado» (p. 34). Esto supuesto, el autor desea descubrir ese olvidado fundamento de la ciencia jurídica que es la existencia, o, más exactamente, la conducta-existencia. En el capítulo segundo expone las nociones existencialistas, y especialmente dilucida los términos conducta-existencia y existencia y su relación. Siguiendo a Heidegger, parte del concepto del hombre, como ser ahí y estar en el mundo, con su experiencia del yo existencial. Pero así como el ser existencial es la vida viviente, así el ser del derecho es la conducta humana. Pero esta conducta, para que sirva de objeto jurídico, supone una existencia cointegrante, una vida que, sustentando a dicha conducta en su ahora, sólo puede existir en presente, sólo puede existir en función de libertad (p. 35). La existencia, pues, no es conducta, sino lo que constituye y lo que funda la conducta, y ambas cointegran un mismo todo (p. 36). Pero el derecho es conducta (intersubjetiva) y, como conducta, existencia (p. 36). La posición ontológica de la conducta-existencia está dada con relación a los sistemas filosóficos llamados históricos, naturalistas, racionalistas u objetivantes, la conducta existencia, o la existencia en sí, no es ni puede estar en la naturaleza; el hombre, como ser en el mundo, carece de naturaleza. De aquí que la conducta es ónticamente el resultado formal de una existencia, pero enraizada en su propio fundamento no natural. En otras palabras, la conducta-existencia, la vida existencial, no

pertenece al ámbito de los objetos naturales ni a los de la cultura, sino que se trata de una experiencia originaria «inaccesible a la razón y sometida por Heidegger a la analítica esencial» (p. 38). Y por lo mismo, «en la existencia no hay objetivación posible, mientras que en el mundo todo concluye en un objectum que se contrapone a un sujeto cognoscente» (p. 39). La existencia no puede ser apreendida por ningún concepto.

Como se ve, el autor ha seguido la interpretación más extrema de Heidegger, al considerar como irreductibles existencia y concepto. Pero tal punto de partida para la fundamentación de una ontología tiene gravísimas dificultades cuando no se establecen las debidas atenuaciones en la oposición existencia-concepto, cosa que, por cierto, no hallamos en el autor. Efectivamente, cuando la irreductibilidad existencia-concepto y sujeto-objeto es total, la expresión «experiencia originaria» carece de sentido, pues para nosotros tiene sentido lo que conceptualizamos. Y si no hay un puente que una la existencia y el concepto, si no hay alguna adecuación, aunque sea parcial, entre ambos, no es posible la marcha de la mente en ningún sentido. De aquí que se haya puesto, precisamente por ese motivo, sobre esta interpretación heideggeriana la etiqueta de irracionalista, que, cuando afecta al punto de partida de una filosofía, esteriliza al sistema en su totalidad. Creemos que la oposición existencia-concepto no puede establecerse sin reservas, aun cuando reconocemos que hay un fundamento para esta oposición. Tal fundamento consiste en que el concepto no puede expresar totalmente la experiencia existencial, pero esto no significa que no pueda reflejar aspectos fundamentales y ónticos de la misma, sobre los cuales trabaje. También es necesario observar que la misma experiencia es conocimiento y, como tal, es concepto, no abstracto, sino concreto, y que se da en una luminosidad intelectual, que expresamos en su conjunto en el «yo existo», aun cuando no podamos agotar con las más sutiles explicaciones, toda la riqueza de esta experiencia, conocimiento de nuestro existir. Nosotros diríamos que no hay oposición entre experiencia existencial y conocimiento concreto de dicha experiencia; en cambio, el conocimiento abstracto y conceptualizado sólo imperfectamente (y en este sentido se puede hablar de oposición) refleja la experiencia originaria.

También adopta el autor la interpretación extrema de Heidegger sobre el estatuto óntico de la relación existencia, naturaleza y mundo. «Como acabamos de establecer, la naturaleza no existe realmente. El «dasein» constituye a la naturaleza en cosa mundana y se constituye a la vez con esta cosa; pero no se encuentra con la naturaleza pura. Hoy se entiende, como un axioma, que el hombre carece de naturaleza...» (p. 44). También estas expresiones ofrecen gravísimas dificultades: saben a idealismo si el hombre es el que constituye a la naturaleza en cosa mundana y hay una grave confusión entre naturaleza, aplicada a los seres que carecen de inteligencia, y aplicada al hombre mismo. Del hombre se dice que tiene su manera propia de ser, es decir, que existe, y en ese sentido, y sólo en ese sentido, hablaban los antiguos de la naturaleza del hombre. Y era correcto decir que el hombre tiene su naturaleza y que forma parte de la naturaleza como conjunto de todos los entes. El término naturaleza, pues, es multivalente y de una confusión de sus diversos sentidos proviene una falta de

comprensión de los filósofos entre sí. Vamos a ver de inmediato una de sus aplicaciones en el derecho.

La segunda parte está destinada al presupuesto especial de la temporalidad. El autor realiza un detenido análisis del tiempo existencial, del tiempo mundano, de la trascendencia en función de la temporalidad del conocer y de la historia. No seguimos las etapas de este aspecto de la investigación, que, en realidad, se van ciñendo con observaciones personales al análisis heideggeriano de la temporalidad. Pasamos al estudio de la aplicación al derecho, donde aparecerán los presupuestos anteriores nuevamente.

El capítulo primero de la tercera parte vuelve a expresar que las modernas corrientes jurídicas, aun cuando se han aproximado al existencialismo, no han llegado a ser propiamente existencialistas. Propone por ello una fundamentación auténticamente existencialista del derecho, asumiendo la teoría egológica del profesor Cossio, la cual merece el título de existencialista, con mejor derecho que otra alguna: «este mejor derecho se apoya en una verdad, para nosotros indiscutible: y es que la conducta humana, que representa al objeto jurídico, envuelve, a la vez, una existencia que está sustentándola esencialmente; existencia que estudiamos como ser originario de tal conducta, aduciendo que, si la sustenta, no puede resultar indiferente ni ajena a la debida unidad histórica, ni a su formación estimativa, ni al correspondiente enfoque gnoseológico. Aparece en dichos términos una estructura que, desde el fundamento primario e inobjetivo hasta la conceptualización final mediante la norma, se extiende sin desviaciones, sin inconsecuencias. No hay aquí tiempo que se destemporalice; el tiempo sigue su curso hasta que concluya. Tampoco el objeto del derecho es un fósil, una estatua, una fotografía: es una conducta viviente» (p. 99).

Este breve bosquejo lo desarrolla el autor en el sentido de que la conducta viviente encarna una existencia entre las cosas y con las cosas, pero que no es cosa ni abstracción. Observa que la conducta se halla de esta manera fundada en la existencia y que constituye con ella una unidad óntico-ontológica. Como la existencia no es naturaleza ni sociedad, resulta que la conducta de derecho, como toda conducta humana, carece de substrato natural. Su substrato es la existencia. Pero el derecho está en el mundo. «Sin el mundo no habría derecho, en cuanto el mundo es el reino de las objetividades» (p. 100). Sin embargo, de ser la conducta integrada en una existencia subjetiva, no excluye la intersubjetividad. La conducta puede ser intersubjetiva, en razón de que la existencia es en sí coexistente. De modo que la intersubjetividad se derivaría de la coexistencia existencial. Lo cual no se opone a que la existencia sea verdaderamente subjetiva, más aún, que sea un verdadero «in-sistere» (p. 101). El derecho surge, precisamente, en la conducta de intersubjetividad; entonces entra en función el deber existencial (p. 102). Hasta entonces la existencia era igual siempre a sí misma, indiferenciable, neutra, por tanto, al valor. Una libertad originaria que desempeña sólo esa misión: fundamentar. Pero en cuanto la existencia humana se trasciende, cumpliendo aquel deber-ser existencial que surge de la intersubjetividad, aparece la conducta jurídica, y con ella los valores que le son inherentes. Así se cumple el ciclo óntico del derecho, según el autor en forma homogénea: «desde la existencia originaria, equivalente a la temporalidad, hasta la conducta intersubjetiva del derecho; desde la libertad como nudo fun-

damento en su presente inasible, hasta ese objeto jurídico en que la susodicha temporalidad concluye, dándole plenitud histórica» (p. 103).

Dilucida este proceso en sendos capítulos dedicados al espacio del derecho, al tiempo jurídico, a la realidad histórica que es el derecho, y al historiador y al historiógrafo que hay en el juez. En realidad, no se aportan en estos capítulos nuevos fundamentos, sino más bien aplicaciones de la concepción anteriormente esbozada.

No podemos menos de reconocer que el autor ha realizado un trabajo a fondo sobre los elementos de la filosofía existencial y, especialmente, de la obra de Heidegger «Sein und Zeit». La obra es tanto más meritoria cuanto que se ha llevado a cabo con abundante información bibliográfica, pero con escasez de estudios realizados hasta el presente sobre la materia. Nos parece interesante subrayar ciertos aspectos del existencialismo que pueden contribuir a una ontología fundamental del derecho, apoyada en la ontología fundamental que parte de la experiencia originaria de la existencia humana. Estamos, por nuestra parte, persuadidos de que hay aquí una rica e interesante mina que no ha sido hasta ahora suficientemente explotada. Coincidimos con el autor en que el derecho, la conducta jurídica, se halla fundamentada en la existencia misma y expresada en la intersubjetividad, que ha puesto de relieve los mejores pensadores dentro del existencialismo. En cambio, debemos señalar, en gracia a la sinceridad científica, y sin que ello sea menor aprecio de la investigación laboriosa realizada por el autor, algunas observaciones que, a través del estudio de su obra, se nos han ofrecido. Ya hemos anteriormente indicado que nos parece deficiente el punto de partida gnoseológico, al establecer la relación conocimiento-existencia, y naturaleza y mundo. Ahora debemos referirnos especialmente a la aplicación del análisis de la temporalidad al derecho, aspecto central de la obra. Temporalidad y derecho, temporalidad y conducta humana van inseparablemente unidos, como lo están temporalidad y existencia humana. En este sentido, Heidegger ha señalado con acierto la esencial temporalidad y temporalización de la conducta humana y del derecho. Pero, aparte de que nosotros no tenemos confianza en los análisis de Heidegger mismo sobre la temporalidad, que con razón han sido señalados como la parte menos sólida, más subjetiva y menos estructurada de su analítica existencial, existe, a nuestro parecer, un grave desenfoco de la realidad de la existencia y del derecho al asimilarlas simplemente, o al hacer simplemente del tiempo y de la temporalidad su esencia. Porque, si es cierto que la temporalidad acompaña necesariamente a la existencia humana y la manifiesta, no es menos cierto que la existencia humana posee también caracteres y raíces de intemporalidad, que la acompañan, no sólo tan necesariamente como la temporalidad, sino más originariamente que aquélla. En otra oportunidad señalamos cómo la analítica de la existencia en «Sein und Zeit» cargaba el acento sobre los aspectos de angustia, contingencia y temporalidad de la existencia, y olvidaba, en cambio, los aspectos positivos, no menos esenciales y profundos, de seguridad, absolutez e intemporalidad. En una palabra, no aparecía en «Sein und Zeit» lo absoluto que se muestra también en la existencia humana, junto con lo contingente y como fundamento del mismo. Esta observación es aplicable al caso del derecho y de la temporalidad. El derecho no es temporalidad pura; la conducta humana se realiza en el tiempo,

y es tiempo e historia, pero no puramente, sino que posee también elementos de intemporalidad, de absolutez, de permanencia, que son, precisamente, el fundamento de la temporalidad misma en que necesariamente se desarrolla. Cuando le falta ese fundamento de algo absoluto, la temporalidad del derecho no se explica, no tiene dónde echar anclas para resguardarse de los vientos del relativismo y del irracionalismo, que le llevarán de acá para allá sin rumbo fijo.

Un caso a que el autor aplica su teoría lo está mostrando. Acentúa, como es natural, en su tesis la historicidad del derecho, que funda en general en la historicidad de la razón cognoscente (p. 142, y en todo el Capítulo IV de la tercera parte). La consecuencia a que llega es la siguiente: «entendido el problema como lo entiende Heidegger, el derecho es histórico esencialmente... lo es, y agregamos: no puede menos que serlo. Como se dice del hombre, decimos: el derecho tiene historia y no tiene naturaleza. Es fundamentalmente existencia, y no puede ser, por tanto, derecho natural». En suma: es derecho-historia (pp. 143-144). La negación de que el derecho no tiene naturaleza y que, por tanto, no existe el derecho natural, implica una serie de confusiones que sólo pueden surgir de una concepción unilateral del derecho como historia. El término «derecho natural» tiene muchos sentidos, es polivalente, y, negado en bloque, es tan peligroso como negar que el hombre tiene naturaleza: naturaleza significa el conjunto de los seres que no tienen razón o conciencia; naturaleza significa y significó entre los griegos y en toda la filosofía occidental, el universo entero, con los seres irracionales y los racionales; naturaleza significó para la filosofía griega y gran parte de la filosofía occidental posterior, la manera propia y característica de ser de cada cosa. En este sentido, que es el que tienen a la vista los defensores clásicos del derecho natural, la afirmación del autor de que el derecho no puede ser derecho natural, hay que reconocerla destituida de todo fundamento. Evidentemente, si el derecho no tiene una propia manera de ser, el derecho es nada, no se diferencia de otros entes que tengan también su propia manera de ser. Si el derecho, en cambio, tiene su propia manera de ser, tiene su naturaleza. Más todavía: si el derecho tiene una propia manera de ser permanente, con ciertos rasgos característicos, permanentes y eternos, a través de sus manifestaciones históricas y contingentes, el derecho tiene su naturaleza permanente, la cual es el fundamento de sus manifestaciones mudables. Si el autor, al negar el derecho natural, sólo pretende afirmar que el derecho no es una cosa, al estilo de los entes irracionales, estamos de acuerdo, pero no siendo éste el sentido en que entienden el término «natural» los defensores del derecho natural, utiliza en tal caso el término equívocamente, creando una confusión con el uso que le han dado los defensores del derecho natural. Si, en cambio, pretende negar simplemente el derecho natural en su sentido clásico, y afirmar que en el derecho y conducta humana no hay un fundamento permanente, en tal caso se halla ciertamente el autor sin antítesis frente a la tesis clásica del derecho natural, pero cae en un relativismo y se halla imposibilitado de defender ninguna norma jurídica que tenga valor obligatorio, y el deber ser cae en el vacío.

Es, por lo demás, interesante observar que los últimos escritos de Heidegger se apartan considerablemente de la interpretación puramente contingente e his-

tórica de la existencia humana, tal como aparece en «Sein und Zeit». Heidegger mismo niega esa interpretación, y dice que no fué tal su mente. El ser para Heidegger se encamina cada vez más hacia el absoluto, y la existencia y la libertad humanas no están libradas así, sin ningún ancla y sin ningún punto de referencia, sino que deben dar las respuestas a lo que es su último fundamento, el ser en cuanto ser. La ontología de Heidegger ha dejado ya de esta manera el punto de vista puramente contingente e historicista, para señalar la dirección del Absoluto en la que se hallaría encausada la existencia humana. Esta interpretación ha sido defendida posteriormente por no pocos intérpretes y discípulos de Heidegger, entre los cuales nombraremos a Max Müller, discípulo que, durante muchos años, ha estado en contacto personal con Heidegger.

En tal caso la tesis, «derecho y temporalidad», debería también tener un horizonte diferente, con la temporalidad fundamentada en lo absoluto. En realidad, creemos que es la única forma de salvar el derecho.

Reiteramos nuestro alto aprecio del esfuerzo realizado con un trabajo metódico de investigación sobre un tema nuevo: las observaciones que hemos debido hacer son una muestra del interés con que miramos la obra y están redactadas con el mejor deseo de contribuir al esclarecimiento de un tema tan interesante.

ISMAEL QUÍLES, S. I.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. (23 x 16,5; 241 págs.). Revista de Occidente. Madrid, 1952.

En el presente libro, «junto a partes inéditas, se refunden, generalmente ampliándolos, diversos artículos o fragmentos de artículos ya publicados».

La obra es densa en contenido. Aborda muchos problemas y enjuicia acontecimientos y personalidades generalmente de inmensa trascendencia.

Resulta, pues, muy difícil, por no decir imposible, dar una idea adecuada de su contenido en los estrechos límites de una reseña bibliográfica.

El Autor nos dice que su libro no es una «obra de teología, ni una obra de investigación histórica». Se trata de historia que «sólo es estudiada en cuanto contribuye a esclarecer el presente religioso».

En la Introducción trata extensamente del talante religioso.

«Debemos distinguir cuidadosamente, dice, de un lado el talante, estado de ánimo o sentimiento de la vida; del otro, la actitud, el estilo o el sentido de la vida.

El... talante es una disposición espontánea, pre-racional —próxima a la pura *sensibilidad* de la terminología escolástica—, un *encontrarse*, sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo. El hombre adánico o en situación de crisis, sin techo ni hogar espiritual, es el más propicio a entregarse a sus puros estados de ánimo. Por el contrario, el apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida, convierten el «talante» en «actitud», dan «sentido» a la vida, le prestan «estilo».

El Autor trata de responder en su libro a esta pregunta: ¿en qué se diferencian los protestantes de los católicos, por lo que se refiere a su talante religioso, a su sentimiento de Dios?

En su primer capítulo quiere mostrar que la teología de Martín Lutero que se refiere a la salvación del hombre ha nacido de un talante religioso determinado que está «en función de una situación histórica de crisis, de la ruptura y fallo de la tradición religiosa».

Se ocupa luego de Kierkegaard, de quien afirma que «ha sido el más grande teólogo luterano y el hombre de temple más luterano que ha existido nunca».

Ve también la presencia de Lutero en Rodolfo Otto, en la teología dialéctica, en la filosofía de la existencia y en Hans Reiner. Dice que «la actualidad del luteranismo —religioso o laicizado— se debe... a la quiebra vivida de la tradición y a los sentimientos correspondientes de inseguridad, crisis, zozobra y desesperanza, tras los cuales se busca a ciegas por algunos una nueva seguridad, una nueva esperanza, una nueva fe. Pero otros —por lo menos eso dicen— han renunciado a todo consuelo; son los llamados «existencialistas...»

Después de haber mostrado «que la Reforma germánica fué hecha por un hombre —Martín Lutero— no solamente de temple, sino también de propensión profundamente antirrenacentista», va a ocuparse de la Reforma latina, que, «muy al contrario, ha sido creación de otro hombre, Juan Calvino, formado en el humanismo, hasta el punto de que su esfuerzo va a tender, dentro del protestantismo, hacia un fin semejante al de la Contrarreforma católica: la conciliación del Renacimiento humanista y la fe cristiana».

Calvino, «se distingue, frente al extremoso talante del reformador alemán, por unas disposiciones de espíritu completamente diferentes: la lógica férrea y simple con tendencia a un racionalismo utilitarista, el sentido jurídico y moral, la gravedad y celo religiosos, la necesidad de satisfacer el sentimiento de seguridad de salvación y la predicación, como mandatos divinos, del activismo y la laboriosidad terrenos».

Terminado el estudio de «las dos formas enterizamente protestantes de vida, es decir, la luterana y la calvinista»; trata «de ver el influjo de una y otra sobre la católica durante la época... moderna». El influjo, no sobre el dogma, sino sobre el talante «ha sido de dos especies distintas: *in modo opposito*, a través de la contradicción y la lucha, en la *Contrarreforma*, e *in modo obliquo*, por penetración y contagio, en el *jansenismo*. Junto a estos dos modos de contacto, Pascal nos muestra algo diferente: una cierta afinidad existencial con el modo luterano de sentir religiosamente la vida, de «encontrarse» ante Dios».

Antes de entrar en materia, dedica un estudio, «en cierto modo independiente», a «esa pretensión de 'vía media' entre lo católico y lo protestante que es el anglicanismo».

Las notas que caracterizan el anglicanismo son «flexibilidad, fluencia, labilidad; historicidad en el pleno sentido de la palabra, es decir, no sólo inserción en la historia, sino subordinación a ella y, además, a la política».

Al hablar de la Contrarreforma, dice que los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola fueron «como germen del espíritu de la Compañía de Jesús, a la vez suscitación y documentación de un magno acontecimiento: el adveni-

miento del hombre moderno y de la conciencia de sí mismo, el espíritu de la libertad y responsabilidad personal».

Después de haber «estudiado los modos fundamentales, según los cuales la actitud protestante influye la forma católica de existencia durante la época de la Contrarreforma», pasa a tratar de esa misma influencia en la hora actual.

Comienza su estudio «con la consideración de esa especie de cuña protestante en el mundo católico, que fué el talante de don Miguel de Unamuno».

El Autor en su última parte y, en definitiva, en todo el libro, «pues las anteriores estaban preordenadas a ella», quiere «mostrar cómo, hoy, una sensibilidad de origen protestante, sensibilidad impuesta por la crisis histórica de la situación, tiñe el catolicismo y propende a conjugarse con él». Insistió de nuevo que no atiende «más que a un solo lado del problema total de las relaciones actuales entre el catolicismo y el protestantismo».

Poco antes de terminar el libro dice: «Hoy, cuando el combate entre las distintas confesiones cristianas es ya un hecho pretérito, un hecho histórico, y el verdadero terreno en que se plantea la lucha religiosa es el de cristianismo o des-cristianización, se presenta la gran coyuntura para el rescate de fuentes de experiencia religiosa, cegadas durante mucho tiempo por pacatería; para la recatolización de toda la realidad religiosa cristiana».

La lectura pausada del libro produce el convencimiento de que el Autor ha leído mucho y meditado aún más sobre estos temas.

Ciertamente, no todos estarán de acuerdo con él en muchos puntos. Algunas de sus construcciones podrán parecer artificiales, que no corresponden a la objetividad de las cosas, consideradas en todos sus aspectos. Creemos, con todo, que el juicio que apareció en una revista porteña sobre su artículo «Origen luterano del existencialismo», un elemento del presente libro, adolece de falta de mesura en el fondo y en la forma.

La obra que nos ocupa representa, según nuestra opinión, un esfuerzo y un aporte valiosos, dignos de loa.

P. J. SILY S. I.

JUAN ROSANAS, S. I., *Cristo-Dios*. Colección «Vida Espiritual», vol. XI. (13 x 18; 180 págs.). Editorial Poblet, Buenos Aires, 1954.

El Profesor de Dogma en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires trata en el presente libro de la divinidad de Cristo, que «es una de las verdades de nuestra fe más fundamentales. Porque todos los dogmas de la fe se recapitulan en Cristo, Dios y Redentor».

Supuesta la autenticidad de los libros sagrados, el Autor quiere demostrar que Jesús es verdadera y propiamente Hijo de Dios.

«Nuestros argumentos», dice el P. Rosanas, tendrán un doble valor apolo-gético y dogmático: el primero, para convencer al incrédulo o racionalista que afirma que la divinidad de Jesús no es un dogma revelado, sino inventado por la Iglesia; el segundo para confirmar al creyente en su fe».

Recorre primeramente, por orden cronológico, los principales errores sobre la divinidad de Cristo.

Nos presenta en seguida, sin comentarios, los documentos del magisterio de la Iglesia que afirman que Jesús es Dios.

Prueba a continuación largamente su tesis por el testimonio de San Pablo, resolviendo también las objeciones de los adversarios. Pasa luego a los escritos de San Juan, que, según confesión de todos, afirman la divinidad de Cristo. Los racionalistas y otros, sin embargo, les niegan valor histórico, mientras que los arrianos, socinianos... pretenden que se trata de un Dios inferior, subordinado al Padre. Demuestra el Autor detenidamente su intento. Estudia también de una manera especial el origen y la significación de la palabra «Logos».

Al demostrar ampliamente su tema en los sinópticos, afirma que la «enseñanza de la divinidad de Cristo está contenida no directamente en la palabra de los Evangelistas sino más bien en las palabras y obras del mismo Cristo, en cuanto se menciona el testimonio que Jesús da de sí mismo, a saber, haciendo y enseñando aquellas de las cuales lógica y necesariamente se deduce que Cristo se manifestó al mundo como Hijo natural de Dios o Dios verdadero».

Más adelante prueba que los apóstoles tuvieron y predicaron a Cristo por Hijo natural de Dios.

Resuelve las dificultades que aducen los adversarios de los sinópticos, ocupándose muy detenidamente de la ignorancia del día del juicio y de la proximidad del mismo.

Al tratar después de los Apóstoles, dice que «San Pablo y los otros escritores sagrados afirmaron la posibilidad y fomentaron el deseo de ver ellos mismos la segunda venida del Señor en las nubes del cielo con gloria y majestad, pero no juzgaron firmemente ni tuvieron una persuasión cierta del tiempo de la parusía».

Demuestra luego la divinidad de Cristo por los dichos y escritos de San Pedro, por la epístola de Judas y por la cita de un texto de Santiago.

Estudia a continuación los vaticinios del Antiguo Testamento que anuncian que el Mesías será verdadero Dios. Si éstos, dice, «solamente se consideran en sí mismos, su testimonio no es del todo claro; pero si se miran precisamente como cumplidos en el mismo Cristo, se iluminan con nuevos fulgores». En síntesis, «el Antiguo Testamento insinúa la divinidad de Cristo».

Finalmente demuestra que «la Iglesia antenecena tan claramente profesó la divinidad de Cristo que de ninguna manera se puede dudar de su fe». Su argumento se basa en lo que la Iglesia enseñaba, oraba y padecía.

Reconoce que en los padres antenecenos se encuentran frases oscuras que se deben a que la exposición especulativa del misterio no podía ser desde el principio perfecta, aunque su fe en la divinidad de Cristo es irreprochable.

Los autores que el P. Rosanas utiliza son, en general, de reconocido valor, como los Padres Prat, Galtier, Dieckmann, Lagrange, Bover.

La doctrina es del todo segura y de tendencia conservadora.

El estilo es más bien didáctico y con sabor escolástico, sin pretensiones literarias. Adolece a veces de cierta oscuridad y difusión.

Se han deslizado muy pocas erratas. En la página 11, hablando de la doctrina de Arrio, dice que, según él, «el Padre es Dios, unigénito...»; en vez de: «in-

génito». En la página 12 hace a Fausto Socino, nieto de Lelio Socino. Este no fué abuelo, sino tío del primero.

La obra que nos ofrece la incansable pluma del autor es útil para sacerdotes, profesores de religión y seglares que posean una no vulgar cultura religiosa.

P. J. SLY S. I.

NIKO KAZANTZAKIS, *Cristo de nuevo crucificado*. Trad. de José L. de Izquierdo y Hernández. (19 x 13,3 cm., 447 págs.). Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1954.

Libro maravilloso en su expresión y en su auténtica poesía, en su realismo, a veces crudo, como la vida de sus montañeses, y en su hondo sentido humano y espiritual, el que nos entrega, a través de una traslúcida traducción, Niko Kazantzakis.

Un marco geográfico reducido —apenas una aldea griega—, casi artificial con sus arcontes, su agá, su pope. Sin embargo, su geografía física y moral tiende sus coordenadas por todo el universo. Basta una aldea, basta un hombre, ahondados en lo humano, para enfrentarnos con la inmensa aldea del mundo, para ver surgir de esa alma única a toda la humanidad. No es una novela religiosa; lo religioso es un simple artificio, ha dicho la crítica. Creo que hay un desenfoco en tal afirmación. Indudablemente, el problema céntrico es el social: una colectividad griega del Asia Menor, destrozada por el ejército turco, llega peregrina, exhausta, hambrienta a las puertas de Licovrisí. Hermanos cristianos que piden pan al hermano en la fe y son rechazados con egoísmo, hasta verse obligados a columpiar sus moradas sobre los abismos y tener que acudir a la violencia, para obtener el trozo de terreno que en justicia les corresponde.

Antagonismo de miseria y opulencia, pero, sobre todo, antagonismo más hondo de dos concepciones: caridad y auténtico espíritu evangélico, frente a egoísmo y evangelio mutilado. Por eso, en el fondo, se agita el problema religioso, que es el de toda la humanidad actual. Más aún, Kazantzakis nos da a entender que en el Evangelio está la única auténtica respuesta al tremendo problema social. Cada paso de la novela nos lleva a esta conclusión: por una parte, todo el que quiere vivir según Cristo será perseguido, pero a la vez, sólo ese perseguido es el capacitado para hacer reinar en la sociedad que lo expulsa la justicia y el amor. La sociedad lo sabe y por eso lo arroja de sí. Manolios, el sencillo pastor a quien tocó en suerte, según la costumbre de la aldea, representar a Cristo durante el año y que gradualmente, en su deseo de responder al divino modelo, se va elevando a las alturas de la mística, y el pope Fotis, nuevo Elías del monte Sarakina, encarnan las enseñanzas de Jesús, en oposición al craso sibaritismo del viejo Patriarqueas, a la avaricia del tío Ladas, y al triste egoísmo del Pope Gregoris. Dos concepciones, dos ciudades frente a frente: la de Dios y la del hombre.

No todo en la ciudad de Dios será pureza. Un Yannakos que aprovecha el combate para incendiar la casa de su explotador, subterfugiándose en que si Cristo viniera hoy a la tierra lo haría no con la Cruz sino con una lata de pe-

tróleo, nos dice hasta qué punto el egoísmo se encarna aun en los hijos de Dios; y por otra parte, ¿hasta qué punto es responsable de ese egoísmo el hombre que vive injustamente en la miseria? Pero sería erróneo pretender ver aquí una velada apología del Comunismo. Hasta en la empresa más pura estaría la pequeñez de miras, y eso es lo único que ha concretado admirablemente Kazantzakis. No ha llegado hasta nosotros su libro puesto en el Índice de Libros Prohibidos. Tal vez él nos permitiría aclarar algunos aspectos un poco imprecisos de su obra. Lo cierto es que el ambiente general del libro presente no permite deducir una tendencia comunizante en su autor. Si lleva a su pueblo a la lucha, es a fin de obtener lo que le corresponde por justicia, y luego de agotar toda otra posibilidad pacífica. Más aún, la misma lucha sangrienta no soluciona el problema, y el pueblo fugitivo deberá continuar su doloroso calvario por la tierra: «En el nombre de Cristo, clamó, reemprenderemos la marcha; ánimo, hijos míos! Y de nuevo reanudaron su éxodo interminable hacia Oriente». ¿Pesimismo? Tal vez mejor, realismo. La sociedad actual se derrumba y no quiere aceptar al único salvador. La solución está presente, pero no se la quiere ver. Queda siempre la posibilidad de aceptarla. Kazantzakis reproduce este momento concreto: el momento en que Cristo y sus auténticos seguidores se detienen a las puertas de este mundo y le piden entrar. El mundo los rechaza, y ellos continúan su camino. Y el camino de Cristo —de todos aquellos que viven en Cristo— es el del Calvario... «El Pope Fotis oyó la campana que alegremente repicaba, anunciando que Cristo bajaba a la tierra para salvar al mundo... meneó la cabeza, y lanzó un suspiro: En vano, Cristo amado, en vano —murmuró—; han pasado dos mil años y los hombres te siguen crucificando. ¿Cuándo nacerás, Cristo bendito, sin que seas crucificado, para vivir entre nosotros por toda la eternidad?»

PEDRO MIGUEL FUENTES, S. I.

E. SCHRÖDINGER, *Science et Humanisme. La physique de notre temps*. Traducción del inglés, por J. Ladrière. Colección «Textes et Études Philosophiques». (10,5 x 17,7 cms.; 123 págs.). Desclée De Brouwer. Bruges, 1954.

El título indica la intención personal del autor: una valoración humana de la ciencia, que la coloque por encima de la concepción vulgar de la misma que ve en ella un saber útil, base de una técnica que mejora las condiciones de vida. Queriendo fundamentar su concepción humanista de la ciencia, el autor equipara sin más todos los saberes: el histórico, el filosófico, el científico... Equiparación que le permite, es verdad, mejorar el «status» de la ciencia, como dijimos ser su intención reflejada en el título; pero que trae consigo una desvalorización relativa de la filosofía, por ejemplo.

A lo largo del libro se siente, como música de fondo, este tema: los diversos saberes tienen todos el mismo valor; más aún, ninguno tiene valor por sí mismo, sino como conjunto. Concepción unívoca, visión horizontal, interesante por el panorama que le abre a la ciencia; pero que no deja lugar a una elevación filosófica, metafísica, que vaya más allá de la experiencia científica.

Esta concepción unívoca del saber humano es la que nos da la trama de la segunda parte del libro, indicada por el subtítulo: «La physique de notre temps». Parte segunda, mucho más extensa que la primera, en la que el autor deja el tono ponderativo, para tomar el descriptivo. Ya no nos habla la persona del científico, entusiasmado con su oficio, sino el mismo científico, historiador objetivo de los trabajos de sus colegas.

Esta parte descriptiva, como tal, tiene valor. Pero especulativamente es la reiteración de las viejas dificultades que Parménides, Heráclito y Zenón suscitaron contra las nociones de la filosofía perenne: sustancia, continuidad, causalidad y otras íntimamente unidas con éstas.

La concepción del autor debe ser superada por el lector. Leyendo, hay que saber resistir, distinguiendo entre el dato científico y la interpretación del científico. Un filósofo no puede negar el dato, científicamente comprobado; pero puede superar la interpretación personal del científico, no consintiendo que éste, so capa de ciencia, entre a hacer filosofía con el mismo método con que hace ciencia. Por eso decíamos al principio que el autor se halla poseído de una concepción unívoca del saber humano, según la cual todo el saber humano, también el filosófico, se halla al mismo nivel metódico que la ciencia.

MIGUEL FIORITO, S. I.

LES ÉTUDES BERGSONIENNES. Publiées par les soins de l'Association des Amis d'Henri Bergson. Vols. I, II y III (20 x 15; 220, 274 y 222 págs.). Editions Albin Michel. París, 1948, 1949 y 1952.

Poco después de terminada la última contienda mundial se constituye en Francia una Asociación de Amigos de Bergson, cuyas conferencias y discusiones, organizadas en los últimos años por dicha Asociación, son reunidas en volúmenes anuales, a los que se añaden interesantes crónicas de las diversas manifestaciones del movimiento bergsoniano, textos de valor, y recensiones bibliográficas de libros y artículos de revistas sobre el tema. Los tres primeros volúmenes aparecidos son los comentados en la presente nota.

En el segundo de estos volúmenes se presenta por primera vez en francés la traducción de la tesis latina de Bergson sobre «L'idée de lieu chez Aristote», escrita durante los años 1883 a 1888, al mismo tiempo que redactaba su tesis principal en francés, «Les données immédiates de la conscience». El estudio preliminar, realizado por R. Mossé-Bastide, a cuyo cargo está también la traducción, pretende encontrar los principales temas que parecen haber inspirado esta tesis, la cual refleja, mejor que ninguna otra, las preocupaciones de juventud del filósofo. Estos temas son tres: una discusión del realismo espacial a la luz de los sofismas de Zenón; una adhesión parcial al idealismo trascendental de Kant, y una meditación sobre el dinamismo aristotélico. Es indiscutible el valor de este documento, para el conocimiento de la evolución del pensamiento bergsoniano, sobre todo si se tiene en cuenta que Bergson es el primero de los moder-

nos en abordar el estudio de Aristóteles; los estudios de Hamelin, Duhem Mansion, y otros, son posteriores. Con todo, el mismo Bergson no deja de indicar que ha encontrado «pocas cosas, aunque preciosas», en Ravaisson, Wolter y Zeller.

La inmediata adhesión que las «Données immédiates de la conscience» obtuvieron del gran público, puede tomarse como un símbolo de la influencia que Bergson tendría en los intelectuales de los primeros treinta años de este siglo: Peguy, Debussy, Alain-Fournier, Duhamel, Giraudoux, etc.; influencias que llevan a Sorel a afirmar «que la Evolución Creadora tendría tanta importancia en la historia de la filosofía como la Crítica de la Razón Pura». En dos estudios de aliento, F. Delattre en «Bergson et Proust» y P. Andreu en «Bergson et Sorel» (vols. I y III), estudian dos casos típicos de la gravitación del filósofo en la literatura y la sociología. Después de Ruskin, es Bergson quien confiere a Proust esa sensibilidad que lo caracteriza, de captar el sentido de la vida en su movilidad misma, a través de la intuición de la duración, tema clave de las principales novelas de Proust, «el Bergson de la psicología novelesca», como se lo ha llamado. Pero, a pesar de las afinidades que unen a ambos escritores, en lo que toca al análisis introspectivo y la intuición psicológica, un abismo separa a estos dos hombres. Mientras Bergson estructura una concepción del mundo y del hombre a base de una metafísica progresiva y liberadora, de profundo corte espiritualista, Proust no llega a trascender las fronteras de lo sensible, ignora los menores vestigios del sentido religioso, y no cae en la cuenta de que no puede haber obra de arte verdaderamente grande que no exalte y tonifique al alma, y que no la deje abierta a la esperanza, según confidencias del mismo Bergson. También Sorel sigue a su maestro, aun cuando no podamos hablar más que de un Sorel implícitamente bergsoniano y «más de intención que de hecho». Sorel encuentra en Bergson una veta virgen de principios aplicables a los fenómenos sociales y al divorcio entre filosofía y religión. La influencia bergsoniana es más notable en su teoría de los mitos, la cual constituye un ensayo de aplicación sistemática de los temas bergsonianos a la comprensión de los fenómenos sociales. Pero será un discípulo de Sorel, Edouard Berth, quien realizará la unión de las teorías sorelianas y bergsonianas, dando al socialismo de Sorel un nuevo sentido.

Henri Gouhier, en «Maine de Biran et Bergson» (vol. I), estudia las afinidades y contrastes de estos dos pensadores que esquivaron las influencias recíprocas; sus disenciones son más profundas que sus puntos de contacto: filosofía de la reflexión y filosofía de la intuición, filosofía del espíritu y filosofía de la naturaleza, filosofía religiosa y filosofía de la religión. Emile Bréhier también se ocupa de un paralelo en el estudio dedicado a «Images Plotiniennes et images Bergsoniennes»; al comparar el pensamiento de Bergson con el de Plotino, encuentra una profunda similitud: ambos parecen obedecer a una necesidad interna al prolongar su reflexión en imágenes; tal vez, como dice Bergson, por estar la imagen más cerca de lo concreto que el concepto, y porque evocando estas imágenes cristaliza lo inexpresable que hay en la intuición. Es interesante comprobar cómo el mismo Bergson llega a afirmar ser la imagen el medio por el cual el filósofo puede sugerir aquello que es de por sí inexplicable. Este es, para Bréhier, el sentido que tiene en ambos filósofos la imagen (vol. II).

J. Delhomme, en «*Durée et vie*» (vol. II), a través de un serio análisis y comparación de textos, intenta esclarecer el sentido y alcances del bergsonismo bergsonian, llegando a la conclusión de que siendo la vida, para Bergson psicológica y espiritual, la evolución es creadora gracias a la presencia de un principio trascendente. No hay, pues, para Delhomme, un bergsonismo bergsonian propiamente dicho; la naturaleza es el reverso de una actividad espiritual, y el bergsonismo «es, quizá, una filosofía de la naturaleza, pero esta filosofía de la naturaleza no es un naturalismo».

El problema del mal en Bergson es tratado por R. Polin en «*H. B. et le mal*» (vol. III). A pesar del poco lugar que el filósofo le concede a este problema en sus obras, es posible establecer, a base de sus principios, toda una metafísica del mal cuyas líneas generales son las siguientes: el mal es inherente a la creación, por la oposición que existe entre materia y vida, necesidad y libertad, y por la limitación que la energía creadora encuentra en su desarrollo. Pero el mal no debe concebirse como una negación, como quiera que ésta es incapaz de objetivarse en lo que tiene de negativo; lo reduce, pues, al problema de la nada; pero a la nada no la concebimos sino a base de lo real; es, pues, un fantasma vacío; nace, concluye Bergson, de un sentimiento de pesar e insatisfacción, de la conciencia de un desorden (lástima que el autor no aborde el problema de la creación ex nihilo, concepto fundamental para completar el pensamiento de Bergson acerca de la nada). El hombre, última rama del árbol de la vida, padece el mal, y el mal moral, tanto individual como social, agudizado profundamente en los tiempos modernos. Pero el hombre posee la capacidad de liberación, al poseer la capacidad de progreso; este progreso, empero, puede llegar al paroxismo y avasallar al mismo hombre, quitándole el poder creador y la inspiración. Por eso el mensaje y la obra de los místicos son los únicos, para Bergson, que pueden dar al hombre el verdadero sentido del progreso. Este hecho es el que funda el «optimismo» bergsonian, levantado no sobre la negación del mal, ni sobre la esperanza en un orden futuro, sino en la intuición del «élan vital», de la vida, del amor creador, que es Dios mismo.

Completan el vol. III sendos estudios de L. Adolphe y H. Mavitt sobre el «élan vital» y la existencia creadora de Bergson. De no menor interés que los estudios reseñados son las crónicas de cada volumen, en las que se consignan las discusiones ténidas en la Sociedad acerca de diversos temas relacionados con el pensamiento bergsonian: B. y el existencialismo, influencia de B. en las letras francesas, filosofía y religión en el pensamiento de B., el ejercicio del pensamiento y sus condiciones en la filosofía de B., y el problema del mal, etc. El valor de estos tres primeros cuadernos publicados por la Asociación de Amigos de Bergson, es su indiscutible seriedad y un aporte inmenso y rico, casi necesario, a pesar de la extensa bibliografía ya existente sobre el tema, para la comprensión integral del pensamiento de Bergson y su influencia en los medios intelectuales desde el principio de siglo, y están llenos de sugerencias e indispensables referencias para situar su pensamiento y su evolución en el espacio de cuarenta años.

R. BRIE, S. I.

PIETER VAN DER MEER DE WALCHEREN, *La gran aventura*. (18,5 x 13; 78 págs.). Trad. del neerlandés, por F. M. Lorda Alaiz. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1954.

Este pequeño gran libro se nos presenta como una contrapartida victoriosa llena de realismo y de fe como una respuesta, vibrante de esperanza, a la demolidora literatura de post-guerra, simbolizada en su actitud desesperanzada y negativa, por el significativo título del libro de Georghiu: «La hora veinticinco», hora en que ya no quedan más esperanzas, hora del poder de las tinieblas y de los hombres que han gritado que Dios ha muerto.

Se han multiplicado en nuestro tiempo los cargos contra la Iglesia de Cristo: su inadaptación, el fracaso de su predicación, su incompreensión del espíritu de nuestro tiempo, sus formas anticuadas o aburguesadas, el triste aspecto del cristianismo encogido y pusilánime. Nadie como los mismos cristianos es consciente de estas objeciones, y del mayor o menor fundamento en que se las sustentan. Pero sin necesidad de entrar en discusión acerca de su legitimidad o su sectarismo, hay una respuesta maravillosa, desarrollada magistralmente por Van Der Meer: «mejor sería que fuéramos nosotros quienes nos adaptáramos al espíritu de la Iglesia, al espíritu de Jesús, al espíritu de Dios y fuéramos niños, niños como Jesús nos dice que debemos ser para poder entrar en su Reino». Es ésta la sola cosa necesaria de que nos habla Cristo; es el «no queráis conformaros a este siglo» del Apóstol.

Es ésta toda una forma de enjuiciar nuestro tiempo; éste, enfeudado en las posiciones nietzscheanas, ha visto reducido a escombros y cadáveres, a muerte y nada, el mundo que quiso encerrar dentro de un humanismo sin Dios. Por eso es urgente la instauración de un mundo nuevo. Esta clarinada, con que este viejo católico, salido de las oraciones de Bloy, quiere despertar a los hombres de nuestro tiempo, hace ya años que la venimos oyendo en la Iglesia, alentada y promovida con explícitas directivas del Padre de los creyentes.

Pero ese mundo nuevo ha de comenzar en cada hombre. Para el cristiano, consciente del sentido del Reino, no pueden existir angustias histéricas, náuseas sin alivio, horizontes cerrados, vida sin sentido. No es que el Cristianismo viva sin problemática, sino que a esa problemática la encara con la seguridad del triunfo que dan la Fe y la Esperanza cristianas. Pero el Cristianismo lo exige todo, lo pide todo. El mediocre no tiene ingreso en el Reino. El Cristianismo es la más bella aventura de la vida, como dijo otro gran pensador, Peter Lippert. esa gran aventura la encuentra el cristiano cada día revitalizada en el Sacrificio diario, en la oración y la contemplación, en los Misterios de Dios, en la Sagrada Liturgia, en la Comunión con Dios y con su Iglesia viviente, y en la amable y acogedora figura de Nuestra Señora. El Cristianismo, como lo muestra Van Der Meer en su opúsculo, a través de experiencias profundamente vividas es, ante todo, la experiencia íntima personal de adhesión incondicional a Cristo: experiencia única, que confiere a la existencia ese sentido que los hombres de hoy buscan ansiosamente. Y Van Der Meer nos muestra el camino.

R. BRIE, S. I.

ARSENIO SEAGE, S. D. R., *La Catequesis Antigua*. Desde los orígenes hasta el final del Imperio Romano de Occidente. (14 x 19,5 cms.; 238 págs.). Biblioteca «Didascalia», dirigida por Victorio M. Bonamín, S. D. B. vol. I. Editorial «Apis». Rosario (Argentina), 1953.

Ninguna obra parecería, tal vez, más oportuna para iniciar la Biblioteca «Didascalia» que ésta sobre «La Catequesis Antigua», de Arsenio Seage, S. D. B.

No pretende el conocido escritor que la prologa, Victorio M. Bonamín, S. D. B. que «según cánones convencionales del mundo de las letras, entre —esta obra— ataviada y rumbosa al escaparate de las novedades bibliográficas con esperanzas y seguridades de venta exitosa». Ni, por nuestra parte, lo creemos necesario.

No será tampoco el P. Bonamín el único en «aprovecharse de la prestancia de este libro», N.º 1 de una larga serie que habrá, no lo dudamos, de seguir la trayectoria abierta por el Inspector General de Enseñanza Religiosa en las Escuelas Primarias argentinas.

Personalmente, hace más de tres lustros tratamos de devorar prolijamente cuanto sobre historia o metodología catequística obtiene la gracia bautismal del molde. Cuando encontramos esbozado un nuevo rumbo pedagógico en la exposición de la doctrina cristiana, más que martirizarla, pulverizándola en los engranajes de una crítica destructora, de frío corte intelectual, tratamos de someterla a la piedra de toque de la experiencia. Sus valores positivos —si los hay— triunfarán del «anonimato del autor» tanto como de las «paternales incensaciones» del prologoista. A Dios gracias, ambos escollos se hallan sorteados de antemano en la obra que nos ocupa.

Porque, en efecto, y refiriéndonos ya al caso presente, dado el carácter eminentemente histórico de la obra, la experiencia de cinco siglos luminosos —concretamente: los esenciales en la gestación del Cuerpo Místico de Cristo—, había arrojado un saldo de imponderable eficacia: el entroncamiento del Imperio Romano en la estructura vital del Cristianismo. Y al cabo de sus bien logradas 238 páginas, encontramos: tras una fachada estilística correcta y sugestiva —un poco retorcida a veces; con frecuencia, brillante— la personalidad madura del «investigador concienzudo», que realiza su cometido «tanquam auctoritatem habens», como quien habla «desde dentro». Lo que hubiéramos obtenido solos y en parte hemos realizado, desflorando pacientemente y a largo plazo los macizos volúmenes de Migne, las monumentales obras Patrísticas o las Historias Eclesiásticas más recientes, se nos ofreció aquí en apretada síntesis, con perfiles perfectamente definidos.

Desde esquemáticas nociones liminares —imprescindibles en una obra de divulgación para el gran público— hasta el frutecimiento pujante de la Catequesis Apostólica con sabor a Cristo reciente nos sumergió el P. Seage en el pozo vivo de ese magisterio oral —más existencial, diríamos hoy— y nos hizo buscar en él la «sustancia medular y genuina» de la metodología enseñante de Jesús. Nos ofreció en «La Era de los Mártires» —fragua heroica de la Iglesia primitiva— una sentida recensión de las venerables páginas de Padres Apostólicos: Ireneo e Ignacio de Antioquía (el trigo de Cristo), Hermas, Tertulia-

no y San Agustín, apologías vivientes de la palabra y de la sangre. Martirologio catequético, cada una de cuyas páginas rubrica una semblanza y esboza una proyección oportuna sobre la moderna metodología.

Entronca así el P. Seage con la sillería teológica firmemente ensamblada, que va a constituir la «edad de oro» de la catequesis antigua. Un desfile brillante en colorido y en profundidad— de gigantes de la docencia catecumenal: Cirilo, Agustín, Crisóstomo, los tres Gregorios, etc., etc. Y un pensamiento vertebral en esta parte-cumbre, que consideramos más sugestiva y mejor acabada: el misterioso rito bautismal —fecundo en magníficas simbologías— con su minuciosa preparación, su disciplina del arcano, su dramática liturgia de gestación, cuyo alumbramiento se realizaría en la alborada del Domingo de Pascua. Y sus escuelas trascendentes en la existencia ulterior de los «novi nati». Un derroche lujoso del detalle. Y no era para menos, dado el papel capital que desempeña el primero de los sacramentos en un marco de economía sobrenatural.

«Dos o tres años de preparación —nos dice el A.— eran un período suficientemente largo como para dar estabilidad a la enseñanza catecumenal, en forma de constituir, de un modo permanente, un sistema de estudios». Así nacen y así van desfilando ante nuestros ojos, en rápidos bosquejos, las «grandes Escuelas Catequéticas» de entonces, que bien pudieran llamarse «las primeras Universidades católicas»: Alejandría y Antioquía, Cesarea y Edesa, Roma, Milán e Hipona; sus corrientes exegéticas y sus órbitas de influencia respectiva; sus grandes Maestros y la perennidad de su repercusión histórica, de modo que, aun hoy, «oyéndonos crean, creyendo esperen y esperando amen».

La voz de los últimos Romanos Pontífices, apremiando la enseñanza del Catecismo, recapitula y epiloga, a la vez, la áurea trayectoria de las cinco primeras centurias de la Iglesia.

El hecho, corroborado mil veces por la historia, de que la humanidad, tras largas etapas de su evolución, se detiene en una toma de aliento necesaria y vuelve su cabeza con nostalgia hacia el camino recorrido, no deja de tener su repercusión en el desenvolvimiento temporal de la Iglesia Católica. Según todos los síntomas, vivimos los cristianos uno de esos períodos cruciales de la historia. Hay un retorno, acentuado en estas últimas décadas, a los llamados —prescindamos de la oportunidad del término— «siglos puros» del cristianismo. Las «novedades» litúrgicas son un índice de este regreso.

La obra del P. Seage —y terminamos con este pensamiento— trata de re-actuar «el secreto de la metodología catequística primitiva», lo que, a nuestro modesto entender, está plenamente logrado en las hermosas páginas de su libro.

JUAN CARLOS PÉREZ, S. I.

ALEJANDRO GARCÍADIEGO, S. I., *Katholikè Ekklesia*. (23,5 x 15; XXXV, + 178 págs). Editorial Jus. México, 1953.

Desde el siglo pasado se viene discutiendo en el campo de la teología católica sobre el sentido exacto del epíteto «católica», que ya en los primeros siglos se aplica a la auténtica Iglesia de Cristo. ¿Se trata de una catolicidad es-

pacial y geográfica, o más bien de una catolicidad cualitativa e interna. El trabajo de A. Garcíadiego, S. I., aporta una considerable contribución a la solución de este problema. No es un trabajo de Teología Dogmática. Por su método y por su horizonte se sitúa en lo que modernamente se ha dado en llamar Teología histórica. «Tenemos un doble problema alrededor de la Catolicidad de la Iglesia. Uno real, que lleva consigo la concepción misma de la Iglesia, en sí compleja por abarcar diversas propiedades fundamentales de la misma; otro de terminología, acerca del mejor uso que podamos hacer de un epíteto clásico, tomado en la antigüedad en múltiples y diversas acepciones, por comprenderlas vagamente todas y enlazarlas con la plasticidad misma de su significado etimológico. Este trabajo, que tiene por objeto determinar el uso de la fórmula *Iglesia Católica* en la primitiva Iglesia, no puede pretender entrar en la solución del primero de dichos problemas. Aspira tan sólo a precisar uno de los datos que entran en el segundo: ¿qué significado tenía el binario *Katholikè Ekklesia* a lo largo del siglo II? (p. XXV).

Ordinariamente se da por sentado entre los teólogos que en los siglos II y III el binomio en cuestión designaba la difusión universal de la Iglesia. En la prueba apologetica de «las notas de la Iglesia» ampliamente desarrollada a lo largo de la controversia con las iglesias nacidas de la pseudo-Reforma protestante, esta persuasión pesó definitivamente en los grandes autores católicos. Para ellos Iglesia Católica e Iglesia universalmente difundida en el tiempo y en el espacio eran términos equivalentes. La historia de este período ha sido agudamente trazada por G. Thils en su tesis «*Les notes de l'Église dans l'apologetique catholique depuis la réforme*». A pesar de esta opinión unánime de los teólogos posteriores a la pseudo-Reforma, a principios de este siglo comenzaron a surgir dudas sobre lo bien fundado de tal posición. Desde los trabajos de A. Poulpique, la idea de una catolicidad cualitativa se ha ido abriendo paso entre los autores católicos. «Los que proponen definiciones de la catolicidad fuera de los tratados sistemáticos dan, incluso, la preferencia a la trascendencia y dependencia y universal adaptación del catolicismo romano» (G. Thils, o. c., pág. 253). Un buen ejemplo de esta orientación es el capítulo que Karl Adam dedica a la catolicidad en *Das Wesen des Katholizismus*.

El trabajo de A. Garcíadiego daría la base tradicional para fundamentar la tesis de la catolicidad cualitativa en las fuentes cristianas desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes. «Generalmente se dice que el sentido original y común que tuvo (el epíteto *católica*) en los siglos II y III significaba tan sólo la difusión universal de la Iglesia. Ahora bien, un contacto personal y metódico con las fuentes me ha impuesto la certeza, —la certeza que se puede tener en investigaciones semejantes, apoyadas en una documentación tan fragmentaria y en las que se trata de determinar un matiz lingüístico— de que en la primitiva Iglesia no tuvo tal acepción» (p. XXV). En efecto, las conclusiones que se desprenden del trabajo del autor mexicano se resumen así: «Respecto de su uso (del epíteto *católica*) comprobamos que en el período estudiado: 1.º) siempre tiene, desde su aparición en San Ignacio, una función discriminativa: sirve para distinguir o señalar la verdadera Iglesia de entre los conventículos heréticos o cismáticos; 2.º) tiene un carácter popular, un empleo universal relativamente fre-

cuente muy antiguo. Respecto a su significado: A) Me parece debe tenerse por probado que: 1) en nuestra documentación del siglo II no dice la difusión universal de la Iglesia; 2) fundamentalmente expresa una cualidad propia tanto de la Iglesia universal como de cada una de las Iglesias locales; 3) no hay indicio alguno de un cambio de sentido en este siglo II. B) Positivamente es más difícil determinarlo; con todo: 1) éste su significado primitivo debió de equivaler a Iglesia cabal, *Iglesia perfecta*, Iglesia a quien no falta nada de lo que debe tener y que, por otra parte, encierra en sí plenitud de ser; 2) este significado connotaba el conservar íntegramente el Depósito Doctrinal recibido, pero tan sólo como uno de los elementos de esta perfección cabal; 3) este significado debió muy particularmente referirse a la misteriosa perfección de la Iglesia que la hacía sencillamente Perfecta, vale decir *kath'holou*; ahora bien, esta Perfección la Iglesia la debe, según el sentir de los escritores cristianos de este mismo siglo II, a su mística unión con Jesucristo. C) A partir de las primeras décadas del siglo III nos encontramos con que: 1) En Roma aparece una nueva acepción, la de *Iglesia universalmente difundida* por todo el mundo; 2) esta nueva acepción se anunciaba ya en Tertuliano, sin que podamos determinar cuándo comenzó a usarse *in terminis* ya en otras partes, ya en Africa mismo; 3) el *Katholikè* debió por entonces perder su primer sentido y comenzar a usarse como un valor protocolario o de simple discriminativo de la verdadera Iglesia de Cristo. D) Las expresiones «*catholica traditio*», «*catholica doctrina*», donde por primera vez aparecen en Tertuliano, debieron derivarse de la primera acepción, no de la segunda de «Iglesia universal» (pp. 153-154).

Estas conclusiones, sospechadas ya anteriormente por otros autores, han sido establecidas por Garcíadiego a través de un exacto y ceñido análisis semántico de los primeros escritores cristianos; en esto radica el valor y la originalidad fundamental de esta tesis doctoral. Es particularmente digno de atención el capítulo quinto, donde el autor resume los argumentos en favor de su posición (cfr. pp. 109-149). Al final de su estudio advierte el autor que «estas conclusiones sobre el uso y el significado del binario estudiado, en nada menoscaban... la que los teólogos católicos suelen proponer acerca de la clara y magnífica conciencia que la Iglesia tuvo desde sus principios de su maravillosa difusión y del cumplimiento de las Profecías universalísticas mesiánicas» (pág. 154). Es cierto, porque quien dice plenitud dice también implícitamente universalidad. Una Iglesia que contiene en sí la plenitud del don de Dios es, consiguientemente, una Iglesia universalística, que de por sí ha de tender a cubrir el universo en el tiempo y en el espacio. No menoscaba la conciencia que la Iglesia tuvo, desde sus principios, de su universalidad, pero señala el elemento fundamental que hace que tal universalidad sea un signo divino y, por ende, fija el valor de la nota apologetica de la catolicidad. En los primeros Padres la catolicidad de la Iglesia era, ante todo, una catolicidad cualitativa. «Lo que comunica al catolicismo su poder conquistador, su catolicidad «externa», es su catolicidad «interna», esto es, esa actitud que lo hace conveniente a todos los hombres. Ella se forma por dos notas características: de una parte, la *aceptación de la Revelación integral* y, de otra, la *plenitud de vida sobrenatural*» (K. Adam, *La esencia del Catolicismo*, p. 211. Traducción castellana. Editorial Santa Cata-

lina, Buenos Aires, 1940). Los datos aportados por la tesis de Garcíadiego pueden ser preciosos para resolver la controversia de los eclesiólogos contemporáneos, a propósito de la nota de catolicidad.

J. ADÚRIZ, S. I.

JOSÉ DE VRIES, S. I., *Pensar y Ser*, 2ª ed. castellana de «Denken und Sein». Traducción de José A. Menchaca, S. I. (13,5 × 19 cms.; 302 págs.). Editorial «Razón y Fe». Madrid, 1953.

La difusión de la conocida obra de De Vries ha exigido una segunda edición castellana. El A. no se ha contentado con reproducir literalmente la primera, sino que ha llevado a cabo importantes innovaciones, que él mismo enumera en el prólogo: «En esta segunda edición, nos dice, han sido redactados de nuevo algunos párrafos; en concreto, los que tratan del conocimiento del mundo exterior y de la inducción; otros han sido completados con nuevas ideas del autor y con discusiones sobre las opiniones divergentes de otros autores; en particular, los párrafos que se refieren a los conceptos universales, al conocimiento de los principios, al conocimiento conceptual del mundo de las cosas y a la posibilidad de la metafísica. El capítulo último, que trata de la «metafísica del conocimiento», es nuevo, aunque, naturalmente, han entrado a formar parte de él algunos pasajes del capítulo sexto de la primera edición. Desaparece el antiguo título de la tercera parte, «Posibilidad del conocimiento científico», porque no cabe dentro de los límites de una Crítica general la exposición completa de la ciencia. Los capítulos sobre los fundamentos de la ciencia natural y de la ciencia histórica han sido reunidos en el capítulo «Ampliación de nuestro conocimiento del mundo» e incluidos en la segunda parte, «Conocimiento del mundo espacial y temporal». Para satisfacer los deseos de algunos críticos, hemos añadido al fin de la segunda parte un párrafo sobre los diversos estados de la mente respecto de la verdad. En toda esta refundición de la obra, el A. ha pretendido, ante todo, hacer resaltar claramente el carácter metafísico del problema fundamental de la crítica y preparar el camino a una sólida metafísica, fundada en la realidad experimentada».

El valor de esta nueva edición nos lo hacen vislumbrar los juicios que, acerca de la primera, emitían sus mismos opositores; entre ellos, Mons. Léon Noël decía (*Rev. Néosc. de Phil.*, t. 40 (1937), p. 466): «Todo el libro revela un pensamiento muy personal y nada tiene de la banalidad propia de los manuales», y D. Salman, O. P. (*Ibid.*, p. 380): «Penetrante, lúcido, de una notable claridad, este manual es un indudable éxito pedagógico. Prestará los más grandes servicios, ayudando al lector a proponerse con franqueza el difícil problema crítico, sin exagerar, no obstante, su alcance».

A pesar de todas las dificultades puestas contra la actitud inicial y el punto de partida del filosofar, el A. permanece firme en sus posiciones. Para comprender esta firmeza basta considerar las objeciones propuestas en diversos artículos, manuales y notas bibliográficas: todas ellas nos revelan ya una confusión, ya un prejuicio doctrinal. La actitud inicial, que consiste en la prescindencia de toda certidumbre natural, ha sido confundida con un estado de duda, por lo

menos fingido, o con la anulación de todos los conocimientos adquiridos. (Cfr. De Tonquédec, *La Critique de la Connaissance* (1929), p. 441, al fin; Boyer, *Cursum Phil.* (1939), vol. I, p. 188, B, I. 1.º; G. Frayle, *Ciencia Tomista*, 1942, p. 66, el cual, debido a su confusión, no cae en la cuenta de que sostiene lo mismo que De Vries). En realidad, el A. ni duda, ni anula las certidumbres adquiridas; precisamente, basándose en las certidumbres naturales, se plantea el problema y prepara el camino a la solución, eliminando de antemano todo intento condenado al fracaso.

A la luz de prejuicios doctrinales parecen juzgarlo, entre otros, Gardeil y Salman; el primero (*Bull. Thom.*, t. V, p. 223-224) cree que el A. no establece sólidamente su tesis, porque, «en lugar de aplicarse a mostrar que, en el juicio, la inteligencia tiene un orden general al ser, el A. se bifurca inmediatamente sobre la existencia de los actos de conciencia y sobre los del yo». Salman opone (*Ibid.* p. 379): «Las pruebas se desarrollan, por desgracia, más sobre el plano de la certidumbre psicológica que sobre el de la necesidad metafísica (...) ¿Acaso de esta persuasión muy razonable, de esta evidencia a la que obscuramente se siente que no puede renunciarse, no podría pasarse a una certidumbre más alta, que percibiera no solamente el hecho, sino su razón y su necesidad». Se ve claramente en esas objeciones la doctrina que exige comprobar en primer término la ordenación de la mente al ser y a sus principios universalísimos. Pero nos parece que el A. ya ha refutado esa posición, como insuficiente por sí sola, para vencer al idealismo. Por otra parte, no se ve el por qué de la exigencia de recurrir al concepto comunísimo de ser y a sus principios, para ver la necesidad de-ser-tal. Onticamente, las cosas son tal o cual individuo y no pueden ser otro, sin la intromisión de ningún principio abstracto. Kant cree que la necesidad no puede provenir de lo contingente, y por eso atribuye la mentada propiedad de los objetos a formas a priori del conocer; mas para nosotros, cada individuo por sí mismo es necesariamente lo que es; el-ser-tal por sí mismo, no puede ser a la vez nada u otro. Dios, con su conocer intuitivo de lo singular, ve en el mismo singular, y por ser tal, el no poder ser nada u otro; ¿por qué el hombre no podrá ver esta necesidad, sin recurrir a lo universal? Se me dirá que debido a la naturaleza abstractiva del entendimiento; pero esto no impide que lo singular sea alcanzado de alguna manera como tal.

También mantiene firme el A. su punto de vista respecto del conocimiento del mundo exterior. En el cap. VI, después de exponer los conceptos convenientes para comenzar la justificación del «mundo externo», distingue entre realismo inmediato y mediato. Con claridad, para evitar confusiones, muestra la diferencia que hay entre inmediatez psicológica e inmediatez crítica; parece que los inmediatistas no distinguen suficientemente, de hecho, estos dos conceptos, cuando los aplican al problema. Hechas estas aclaraciones, pasa el A. a mostrar la imposibilidad de una justificación por vía inmediata, tanto más, cuanto que rechaza al mismo inmediatismo psicológico. En esta edición tiene en cuenta la objeción formulada por Van Steenberghe (*Epistém.* (1947), p. 242 ss.), de que «yo no podría percibir la taleidad de un objeto sin percibir su realidad; por la sencilla razón de que se identifican: la taleidad es la que es real o la que existe». Al dar una respuesta directa a la dificultad, incluye una aguda indirecta «ad

hominem»: no compagina De Vries esta objeción con la doctrina del objetante acerca de la distinción real entre esencia y existencia.

A pesar de que no conocemos otro autor que haya adoptado el concepto de certeza física defendido por De Vries, sigue éste sosteniéndolo en su reciente edición. Y nos parece justificada su posición, pues la Crítica no trata de certezas abstractas, sino concretas: trata de la certeza que *puede* tener un hombre. Ya sabemos que las cosas, de acuerdo con sus naturalezas necesarias, han de tener un modo de obrar fijo y determinado, que puede ser suspendido, pero no anulado, por el Creador. De modo que su obrar admite excepción por milagro, en casos raros y plenamente justificados. Pero esas leyes no son conocidas por nosotros sino mediante la inducción, que admite, no ciertamente la probabilidad, pero sí la posibilidad absoluta de error, por coincidencia casual de resultados experimentales. Además, se da la posibilidad absoluta de excepción por alucinación, ilusión en el conocimiento de los objetos naturales. Por consiguiente, la certeza física no puede ser otra que la que se funda en la necesidad del nexo entre el acto cognoscitivo (*medium cognitionis*) y el objeto; este nexo depende de la naturaleza de las causas que producen el acto cognoscitivo y, por lo mismo, puede *absolutamente* fallar por las razones arriba indicadas, si bien esta excepción no puede ser, sin ridículo, temida, fuera de los casos en que las circunstancias inducen una prudente sospecha en su favor.

Dignas de todo encomio son, sin duda, las páginas sobre la inducción y la ciencia histórica. La tercera parte, dedicada al conocimiento metafísico, es la gloriosa corona de toda la obra. El P. De Vries ha llevado a cabo una labor en muchos puntos originalísima y acertada. Con exacto y profundo conocimiento de los problemas filosóficos modernos, tan vividos en su patria alemana, va vertiendo las riquezas escolásticas, en las cuales está hondamente arraigado, en soluciones claras, científicas y convincentes. Su libro no es un simple manual; es un tratado breve, pero sintético y profundo, de Crítica del Conocimiento, que constituye una base sólida para toda realización metafísica. Por eso merece amplia difusión entre todos los cultores de la Filosofía.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

## FICHERO DE REVISTAS(\*)

### LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS

**CIENCIAS TEOLÓGICAS Y RELIGIOSAS.** — An = *Antonianum* (Roma). — BFCL = *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* (Lyon, Francia). — BVC = *Bible et vie chrétienne* (París). — CB = *Cultura Bíblica* (Segovia, España). — CDV = *Città di vita* (Florencia, Italia). — CPRM = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma). — CT = *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires). — DV = *Dieu vivant* (París). — EB = *Estudios Bíblicos* (Madrid). — EC = *Ephemerides Carmeliticae* (Florencia, Italia). — EE = *Estudios Eclesiásticos* (Madrid). — EF = *Études Franciscaines* (París). — EM = *Ephemerides Mariologicae* (Madrid). — ETL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina, Bélgica). — G = *Gregorianum* (Roma). — HTR = *Harvard Theological Review* (Cambridge, USA). — LQLP = *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* (Lovaina, Bélgica). — M = *Manresa* (Barcelona, España). — Ma = *Marianum* (Roma). — MC = *Miscelanea Comillas* (Comillas, España). — MoC = *El Monte Carmelo* (Burgos, España). — NRT = *Nouvelle Revue Théologique* (Lovaina, Bélgica). — RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse, Francia). — RB = *Revue Biblique* (París). — RBL = *Revista Bíblica con sección Litúrgica* (Villa Calzada, Argentina). — RDCR = *Revue des Communautés Religieuses* (Lovaina, Bélgica). — RDT = *Revista de Teología* (Ciudad Eva Perón, Argentina). — REB = *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, Brasil). — REDC = *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid). — RET = *Revista Española de Teología* (Madrid). — RLA = *Revista Litúrgica Argentina* (Buenos Aires). — RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (París). — RSR = *Recherches de Sciences Religieuses* (París). — RT = *Revue Thomiste* (París). — RTP = *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne, Suiza). — Sch = *Scholastik* (Frankfurt, Alemania). — SE = *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal, Canadá). — Sef = *Sefarad* (Madrid). — ST = *Sal Terrae* (Santander, España). — ThS = *Theological Studies* (Woodstock, USA). — VD = *Verbum Domini* (Roma). — VV = *Verdad y Vida* (Madrid). — ZkTh = *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck, Austria).

**FILOSOFÍA, HISTORIA, EDUCACION.** — A = *Atenas* (Madrid). — ACME = *ACME, Annali della Facoltà de Filosofia e Lettere dell'Università di Milano* (Milán, Italia). — AFH = *Archivum Franciscanum Historicum* (Florencia, Italia). — AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — Ant = *Anthropos* (Friburgo, Suiza). — Ar = *Arbor* (Madrid). — CH = *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid). — CHE = *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires). — H = *Humanitas* (Tucumán, Argentina). — HJ = *Historisches Jahrbuch* (Munich). — IS = *Il Saggiatore* (Turín, Italia). — JDPs = *Journal de Psychologie* (París). — JEQ = *Jesuit Educational Quarterly* (New York). — LSC = *La*

(\*) Corresponden al segundo semestre de 1953.