

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

JOAQUÍN IRIARTE, S. I., *El problema filosófico. Ser, sujeto y funcionamiento del alto saber humano. Con un mapa en colores de las corrientes filosóficas mundiales.* (21,5x14,5; págs. 284). Luis Miracle, Barcelona, 1953.

Una filosofía de la filosofía nos ofrece este libro que el autor presenta, con tanta modestia, como agudeza y elegancia en sus primeras líneas, dedicadas «Al lector». Estas páginas, que él califica de «casi frívolas», apuntan de hecho a un problema serio, y tratado con toda seriedad científica en lo que se refiere al fondo del pensamiento: descubrir los orígenes del filosofar y el mecanismo de su avance a través de los siglos; con lo cual se nos quiere dar la última razón del ser de la filosofía misma. Lo que tienen las páginas de frivolidad, es solamente lo agradable y atractivo que en ellas encontramos, tanto en el estilo, a veces finamente humorista, como en el desarrollo mismo del pensamiento, claro y terso, que nos hace olvidar la dureza y aridez de que se reviste, con frecuencia sin necesidad, la problemática filosófica.

Nos agrada el punto de vista del autor, que quiere darnos el pensar filosófico no en una disección de su realidad histórica, sino en su íntima conexión con el fluir concreto de la vida humana: «No vayamos, pues, a separar la filosofía de su función social e histórica, de sus contactos humanos —donde está el espíritu—, aunque a veces estos contactos hayan sido desfavorables para su causa». Pero este ver «funcionar a través de la historia» (p. 6), la filosofía, no significa en manera alguna confundirla con la historia misma. Ya conocemos la clara posición del autor sobre el historismo en la vida y en la filosofía. En este mismo libro vuelve sobre el tema. Ya de inmediato nos aclara en sus palabras preliminares, que la realidad y la filosofía no pueden reducirse a un puro fluir sin sustantividad y sin verdad permanente. Pero, precisamente, lejos de temer Iriarte a la historia, la señala como el mejor remedio para liberarse de los prejuicios máximos de hoy, del historismo más en particular (p. 7).

Los 16 capítulos de *El problema filosófico*, estudian otros tantos aspectos de la filosofía, todos ellos de interés para dilucidar su naturaleza, su sentido y la autenticidad de sus manifestaciones históricas, así como las raíces de sus deficiencias. El material es abundante y rico, imposible de reflejar en estas breves líneas recensionales. Desde la primera y pintoresca descripción de «Cómo

sean los filósofos», hasta la última, no menos pintoresca también, «El puesto de la mujer en la filosofía», ninguno de los capítulos tiene desperdicio. Señalemos el curioso descubrimiento del capítulo segundo «Las glorias filosóficas del paralelo 38 N.», donde observa el hecho curioso de que la filosofía antigua, desde el Oriente hasta el Occidente, floreció en torno al paralelo 38 N., precisamente el que corta en dos el Norte y Sur de la Corea de las disputas y guerras recientes. En el clima de este paralelo señala Iriarte las dos grandes filosofías orientales, el Rigveda y el Avesta. En torno al mismo la filosofía pre-socrática y helénica, ya que dicho paralelo corre por Efeso, Mileto, Samos, Atenas, Corinto, el Sur de Italia, para recoger la filosofía greco-romana y llega a Córdoba de España y cerca de Sevilla para recoger en la Edad Media la filosofía árabe. Sólo en los últimos años la filosofía se ha corrido hacia el Norte. «Con Descartes se nortifica el pensamiento oficial europeo y el Norte sigue dando color y entonación a la cultura o porción de la cultura que más se está haciendo sentir. Ha surgido, con eso, la nueva filosofía, la imanentista... Las penumbras del paralelo 56 van tragándose el reconcentrado pensar humano. Valoremos el hecho» (p. 40). Naturalmente se trata de una simplificación del proceso histórico; pero no deja de ser curiosa esta intuición del P. Iriarte.

Entre los otros capítulos, subrayemos «La originalidad en filosofía»; «La visión historicista», muy preciso; «Filosofar no es solo hacer sistema», señalando los peligros de la poesía que quiere ser filosofía; y sobre «La moda existencialista». Este último está más bien encarado hacia el existencialismo de izquierda, sobre el cual descarga el P. Iriarte una buena crítica. Tal vez habría que precisar el aspecto de la legitimidad lógica de las dos actitudes antitéticas dentro del existencialismo. Iriarte cree que son «los más lógicos y sobre todo los más originales» (p. 216), los existencialistas que rechazan de plano toda metafísica; y que los otros, que acentuando las componentes existenciales, no niegan las esencias clásicas, son menos lógicos y dejan de ser propiamente existencialistas. Podría haber aquí una cuestión de términos, pero a nosotros nos parece más lógica, aun dentro de los llamados presupuestos existencialistas, la actitud del filósofo que del análisis de la existencia concreta llega a admitir el valor de las esencias y del pensar abstracto. Iriarte reconoce no obstante al existencialismo su valor en cuanto «derroche de indeterminismo antimaterialista y alarde de decisión y espontaneidad humanas» (p. 220). Y, por supuesto, no faltan en este capítulo, las descripciones elegantes, escultóricas, y a veces con su pequeño grano de sátira fina, como cuando nos describe el absoluto de Sartre diciéndonos que es la gratuidad perfecta que se dice hombre, y por eso «cantando el aria del fracaso humano vemos alejarse a Sartre por los caminos de un pensamiento absurdisto, entreverado de literatura más o menos amena» (p. 218). Y no menos expresiva es la pintura de Heidegger, a quien describe como un «arquitecto de la ontología que empezó a edificar y no pudo terminar» (p. 221).

Erudición y ciencia, estilo castizo y fino humor acompañan en este libro a la solidez filosófica, y por ello hacen tan agradable su lectura, que no puede dejar el libro de las manos quien ha comenzado a hojearlo.

ISMAEL QUILES, S. I.

JUAN ZARAGÜETA, *Filosofía y Vida*. 3 tomos en 24 x 17 ctms. T. I: La vida mental, 388 págs.; T. II: Problemas y métodos, 608 págs.; T. III: Soluciones, 700 págs. Edit. «Instituto Luis Vives de Filosofía», Consejo Superior de Investigaciones Científicas —Madrid— 1950-1952-1954 resp.

Se trata de una síntesis filosófica ordenada de un modo por completo personal; nos dice su Autor: «Me preongo en esta obra abordar los temas todos de Filosofía de una manera sistemática, pero con una ordenación personal que creo hasta ahora inédita. Al adoptarla, no pretendo encomiarla ni menos entablar polémica alguna sobre ella. Tengo para mí que cabe enfocar de modos muy diversos el gran tema de la Filosofía —y hasta su definición, siempre en litigio— y no reclamo para el mío privilegio alguno. Centrada tradicionalmente en torno al ser en general y los seres no vivientes y vivientes, culminantes en el Ser Absoluto, la Filosofía vino a girar desde la Edad Moderna en torno al conocer, como vía conducente al ser en cuestión. Hoy es frecuente darle un sentido vital, y cabalmente tal es mi punto de vista favorito, ya que no exclusivo de los anteriores, puesto que todo ser y todo conocer se nos dan en el ámbito de nuestra vida personal. Tomar ésta como punto de partida de la tarea filosófica es perfectamente lícito y hasta tiene sus ventajas desde el punto de vista crítico. La Crítica, en efecto, es tanto más radical, y por ende más perfecta, cuanto menos «supuestos» contenga, y nada más íntimo y menos dudoso para cada uno de nosotros que su propia vida. Ahora bien: nuestra vida mental se brinda ante todo a ser descrita previa una reflexión sobre ella. Ello es condición precisa para toda tarea filosófica ulterior, y en proclamarlo estriba el mayor acierto de la actual «fenomenología». Si los filósofos se aplicaran, antes de entrar en sus polémicas, a ponerse de acuerdo sobre las realidades vitales a que afectan, seguramente se reduciría notablemente el área de tales discusiones, tan a menudo derivadas de una deficiente concepción y de una confusa terminología. Pero a la descripción debe seguir el abordaje de los problemas que al filo mismo de ella surgen, y de los métodos conducentes a su solución: el planteamiento previo de tales problemas y la consideración de tales métodos es asimismo tarea indispensable si se quiere evitar la esterilidad de la labor filosófica, tan acusada por falta de aquellas precauciones. Preparado así el terreno, una solución adecuada de tales problemas, lograda por sus métodos correspondientes, es la llamada a coronar esta labor, pese al concepto, que yo llamaría «deportivo», que algunos hacen de la Filosofía, no sólo como función perennemente investigadora (en la cual estaríamos muchos de acuerdo, incluso sobre los mismos temas nunca filosóficamente agotados en profundidad), sino también de una investigación en la que cabe y aún procede renunciar a la invención: el atractivo de la Filosofía para los tales de sus cultivadores se halla en ser siempre transitoria posada, nunca término de viaje. Concepción teñida de escepticismo, que no debe presumirse más que el dogmatismo al inicio del pensar filosófico, el cual debe aspirar a la resolución de sus problemas sin renunciar a priori a la esperanza de lograrla. Con esto se perfila ya el plan de nuestro trabajo, cuyas partes sucesivas se reflejan suficientemente en los siguientes someros epígrafes: 1) La vida mental (des-

cripción); 2) Problemas y métodos; 3) Soluciones; temas que, Dios mediante, serán objeto de otros tantos volúmenes».

El Autor tiene el don aristotélico de hacerse entender en las etapas sucesivas de su síntesis sistemática, gracias a la facilidad de expresión y claridad de conceptos. Ha realizado una extensa obra de filosofía científica, en la que los datos de la ciencia positiva se hacen escalón para subir con paso fácil a los problemas filosóficos.

G. C.

JOSEPH DE VRIES, S. I., *Critica in usum scholarum* (24 x 16 cms.; XII + 212 págs.). Volumen II de la colección «Institutiones Philosophiae Scholasticae». Herder. Barcelona, 1954.

Dentro de su Colección «Institutiones Philosophiae Scholasticae», la Editorial Herder ha publicado la segunda edición, ampliada, de la «Crítica» del P. de Vries, S. I., Profesor de Filosofía del Colegio Berchmans, de Pullach (Munich), a quien hay que agradecer sinceramente esta obra magistral.

En esta nueva edición, el P. de Vries, con más claridad, si cabe, que en la primera, quiere sobre todo poner de relieve el carácter metafísico del conocimiento y preparar así el fundamento para una metafísica sistemática. Se ha añadido, además, un capítulo dedicado a tratar de la metafísica del conocimiento con una exposición del dinamismo gnoseológico del P. Maréchal.

Los párrafos relativos al *conocimiento del mundo exterior* y de la *inducción* han sido enteramente refundidos, ganando con ello todo el conjunto una presentación más actual. Teniendo en cuenta los problemas más recientes, el Autor ha ampliado también la mayor parte de los demás capítulos, perfeccionando y precisando la redacción de las ideas en ellos tratadas.

La «Crítica» se distingue no sólo por su claridad y concisión, sino, principalmente, por estar al día. Su aporte a ese trabajo de constante renovación de la filosofía tradicional, exigido por el devenir humano, y que en nada vulnera el fondo inmutable de la verdad adquirida definitivamente, es de inmenso valor y contribuye a hacer entrar en los moldes siempre algo anticuados de los libros de texto, esos valores nuevos que vienen a enriquecer tan provechosamente la filosofía perenne.

ORESTES BAZZANO, S. I.

PIERRE FONTÁN, *Adhésión et Dépassement*. Préface par Aimé Forest. (12 x 19 cms.; X - 122 págs.). E. Nauwelaerts, Louvain, 1952.

Aimé Forrest tipifica acertadamente en su prefacio la «intención» fundamental que subtiende este ensayo de filosofía religiosa de Pierre Fontán: «Su punto de partida es una reflexión sobre el acto espiritual con el intento de discernir de la manera más rigurosa sus diversas implicaciones. La metafísica

supone para constituirse la rectitud de este implso metódico. Y así es como un esfuerzo por reencontrar una entera presencia a nosotros mismos. El movimiento del espíritu y el sistema de las verdades se encuentran entonces en una correlación, gracias a la cual parecen condicionarse recíprocamente, aunque desde diversos puntos de vista. La inteligencia de las páginas que siguen supone sin lugar a dudas el reconocimiento del alcance metafísico de nuestro acto en lo que él tiene de verdaderamente interior y metafísico» (p. V.).

Siguiendo este método de pensamiento el Autor analiza en la primera parte de su trabajo el sentido de transcendencia que colorea la psicología humana en todos sus planos y su reflejo en la búsqueda de Dios. Una segunda parte está dedicada a la reflexión sobre la experiencia del mal y su interpretación religiosa. En ambas partes manifiesta una fina capacidad de espíritu en el campo de lo que podríamos llamar la fenomenología metafísica, y un sentido inflexible de fidelidad a los «datos» de la experiencia humana. Estas cualidades hacen de su obra una útil introducción al método apologético que S. Tromp rotuló «existencialismo cristiano». Para la mente del hombre sumergido en las líneas de fuerza de la cultura contemporánea tendrán un favorable eco de simpatía las sugerentes afirmaciones sobre el sentido de lo divino en el dinamismo humano, resumidas en «la tensión non résignée du regard» resultante de la simultánea insatisfacción y plenitud que deja en el hombre «la communion, indirecte mais authentique, avec L'Acte» (p. 79 y 80). Pero son sobre todo los capítulos dedicados a establecer la «paradoja del mal» los que en conjunto me parecen mejor logrados. Bajo el epígrafe tomista: «*Si malum est, Deus est.*» (Contr. Gent., l. 3, c. 71), el Autor desarrolla una verdadera «prueba» de la existencia de Dios en que «el testigo» es la ausencia misma de bien y de ser que constituye el mal en la experiencia humana. La «esperanza ontológica» que esta experiencia revela en el hombre nos lleva «más allá de las evidencias metafísicas en que el problema del mal se encuentra exactamente situado» (p. 118); el mal.—|cosa paradójica— analizado a fondo, se presenta como «un mauvais mal»; su realidad implica un desbordamiento que, en último análisis, es «le dépassement de l'être par lui-même vers l'Absolu» (p. 119).

Los lectores familiarizados con la obra de G. Marcel no dejarán de percibir tanto en el método descrito por Forest en el Prefacio como en la íntima gravitación de las posiciones adoptadas por Fontán, una similitud que parece más que casual. La línea seguida por el «neo-socrático» Marcel en su «*Position et approches du Mystère ontologique*» sería una prueba de tal similitud. (Y se podrían añadir tantas otras, tomadas de la colección titulada «*Du refus a l'invocation*» o del «*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*» incluida en «*Homo Viator*»). Fontán tiene el mérito de haber especificado con precisión tomista los análisis y las ideas del filósofo de la *sinédesis*.

J. ADÚRIZ, S. I.

JOSÉ M. DíEZ-ALEGRÍA, S. J. *Ética, Derecho e Historia*. (15 x 21,5 cms.; 225 págs.). Edit. Sapientia, Ciencia del Espíritu. Barcelona, 1953.

En dos capítulos aborda el Autor problemas fundamentales en la filosofía del Derecho. Dedicó el primero a consideraciones acerca de la relación que rige entre Ética y Derecho, mientras que en el segundo procura conciliar el Historismo como la inmutabilidad del Derecho natural.

«Lo que quedó planteado en las sesiones de estudio del Primer Congreso Hispano-Luso-Americano y Filipino de Derecho Internacional (Madrid, octubre de 1951), sobre la Fundación del Derecho Internacional, es el doble problema de las relaciones entre Ética y Derecho y de la dialéctica de inmutabilidad e historismo en el Derecho natural. Es decir, el problema de la existencia y condiciones de un Derecho natural» (Prólogo). Quiere, pues, el autor en el presente trabajo contribuir a la aclaración de estas cuestiones.

Desde el principio se mueve el autor en el terreno de una filosofía realista espiritualista y parte del dato de la normatividad del Derecho; porque, de hecho, el Derecho se impone, no depende de la contingente actitud de cada particular: libertad que con él se enfrenta en un momento dado. Es ésta una realidad admitida por Kant como por el positivismo, Kelsen, el neohegelianismo y también por el jurista argentino Carlos Cossio, cuya teoría egológica es brevemente valorada y criticada (Pág. 14).

Confirmando su posición realista, cita el autor la frase acusatoria de Kierkegaard contra Hegel: «En general pasa con los filósofos como con la mayoría de las gentes: en el fondo, en su vida cotidiana, usan categorías totalmente distintas que en sus especulaciones; se consuelan con algo totalmente distinto de aquello sobre lo que discurren libremente. De ahí la mentira y la confusión que reina en la ciencia» (16).

¿En qué consiste la normatividad y cuáles son sus últimos resolutiveos? Cuando se llega a las bases últimas del filosofar es preciso recurrir a una evidencia. Esta evidencia se nos da con frecuencia precisamente como fenomenología de la realidad concreta, que es penetrada por la razón del hombre en una captación metaempírica que discierne la esencia misma del dato, sin quedarse en la pura existencialidad de un hecho singular, temporalmente anclado y empíricamente constatado. Tal es el caso de la esencia de la normatividad jurídica (19).

Colocándose espiritualmente en la evidencia concreta de una persona humana, distinta de su mundo y portadora de un arbitrio frente a él, una persona que se siente desligada de todo deber ético, se comprende que ésto significaría la dionisiaca rebelión de Nietzsche. Como último resolutiveo de la normalidad del Derecho no puede quedar más que un valor moral, una fuerza espiritual de tipo ético, o bien una presión empírica y puramente física en definitiva, aún cuando sea en la forma más depurada de una determinación psicológica. Una auténtica fenomenología dará la respuesta a este dilema. Experimentamos (más allá del telón de acero) el atropello jurídico, realizado por fuerzas organizadas, que se presentan como políticamente estructuradas e incluso se sirven del aparato institucional de la Magistratura (21).

«Ante un proceso como el del Cardenal Mindszenty, por ejemplo, se hace fenomenológicamente patente la esencialidad de un «atropello del Derecho», de un «hecho contra justicia», que, como tal, es algo «contra Derecho», algo a lo que «no hay derecho», por más que sea realizado por un poder tácticamente estatal y mediante instrumentos y procedimientos correspondientes a una organización materialmente jurídica de tribunales... Se hacen aquí patentes a la vez la irreductibilidad de la validez jurídica a la pura vigencia fáctica, la esencial referencia de lo jurídico positivo (si es en verdad «jurídico») a un valor ético de justicia que le sirva de soporte, y la existencia de derechos que son anteriores y superiores a toda estructuración de Derecho positivo, estatal o consuetudinaria. Todo está implícito en la intuición de que un atropello del tipo a que nos estamos refiriendo constituye, independientemente de toda referencia a la facticidad, un hecho antijurídico. Su antijuricidad depende, no de un sentimiento social ni de una norma positiva subyacente implícitamente —en la perspectiva de una concepción histórica del Derecho a lo Savigny—, sino de su esencial injusticia. Tenemos aquí una intuición esencial de que semejante injusticia, en cuanto tal, no puede constituir derecho, *porque es contra Derecho*» (22).

Experiencias semejantes han conducido a una nueva apreciación del Derecho natural aún en ambientes que hasta ahora mantenían, si no un mero positivismo jurídico, a lo menos —como el conocido jurista alemán Gustavo Radbruch— un puro subjetivismo axiológico de una Weltanschauung personal. Este último escribe en 1947:

«La ciencia del Derecho tiene que volverse de nuevo a lo que constituye la milenaria sabiduría de la Antigüedad, de la Edad Media cristiana y de la época de la Ilustración: que se da un Derecho superior a la Ley, un Derecho natural, un Derecho divino, un Derecho racional, en una palabra, un Derecho suprallegal, con arreglo al cual lo injusto es siempre injusto, aun cuando esté configurado en formas legales, ante el cual la sentencia pronunciada sobre la base de una tal ley injusta no constituye administración de justicia, sino más bien atropello del derecho, por más que tal atropello pueda quizás no serle imputado como culpa personal al Juez, en razón de su formación jurídica positivista».

Al finalizar el P. Alegría estas reflexiones comprueba que «la negación del Derecho natural, así como la desvinculación del Derecho con respecto a la Moral, sólo han podido ser mantenidas sinceramente en razón de un defecto de auténtica fenomenología» (25). Así el autor puede definir el Derecho en toda su generalidad «como norma de coexistencia válida metaempíricamente con una validez que se explica en relación con una obligatoriedad ética de justicia» (27).

Después de haber recordado brevemente la doctrina tradicional acerca de la fundamentación del Derecho positivo en el Derecho natural, el autor se pregunta hasta qué punto la validez jurídica queda cubierta por la obligatoriedad ética. Este problema se plantea en relación con las que han llamado «leyes puramente penales».

Se pueden reducir a tres las teorías ideadas para explicar la normatividad de las llamadas leyes puramente penales:

La teoría de la obligación moral disyuntiva (Agustín Lehmkuhl), según la cual las leyes puramente penales obligarían en virtud de su propia fuerza y de una manera inmediata a una de dos cosas: al acto prescrito o a la pena impuesta para la transgresión.

La teoría de la obligación moral condicionada (Francisco Suárez, teoría tradicional) establece que la ley meramente penal obligaría principal y absolutamente al comportamiento prescrito, pero no con una obligación moral propiamente dicha, sino con una cierta obligación relativa (llamada por unos obligación penal y por otros obligación jurídica), que implica la existencia de una ulterior obligación secundaria e hipotética de sufrir la penalidad prescrita para los transgresores de la norma, caso de ser ésta quebrantada. Esta segunda obligación sería ya una obligación estrictamente moral (de conciencia) y constituiría la clave en que vendría a resolverse la obligatoriedad del comportamiento legal.

En su teoría de la obligación puramente jurídica el moralista belga Arturo Vermeersch sostiene que la ley meramente penal por sí misma no tiende a crear, ni siquiera subsidiariamente, una obligación moral en conciencia. Lo que de la norma legal resulta es la legitimidad de la pena impuesta en caso de transgresión. Se trata, pues, de una obligatoriedad puramente jurídica. Pero de ésta deriva —o más bien con aquélla viene a identificarse— una situación de legitimidad jurídica, que importa la obligación moral en conciencia de acatar la penalidad impuesta en su caso por la ley y —eventualmente— exigida por la autoridad. Esta última obligación moral deriva del Derecho natural, no del Derecho positivo. Lo que hace este último es crear aquella peculiar situación jurídica en que tiene lugar una obligación ética de Derecho natural.

Descartada la primera teoría y discutidas las otras dos, el autor llega a la conclusión que es muy difícil decir cuál de las dos últimas teorías deba ser aceptada como explicación del dinamismo de las leyes puramente penales. Frente a la objeción que el admitir leyes puramente penales ha conducido a una cierta disolución de la normatividad del ordenamiento jurídico, a una pérdida del sentimiento de la santidad del Derecho y a la consiguiente relajación de los vínculos sociales, el autor cree no ser fácil poder prescindir de la teoría de las leyes puramente penales en la interpretación filosófica de la realidad jurídico-política del presente; porque la hipertrofia del aparato jurídico e institucional del moderno Estado, el creciente intervencionismo, la multiplicación de trabas legales implican una presión tan enorme sobre las condiciones del libre desenvolvimiento de la actividad humana, que resultaría monstruoso en la práctica considerar todas estas normas como estrictamente obligatorias en consecuencia. De todos modos, admitida la posibilidad de las leyes puramente penales, aún en la teoría que acentúa más la discriminación del orden puramente jurídico respecto del orden ético —como la de Vermeersch— aparece con toda certidumbre la radical inseparabilidad de los órdenes de validez ético y jurídico (58).

En un párrafo titulado «El problema de los comportamientos jurídicos inmorales», el Autor resume brevemente lo doctrina escolástica sobre el parti-

cular, según la cual, puesto que la ética natural coincide sólo inadecuadamente con el Derecho natural, un comportamiento puede ser plenamente jurídico, en cuanto satisface todas las exigencias de la virtud específica de la justicia, y, a la vez, inmoral por no satisfacer las exigencias éticas de otras virtudes distintas de la justicia, como sería el caso de un juez que dictara una sentencia justa con un ánimo poseído de odio. Pero además se pregunta el autor si un cumplimiento puramente exterior de las exigencias del Derecho, desprovisto de toda voluntad de justicia, puede constituir una plena consumación del Derecho. Con respecto a ésto, Suárez parte de un principio que acentúa extraordinariamente el carácter de exterioridad de las exigencias del Derecho positivo.

Una jurisdicción, cualquiera que sea, afirma, no se extiende a aquellos actos que «no puede castigar naturalmente y por su virtualidad propia».

Según Suárez, hay que decir que la voluntad de no cumplir lo preceptuado, si se viese posibilidad de eludir la sanción, no puede ser objeto de prohibición por parte de la ley positiva humana; pero es, en cambio, una exigencia del Derecho natural que tal voluntad se tenga, y eso en razón de la existencia de la ley positiva humana que prohíbe el acto exterior.

Según opina nuestro Autor, la construcción de Suárez implica una exageración en el sentido que se toma de una manera absoluta el principio que la potestad legislativa es también una potestad coactiva. Porque las exigencias normativas del Derecho humano pueden extenderse directamente a actos en sí mismos incoercibles/e incontrolables para el legislador, si estos actos vienen implicados en un comportamiento humano de los comportamientos exteriores. Si bien Suárez admite esto, lo entiende, sin embargo —así lo cree el autor— en un sentido demasiado restringido. El Derecho positivo, concluye, puede exigir por sí mismo normativamente que el cumplimiento de sus normas sea realizado de una manera «humana», entendida en un sentido que incluye una formal voluntad de justicia (73).

Un «Análisis del deber moral» es el tema de otro párrafo del libro. Los valores éticamente obligatorios son precisamente aquéllos que, sin destruir la libertad psicológica, ejercen una contricción en cierto sentido absoluta. Para que un valor sea éticamente obligatorio ¿ha de reducirse al valor transcendente del «acatamiento de Dios» o puede quedarse en un orden inmanente de pura honestidad humana? Cree el Autor que, como minimum, hay que afirmar esto: si se hace positivamente la hipótesis de inexistencia de la realidad trascendente (Dios personal) y se considera refleja y positivamente al hombre inmerso en una mundanidad pura, no queda posibilidad para que un valor pueda ser comprensible como propiamente ético. Sin embargo, no quiere el autor descartar la concepción de un Gabriel Vázquez, según la cual los valores inmanentes de honestidad humana tal vez pueden ser estimados como propiamente morales aún antes de su referencia positiva al valor de «acatamiento de Dios». Supuesto que todo ser y todo valor humano o cósmico son realidades por participación, imitaciones creadas del ser divino, tal vez a aquellos valores les sea immanente una tal participación de la trascendente dignidad de lo divino, que los haga directamente captables como valores morales necesarios propiamente dichos, es decir, como valores que se imponen a la voluntad obligatoriamente (89).

La segunda parte del libro está dedicada al problema «Inmutabilidad e Historismo en el Derecho natural». Parte el Autor del hecho que en el ambiente jurídico de hoy, aún después de haber superado el positivismo jurídico, existen grandes resistencias contra la idea de un retorno al Derecho natural temiéndose en esto una inmovilización del Derecho, mientras éste, si no es, a lo menos tiene una dimensión histórica.

Tras breve reseña de posiciones modernas (C. Cossio, K. Larenz, A. Guzzo), instituye el Autor, un «Sondeo de la tradición escolástica».

Para quienes están acostumbrados a que se considere la doctrina del Derecho natural como una doctrina racionalística, enteramente desligada del sentido existencial de la Historia, constituirá una sorpresa ver que se puede hablar de una posición positiva y constructiva de la Escuela frente al problema de dar trasfondo histórico del Derecho natural. El problema de la inmutabilidad del Derecho natural viene planteado por los teólogos de los siglos XII y XIII, no ya teniendo en cuenta las exigencias de la Historia, sino partiendo de aquellas exigencias y afrontando primariamente desde el punto de vista de la Historia (105). Se trata, para los teólogos, del relato de la Historia Bíblica. Dios dió orden de Abraham de que le sacrificara la vida de su hijo inocente Isaac, manda al profeta Oseas «engendrar hijos de prostiución», permite la poligamia y el libelo de repudio. Resume el autor la solución de Santo Tomás en estos términos: el Derecho natural se funda en la misma naturaleza y en sus relaciones esenciales y deriva por participación de Dios. Sus exigencias pueden ser formuladas en normas precisas y concretas, que tienen un sentido definido. Sin embargo, en razón de especiales circunstancias de hecho y en ocasiones de una intervención de Dios mismo, esas exigencias pueden quedar en suspenso. Una situación real afectada por determinadas circunstancias hace que la acción que en otra coyuntura sería opuesta al Derecho natural no lo sea entonces (123).

Perfilaron la construcción de Santo Tomás especialmente los pensadores hispanos del segundo apogeo de la escolástica. El mayor mérito de Domingo Soto, respecto a esta cuestión, está en haber distinguido con toda claridad en Dios la doble potestad de legislador y de dueño y en haber puesto de relieve que los pretendidos casos de dispensa de preceptos del Decálogo son independientes de la potestad legislativa divina y, por consiguiente, no entrañan el menor sentido de dispensa (125).

A continuación el Autor somete la teoría justafilosófica de Santiago Maritain a un agudo análisis. Maritain, partiendo de posiciones estrictamente escolásticas y sin abandonar el iusnaturalismo, ha pretendido historificar a este último mediante la introducción de la noción metafísico-escolástica de la «analogía» en la teoría del Derecho natural. Se plantea el problema de la inmutabilidad e historicidad del Derecho natural no en general y en abstracto, sino en razón de las exigencias de un caso concreto. En esto coincide con la tradición del pensamiento escolástico medieval. Pero en Maritain el caso afrontado no es el de los episodios e instituciones sociales que nos presenta la Historia bíblica, sino el de los deberes de la sociedad política en materia religiosa, dentro de una sociedad trabajada por siglo y medio de liberalismo, por casi un siglo

de marxismo, por un indiferentismo religioso endémico y por la secular división de cristianos y judíos y de católicos y protestantes.

Los principios de la teoría que Maritain ha construido pensando exclusivamente en el problema político-religioso tendrían que ser aplicados a todas las instituciones naturales humanas.

No se cumple esta exigencia como lo demuestra el autor y, por lo tanto, la teoría de Maritain, considerada como una solución adecuada al problema de la dialéctica de inmutabilidad e historismo en el Derecho natural y presentada como una teoría universal de las condiciones de validez del Derecho natural, resulta inaceptable (149).

Termina el libro con un «Síntesis constructiva» en la cual el autor, frente a las tendencias antiesencialistas y una exagerada «Situationsethik», recuerda el pensamiento filosófico de la Escuela, según la cual ciertamente la naturaleza humana es mudable; pero eso se entiende de la contingencia y defectibilidad que hacen al hombre capaz de accidentes y malogros en la realización de sus posibilidades iniciales; no se trata de una mutabilidad del fondo esencial originario de la humana naturaleza.

El hombre, en cuanto hombre, tiene una naturaleza que le es esencial en su condición de hombre. Esa naturaleza no es una naturaleza terminada, inmovil, hecha de una vez para siempre. Es un haz de posibilidades, que ha de realizarse en el despliegue existencial y co-existencial del hombre, en su vivir histórico y terreno de «ser en el mundo» y en la historia. Pero la polivalencia potencial del hombre, como sujeto, no es ilimitada, sino que está determinada por la originaria naturaleza que le es dada (175). Admite, sin embargo, el autor que la solución escolástica del problema de la inmutabilidad del Derecho natural, «lejos de ser plenamente esclarecedora», es susceptible de una ulterior elaboración (187).

Coincide con la opinión de K. Petraschek, según el cual una parte de las normas iusnaturales resultan condicionadas «por la peculiaridad natural, el nivel ético y la situación histórico-política de un pueblo y, en general por el progreso ético-cultural en el campo de la convivencia humana». Sólo que hay que tener en cuenta que este progreso no siempre debe ser puesto vigorosamente de relieve, que cuando las exigencias iusnaturales se refieren directa y exclusivamente al fondo originario y necesario de la naturaleza humana, en sí misma y en sus relaciones esenciales, entonces tales exigencias son absolutamente incondicionadas e inmutables, no como puras aspiraciones sentimentales o direcciones formales, sino como normas materiales de contenido definido. Por último, aborda el Autor brevemente el problema que versa sobre los derechos de la persona que está en la verdad, frente a los derechos de la persona que se equivoca. Los derechos de la persona que se equivoca de buena fe se acercan mucho, sin duda, a los de la persona que está en la verdad. Pero no llegan a igualarlos. Además, en cierta clase de errores que se refieren a las normas más fundamentales del Derecho natural, la buena fe apenas puede suponerse. Debe tenerse en cuenta la posibilidad de un conflicto de una conciencia honrada frente a las exigencias constrictivas del ordenamiento jurídico. Pero tampoco

pueden sacrificarse ilimitadamente las exigencias del orden objetivo a posibles conflictos, que escapan necesariamente al juicio humano. Deberes subjetivos derivados de un error invencible de conciencia pueden existir. Pero tal caso encontraría su solución en el plano de Dios, que daría su recompensa a cada uno de estos actos. Aquí la Filosofía del Derecho entronca con la Teología natural, pues las últimas razones sólo se alumbran en luce Dei.

ENRIQUE KLINKERT, S. I.

LUDWIG LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, (12x18 cms., 187 págs.). Athenäum-Verlag. Bonn, 1952.

En este interesante libro, el autor, introduciéndonos en la filosofía del presente, la trasciende, para hacernos vivir por momentos la filosofía de siempre.

La característica del tiempo nuestro, es una tentativa —tan vigorosa y radical, que podría pensarse será la última— de estructurar nuevamente la filosofía, comenzando por sus mismos cimientos. No de manera que estos cimientos sean una parte del edificio, que luego se irá levantando sobre ellos: sería volver a una concepción de la filosofía, ya pasada de moda, que consideraba el filósofo como el pasar de un tratado a otro. Sino, superando esta parcelación de tratados, de tal manera estructurar los cimientos, que en ellos se comience a ver la cúpula; y de tal manera situar las paredes en el conjunto, que no se pueda hablar (como cuando se visita un monumento artístico) de pared que mira al mundo y de pared que mira al hombre, de ventana que mira a la naturaleza y de la ventana que mira a Dios.

El autor mantiene la división en capítulos, cuyos títulos son: hombre, mundo como naturaleza y como historia, arte, concimiento y actividad, ser. Pero mantiene bien alto el ideal totalizante. No se puede penetrar en un problema filosófico sin toparse con otro, igualmente filosófico. Mirando la filosofía desde fuera, podría creerse que se llegará a una solución, sin necesitar de otra. Cuando uno se compromete a filosofar, nunca termina con un problema, sin tener que empezar con otro.

El ideal filosófico del autor es, además de totalizante, dinámico: no cree que podría entregarnos su filosofía, como quien entrega un regalo, envuelto en papeles y bien atado. La filosofía no es una propiedad que pueda pasar de mano en mano, un inmueble que pueda cambiar de inquilinos, sin cambiar él mismo.

Este dinamismo personal, propio del filosofar, impide que el autor —como él mismo lo confiesa— haga una exposición «neutral» de la filosofía de su tiempo. Se siente en «situación» actual. No pretende salirse de su propio tiempo; y, sin embargo, como lo dije al principio, consigue trascenderlo, ofreciéndonos, en lo actual, personal y propio, un nuevo ejemplo de filosofía perenne.

La filosofía de hoy, como la de siempre, es un peregrinar. Por eso no se puede fijar su situación, reduciéndola sin más a los esquemas del pasado. Pero, eso sí, en todas las situaciones se vive algo que las trasciende, y que constituye lo que el autor llama (entre comillas) «la filosofía».

En el último capítulo de su libro, consagrado al ser, el autor resume sus anteriores capítulos, diciéndonos que la filosofía actual tiende a superar, en todos los dominios, la temática humana que le sirve de punto de partida, entrando en esa «tierra de nadie», que no pertenece a ninguno de los tradicionales tratados de la filosofía del pasado. Aquí es donde el autor espera captar la esencia misma de la filosofía, como esfuerzo dinámico de trascender lo humano de todos los problemas filosóficos. Y plantea el gran interrogante, el fundamental interrogante del ser en cuanto tal. La serie de respuestas dadas a este interrogante, constituyen la historia de la metafísica. La respuesta de hoy, ¿será simplemente la vuelta a una de las respuestas del pasado? ¿O será más bien una superación de todas ellas, en busca de horizontes más abiertos?

Ambas cosas se pueden afirmar en el día de hoy: faltaría ver en qué medida, y en qué proporción.

Si se trata de trascender el horizonte de las antiguas metafísicas, quiere decir que se tiene este horizonte como cerrado. Es lo que Heidegger afirma, acusando al pasado de un «olvido del ser». ¿Qué sentido tiene esto ante el hecho de que el ser ha sido el objeto de la constante interrogación metafísica?

Se trata pues de comparar el cuadro dentro del cual se movía la metafísica tradicional, con el cuadro de la actual filosofía. Sólo así se podrá hablar de mayor o igual abertura, de horizontes mayores o iguales.

La concepción del ser en la metafísica tradicional, se fija por sucesivas y opuestas relaciones. Siempre duales: ser y devenir, verdad y apariencia, esencia y realidad; y, sobre todo, por el modo de concebir estas relaciones. La metafísica occidental comienza por señalar que el Ser es lo permanente, en medio del Cambio. Lo permanente es, a su vez, lo Verdadero, que se manifiesta en el juicio, en la afirmación; mientras que las diversas maneras de juzgar, las categorías, son el modo nuestro de hablar del ser distinguiendo uno de otro por su más y menos de ser. Pero aún lo cambiante, situado muy abajo en la escala del ser, se lo conoce por lo permanente que en él hay, por el ser que permanece en lo que cambia, por el ser que lo define. Así es como el ser, objeto de la metafísica, es la esencia que lo define. La esencia es lo que hace que cada ser sea lo que es. La esencia se distingue del hecho de su existencia, es decir, del hecho de que un ente tenga una esencia, de que la realice hic et nunc. Y como la esencia es aquello respecto de lo cual queda determinado el ente existente, así también respecto de ella es posible afirmarlo existente. La esencia, pues, es lo necesario, frente a lo contingente del hecho de su realización.

Advierto, antes de seguir adelante con el autor, que toda esta exposición del nacimiento de la metafísica tradicional en occidente, desde la experiencia física de los seres contingentes, hasta el encuentro metafísico con el Ser necesario y universal, debiera hacerla poniendo yo más cuidado en distinguir palabras que, en castellano como en otros idiomas, no se distinguen vulgarmente.

El vulgo no cuenta con un vocabulario como el siguiente: ser, ente, existente, existencial, existivo... esencial, esencia. El filósofo en cambio, aunque cuenta con tal vocabulario, siente por momentos que no le basta. Es la triste condición del lenguaje humano, origen de angustia en el filósofo, en el poeta y en el místico.

El ser de una esencia, que pasa de la posibilidad a la actualidad, depende de otro ser: y así sucesivamente, hasta llegar al ser sin tales dependencias condicionales: Dios, pura actualidad. Llegados aquí, desandamos el camino, pasando del plano óntico al plano lógico. Las esencias contingentes existen ejemplarmente en Dios, en su espíritu; y como el espíritu del hombre es imagen del de Dios, el hombre puede conocer las esencias de las cosas. En otras palabras, diríamos que la verdad óntica es fundamento de la verdad lógica.

El autor no entra en discusión con esta concepción metafísica. Se contenta con caracterizar esta metafísica, que llama antigua y cristiana, como una primacía de la esencia dentro del ente. E insiste en que la metafísica tradicional es una ontología de la esencia. Y en que el neo-tomismo se mantiene en la misma línea esencial.

Kant se mantiene en esta línea, por más que entienda la esencia, no como Platón y Santo Tomás, sino a su manera, más subjetiva y humana, con prescindencia de lo divino.

El existencialismo, en fin, es el común denominador de las reacciones del presente.

Dejamos al autor, quien sigue por su propia cuenta y riesgo, a través de estas reacciones presentes. Tal es el último capítulo de su obra: un denso capítulo, en el que se adentra en esa zona de la filosofía que, como decía Peter Wust, en un capítulo semejante de su libro «Der Mensch und die Philosophie», ella tiene algo de religioso.

Las últimas palabras del libro que nos ocupa, señalan que el autor no cree en una mera vuelta, un simple retorno a una metafísica del pasado. El realismo y el idealismo del pasado, se han neutralizado. Y el positivismo y el nihilismo, serían la única salida de, este callejón sin salida metafísica.

El último consejo de nuestro autor es: dejemos hablar a las cosas, dejemos oír el llamado de Dios. No se trata de la profecía de una nueva revelación: es el deseo de que la antigua, la del Evangelio, se exprese en un lenguaje comprensible para el hombre de hoy. No hay que encerrarla, en los moldes lógico-ónticos del pasado, cuya concepción metafísica y científica ha hendido al hombre en dos: en creyente y en sabio. Hay que posibilitar la vuelta a la unidad de la fe, que permitirá a la teología volver a ocupar el sitio que le corresponde, y tratar a la filosofía, como lo quería el Apóstol, como a una tontería.

Esta frase de Heidegger, con que el autor cierra su obra, podrá ser especulativa y abstractamente discutible. Históricamente considerada, tiene su valor; y ningún escolástico, por rígido y tradicional que sea, podrá negar que en la ya larga historia de la metafísica, también su propia escuela, como las demás del pasado, ha tenido sus momentos de decadencia.

La exposición del autor se apoya en una buena bibliografía. Está bien informado, piensa profundamente, es extraordinariamente claro. Confiesa que, aunque el título podría hacer esperar una introducción a toda la filosofía del momento, realmente se coloca en el momento alemán; y sólo entra en contacto con las filosofías vecinas cuando, llegando a lo humano, las filosofías pierden la nacionalidad, y se intercomunican.

Además de esta trascendencia de la geografía, me parece que el autor consigue otra trascendencia: la de la historia de las filosofías presentes. Desarrolla los temas, pasando por encima de las personas y de los sistemas, para entrar en contacto más directo con los problemas mismos, sus soluciones y sus crisis.

Y por el mismo camino, me parece que el autor también consigue trascender la propia filosofía, para ofrecernos lo que él llama (entre comillas) «la filosofía», que trasciende todas las «situaciones» de la misma en la historia. Esta constante trascendencia de lo eterno respecto del pasado, es lo que confiere originalidad al presente, y lo que lo empuja hacia el futuro. Originalidad del presente, y necesidad del futuro: por eso el mismo autor llama a su libro una «tentativa» (Versuch), no una «conquista» definitiva (Endgültiges).

Todo esto hace que el libro del Dr. Landgrebe, además de ser una de las mejores introducciones a la filosofía alemana del presente, sea una muy buena presentación de la filosofía perenne.

M. A. FIORITO, S. I.

CARMELO OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*. Vol. I: Metodología, Lógica, Gnoseología, Metafisica, Estetica, Religione; Vol. II: Etica, Politica o Prassiologia, Pedagogia. Terza edizione riveduta e accresciuta. (17x24,2 cms.; XLII - 833 y 744 págs.). Alfredo Rondinella Editore.

Se siente una impresión de plenitud, cuando uno se encuentra frente a los dos gruesos volúmenes del conocido autor. Los mismos críticos italianos, acostumbrados a las obras de grandes alientos, se han sentido impresionados ante este «bel libro e forte».

Ottaviano demuestra en esta obra poseer una filosofía personal y de amplios horizontes: el ser «parcial» de que nos habla, es la «jerarquía» de todos los seres, desde el infimo ser material, al Ser, supremo Espíritu, Dios.

También demuestra un gran dominio del propio pensamiento, y de su expresión: en esa selva de seres, en ningún momento se pierde, en ningún momento divaga errante. Retoma las ideas, las perfila más y más, profundizándolas a medida que el contexto lo reclama.

Demuestra también un buen conocimiento de las grandes corrientes del pensamiento filosófico: honestamente las propone, antes de insertar en ellas su propio pensamiento. Se siente un continuador: no un mero seguidor, sino un discípulo progresista de los grandes maestros.

Cada una de las partes de su obra debiera ser juzgada por el especialista respectivo. Sólo así se podría evitar el tratar descuidada y desaprensivamente una obra, fruto de tantos años (más de veinte, dice el mismo autor) de meditación personal y auto-crítica.

Una intuición fundamental, como era de esperar en un filósofo personal, domina toda la obra: la del juicio sinetérico, ni meramente analítico ni sintético. Es el juicio que afirma el nexo necesario entre seres diversos u opuestos.

La necesidad, sinetéricamente captada, deja a salvo la diversidad, y fundamenta el progreso en el conocimiento de los seres. El mismo autor, en una nota, puesta al final de su libro (vol. II, § 851 ss.), y que es el esquema minúsculo de su voluminosa obra, señala los matices fundamentales de esta su «sinetericidad», que reduce a tres:

1. — Aspecto cuantitativo: la diversidad entre los seres es una diversidad cualitativa, que nace de la diversa «cantidad de ser».

2. — Aspecto negativo: los seres difieren cuantitativamente, en cuanto el «minus habens» carece de la alícuota de ser, y se compone, por tanto, de ser y de nada, graduados en orden inverso.

3. — Aspecto gradual: la consiguiente graduación de ser y nada, coloca a cada ser en su puesto (estática de los seres), y fundamenta su devenir (dinámica de los seres).

La primera intuición del autor, más bien lógica, de la sinetericidad, nos lleva a la segunda, más bien ontológica: la solución del problema del devenir, que el autor plantea al comienzo de su indagación metafísica, una vez terminada su indagación metodológica, lógica y gnoseológica.

El autor expone y critica las dos soluciones que considera cruciales, a partir del dilema de Parménides: la solución aristotélica, por el aumento del ser; y la solución hegeliana, por la identidad del ser y no-ser. Y propone la propia solución, por la disminución del ser.

Vamos a detenernos un poco en esta concepción del autor. Si la sinetericidad del juicio humano ilumina su filosofía, la degradación del mundo circundante la colora de todos sus matices.

La única posibilidad de cambio, proclama el autor, es la degradación: la pérdida de una alícuota parte del ser. Esta es la afirmación. ¿Y sus argumentos? Parecen más bien reducirse a la debilidad de los argumentos de quienes serían sus adversarios tradicionales, Aristóteles y Hegel. Como ni la solución de Aristóteles, por la potencia, ni la solución de Hegel, por la simultaneidad, solventan el dilema de Parménides, no hay más remedio que seguir al autor en su nueva solución, por la degradación o pérdida de ser.

Nuestro juicio sería el siguiente: acompañando al autor en el juicio que le merece Hegel, nos permitiríamos mejorar el juicio que le merece Aristóteles. O más bien, para dispensarnos de una discusión histórica, que en filosofía sólo tiene valor pedagógico, nos permitiríamos tratar con más benignidad a la «potencia».

Concediendo que la tal «potencia» se encuentra algo desprestigiada en nuestro tiempo (la bibliografía de artículos de revistas y monografías no da un saldo favorable de juicios modernos sobre la vieja noción), y creyendo sinceramente que ese desprestigio se debe al descuido con que la explican los mismos que se dicen sus defensores, nos vamos a permitir hacer una defensa de la noción de potencia. Al hacerla, tenemos la impresión de que ciertos elementos de la solución del autor de la nueva teoría del devenir, entran en nuestra defensa de la teoría tradicional. Nos hace pensar así un pensamiento propio de S. To-

más, según el cual el proceso «decreciente» no es metafísicamente distinto del proceso «creciente»: aunque el «signo» o dirección del movimiento sea distinto, la relación metafísica entre el punto de partida y el de llegada es la misma, y metafísicamente se explica de la misma manera (Cfr. I, II, 110, 2 ad 3; y I, 104, 4 ad 3).

Vamos a señalar los aspectos de la teoría de la potencia que nos parece olvidados los que la atacan, y descuidan los que la defienden superficialmente.

El primer aspecto es el de la «privación»: no se puede explicar bien a Aristóteles si se descuida explicitar la privación, principio aristotélico del devenir. Autores tradicionales como Schiffini, Mónaco, Descoqs han hablado suficientemente de ello.

El otro aspecto es el de la necesaria distinción de acto «primero» y acto «segundo», sobre todo cuando se trata del cambio inmanente. Sólo citaré a Farges, en su explicación de la libertad humana.

El tercer aspecto es la distinción, que me parece fundamental, entre la «potencia» respecto de una «perfección» en general (conocimiento, por ejemplo), y la «potencia» respecto de un «acto» concreto (acto de conocer tal o cual cosa).

En fin, la teoría del acto y la potencia no se puede exponer (ni, por consiguiente criticar o defender) sin tener en cuenta la teoría de la relación. La relación, con todos sus matices de relaciones de razón y reales, predicamentales y trascendentales, quasi-trascendentales o no, con sus fundamentos y formalidades, es la única manera humana de enseñar y defender la noción de potencia.

La exposición que el autor nos hace de la potencia aristotélica puede que sea la de Aristóteles; pero no es la nuestra. Al menos, no es la exposición profunda de la solución del problema del devenir por la potencia: falta llegar a la noción de educación, de ser incompleto, del todo que es, y de la parte que no es propiamente, sino que constituye al todo...

Por eso, la crítica que el autor hace a la noción de potencia, aunque alcance a los que suelen considerarse sus defensores, no nos alcanza a nosotros. Más aún, creemos sinceramente que muchas de las verdades que el autor afirma en su solución por un «proceso descendente», son las que nosotros expresamos actipotencialmente, con todos los aspectos arriba indicados.

Séanos permitido no entrar en detalles: no sería esto un juicio bibliográfico, sino un nuevo libro.

Todo lo bueno que pensamos de la *Metafísica* de Ottaviano está dicho al principio. Lo único que le hemos criticado, no disminuye el valor subjetivo de la obra.

La presentación de esta tercera edición es inmejorable. Sus índices claros y abundantes, reflejo de la claridad y abundancia de las ideas, facilitan no solo su lectura primera, sino también su repetida consulta. Porque Ottaviano merece que se lo lea y se lo consulte.

M. A. FIORITO, S. I.

HEINRICH POHL, S. I., *Der Weltäther. Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblems.* Colecc: «Philosophie und Grenzwissenschaften». VII. Band, 5. Heft. (15,4 por 23,2 cms., 93 págs.). Verlag Rauch. Innsbruck (Austria), 1951.

La realidad científica del siglo XX viene expresada por la notable desproporción entre el avance técnico y la fundamentación teórica de los fenómenos que alientan dicho progreso. La materia, la inercia y la gravedad han de ser, sin duda, tres facetas de un mismo misterio, el que no podrá ser develado mientras no se registren cuáles sean los constitutivos primordiales de los cuerpos. A éstos se suele incorporar, con razón, hoy en día el ETER, locante universal, al que habrán de atribuirse también aquellas cualidades materiales, inerciales y gravitacionales propias de cualquier entidad física. Un tratamiento adecuado a través de las hipótesis y teorías más variadas habría hecho de esos elementos —básicos en cualquiera concepción o imagen actual del mundo físico— los responsables del avance técnico al que nos hemos referido; su respaldo teórico, sin embargo, se habría visto postergado, ante el engolosinamiento de los frutos obtenidos por aquel. Es más, aun suponiendo que algún día la unificación de los campos eléctrico, magnético, gravitacional y atómico totalizaran matemáticamente la tan ansiada realidad físico-cósmica, no por ello dejaría de ser el universo el gran misterio de las ciencias, aunque lo creyéramos reglado con una sólo fórmula empírica.

La historia de la evolución del pensamiento científico, desde los presocráticos hasta nuestros días, es la mejor intérprete de los valores en juego; ella nos dice que bien podemos formular las leyes que rigen los fenómenos del universo, a pesar de seguir desconociendo la naturaleza íntima de los factores esenciales que lo integran. El conocimiento de la historia de una tal evolución es necesaria, sin embargo, y la mejor ayuda cuando en la vorágine de opiniones encontradas hay que ordenar hechos e ideas para reiniciar con fruto la ruta desbrozada. El trabajo de Pohl sobre el ETER es una de esas valiosas contribuciones; su intento ha sido alcanzado, en cuanto entiende que su colaboración es la de ordenar, exponer y juntamente valorar lo relativo al problema multisecularmente discutido de los constitutivos de la materia, que, como dijimos, no ha dejado de ser el problema álgido de las ciencias y cuya solución, siempre urgente, sería la matriz para encontrar adecuada respuesta a todos los demás fenómenos que no serían sino sus necesarias consecuencias.

En su exposición Pohl se ha mostrado un ortodoxo cosmólogo; sus apreciaciones sobre la interdependencia que, en la solución de los problemas de la materia y de la vida, deben guardar las disciplinas científicas con las filosóficas, debían haberse escrito en la lengua de los doctos, o sea, *en latín*, para que todos las entendieran definitivamente. Lamentablemente, ese divorcio es el que más ha perjudicado la valoración integral de los problemas. Entre la corriente de cosmólogos franceses, tipo Geny, Tonquedec, Valensin, que creen poder construir una Cosmología válida a base de hechos obvios y simples aprehensiones científicas, y la representada por la de los alemanes Wulf, Gatterer, Donat y otros, que prefieren abandonar momentáneamente problemas discutidos, hasta tanto las ciencias hayan suministrado las bases sólidas necesarias para una especula-

ción trascendente, se ha de elegir, sin duda, este último camino, que es el seguido por Pohl. No es un infortunio para el Cosmólogo pensar que en ello aun depende del científico; cuando en ninguna parte está escrito que el filósofo deba responder a todos los problemas de las ciencias de la naturaleza, máxime cuando muchos de ellos aun no están lo suficientemente maduros como para una severa manipulación filosófica. Pohl aborda estos temas, no soslaya sus dificultades y por eso su trabajo es de un gran valor epistemológico. De estos tópicos no hacen falta hoy en día textos escolares; se impone más bien aumentar las monografías al modo de la que comentamos.

El cuaderno pertenece a la colección de «*Filosofía y Ciencias afines*», editado por el Instituto de Filosofía Escolástica de la Universidad de Innsbruck. Pohl es Profesor de Filosofía en esa Universidad. Nuestros plácemes.

J. A. BUSSOLINI, S. I.

JOSÉ BABINI, *Qué es la ciencia*, (12,5x19,7 cms., 63 págs.). Colección Esquemas, Editorial Columba, Buenos Aires, 1955.

La entrega 19 sobre «*Qué es la Ciencia*», de Babini, tendría que ser la última de la serie, si la Editorial Columbia quiere seguir subsistiendo con su colección ESQUEMAS.

He leído dos veces el fascículo para informarme qué entiende por Ciencia el autor. Ni el ejemplo de la repostería, ni el dolor de hígado —de muy mal gusto por lo demás— con que inicia su digesto el flamante delegado interventor en la Facultad de Ciencias Exactas, me iluminaron suficientemente. Así pues, leído y no entendido por primera vez, lo releí luego. Intentar un tercer repaso, por aquello de que no hay dos sin tres según Platón, representaba ya aceptar en su plenitud el adagio escolar desfavorable conocido.

Como consecuencia sin embargo vale que, en esta clase de tópicos, donde se entremezclan procederes filosóficos trascendentes, parecería más de acuerdo a la ilustración que se merecen los lectores, no intentar más que una sucinta exposición de cómo se han sucedido con el andar del tiempo los hechos que jalonan el saber científico y técnico. Proponerse otra cosa, ignorando aquellos procederes, significaría atribuir a los fenómenos, causales últimas, que falsearían la auténtica estructura de las ciencias. Porque no basta la buena ciencia; ésta y la mala filosofía a que nos tienen acostumbrados tantos vulgares vulgarizadores científicos conforman en el espíritu de los desprevenidos una mezcla detonante más nociva que la bandeja de masas surtidas que, como dijimos, nos sirve en sus primeras líneas el autor.

No es poca cultura científica sin embargo, que éste reconozca que existen problemas gnoseológicos, psicológicos y cosmológicos cuya dilucidación urge para la correcta y exhaustiva interpretación de ciertos fenómenos científicos, pero para definir qué es la ciencia, no creemos necesario apelar a un polvorín de tales dimensiones.

Resumiendo: ni el quilage del papel, ni el número de páginas, ni menos el contenido de las mismas, justifican los 12 m/arg. que cuesta el cuaderno. El dibujo de José Babini, tomado del natural, por Horacio Videla, es muy bueno.

J. A. BUSSOLINI, S. I.

FRANCESCO OLGATI, *Benedetto Croce e lo Storicismo*. (13,5 x 19,5 cms., 397 págs.). Soc. Ed. «Vita e Pensiero». Milano, 1953.

No es posible dejar de reconocer el papel decisivo que ha jugado el historicismo en la Filosofía Moderna. Y, dentro del pensamiento historicista, se hacía necesaria una recta valoración de sus principales gestores. El libro que Olgati ha dado a luz es la primera obra de empuje sobre el pensamiento de este laborioso del pensar moderno y del historicismo. Es un libro que parece, por momentos, haber sido escrito en el campo de batalla; agresivo y negativo por momentos, profunda y científicamente fundamentado en los textos crocianos, explicables ambas cosas por las luchas que personalmente sostuvo con el mismo Croce desde la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, no deja de ser a pesar de todo, una obra serenamente meditada, seria y objetiva en sus juicios, y que, sin duda alguna, será decisiva en la lucha que en el campo intelectual se ha sostenido vivamente en la Italia de los últimos decenios, alrededor del pensamiento crociano. Lucha, por otra parte, que ha suscitado verdaderos valores en el campo de la filosofía, y que ha colocado a Italia a un nivel intelectual desconocido desde hace tres siglos.

Se hacía necesario un estudio de aliento como el de Olgati, que reuniera las innumerables producciones de Croce, desde la *Literatura y Estilística*, a la *Historia*, el *Derecho* y la *Filosofía*, presentando su pensamiento filosófico de una manera estructurada y sintética, y a la luz de una crítica valorativa. Como consecuencia de este gigante trabajo de síntesis, que no es fácil de apreciar a simple vista, de las teorías crocianas, surge la concepción historicista, nítida, transparente, que se halla en la base y fundamento de la especulación de Croce, y sobre la que articula cada una de sus teorías. En seis capítulos profusamente documentados estudia el A. a Croce y la *Historia*, Croce y la *Filosofía*, el *Historicismo crociano*, para entrar en el cuarto capítulo en un análisis crítico de la negación del historicismo, la *Estética crociana*, y los métodos historicistas.

Olgati reconoce justamente en Croce a uno de los inquietos intelectuales más agudos y fecundos de nuestro tiempo; ve en él a un innegable e infatigable investigador de archivos, recolector de anécdotas y descubridor de lo inédito en el campo de la historia; pero no deja tampoco de emitir un juicio inexorable, que, por duro que parezca a los espíritus «conciliadores», no por eso es menos exacto. Croce, a pesar de sus inmensos trabajos llevados a cabo en el campo de la *Historia* desde su primera juventud, y que van jalando los años todos de su larga vida, careció de una exacta y equilibrada visión histórica. Sus principales obras: *Storia d'Italia dal 1801 al 1915*, la *Storia d'Europa del*

secolo XIX, y la *Storia della età barocca in Italia*, no son sino reflejo de su prisma ante el fascismo mussoliniano; de su concepción hegeliana y simplista que quiere coordinar y esquematizar los complejos y dispares acontecimientos del siglo pasado; de su insensibilidad para enfocar equilibradamente los intrincados acontecimientos de la Reforma y Contrarreforma, atribuyendo la primera a las tendencias del alma humana, y enjuiciando a la segunda por una absoluta falta de sentido de las situaciones y de lo religioso.

El juicio que el A. hace al Croce filosófico, no es más optimista. La primera falla que comete Croce en su obra filosófica es el método. Olgati, experto historiador de la Filosofía, orienta su crítica hacia los mismos fundamentos de la metafísica crociana: la teoría del conocimiento, punto de partida de toda Metafísica, pues a través de ella se forma el concepto de ser, de realidad. Variando aquélla, varía éste. Y, para Croce, la realidad y la vida no son más que historia. Aquí están los cimientos de su filosofía historicista. Historicismo, por otra parte, diverso del de Ranke o Meinecke, por centrarlo éstos sobre lo particular y lo individual, Croce sobre lo universal. Consecuente con este punto de partido noético, Croce llega a estructurar una metafísica (mejor, niega la metafísica) que rechaza la trascendencia, la persona humana, y su fundamento primero, o sea, la libertad psicológica, y consecuentemente la moral objetiva. El A. niega, pues, justamente, a Croce, el título de filósofo; Croce, al negar la Metafísica, no ha podido llegar a estructurar una filosofía; más aun, niega al concepto el valor que tiene dentro de toda elaboración filosófica; véanse, véase, las definiciones crocianas sobre: Estado, derecho, persona, etc. Los dos últimos capítulos están dedicados al estudio de la *Estética crociana* y al método historicista; temas juzgados con la misma seriedad y severa crítica que los anteriores.

La reacción que el libro de Olgati ha causado en ciertos ambientes, es signo de la desnudez con que el autor ha presentado el pensamiento del filósofo italiano, sin paliativos de ninguna especie y a base de los mismos textos crocianos. Reconoce objetivamente los méritos de Croce al propagar en Italia el historicismo y sus aportes positivos al pensamiento moderno, el primero de los cuales es el sentido de lo histórico. Pero, en definitiva, su crítica es inexorable.

La última frase, que cierra el libro, es categórica como un epitafio: «El historicismo ha muerto. Vive la Historia». Frase lapidaria, pero que ilumina profundamente la obra intelectual del pensador italiano. Por otra parte, la reacción de los ambientes crocianos, es explicable: la huella dejada por Croce es muy reciente, y es costoso renunciar a un ídolo tan encarecidamente enaltecido durante décadas. A pesar de todo, creemos que el enjuiciamiento que el Autor hace de la obra de Croce, es plenamente objetivo, y consecuentemente posee todo lo necesario para su perduración en la historia del pensamiento contemporáneo.

ROBERTO J. BRIE, S. I.

FELICE BATTAGLIA, *La valeur dans l'histoire*. Colecc. «Philosophes Italiens». Traducción de M. L. Reure. (12 x 18,7 cms., 207 págs.). Paris, Aubier, 1955.

El autor, de conocida ascendencia intelectual idealista, ha ido superándose a sí mismo, definiéndose cada vez en un sentido espiritualista y personalista. Su camino ha sido, no el gnoseológico ni el metafísico, sino el ético: buscando las condiciones del acto moral, ha encontrado la realidad del espíritu. Y en la experiencia de las limitaciones del espíritu humano, errores, males, pecado, se ha visto obligado a depurar su idealismo inicial, afirmando la singularidad y la individualidad de la persona humana.

En el libro que nos ocupa (cuyo origen italiano es del año 1948, pero cuyo origen es aún anterior, pues sus dos capítulos centrales, que se refieren a la concepción de Croce, y a la de Gentile acerca de la historia, fueron publicados separadamente), el autor se nos muestra esta vez superando el idealismo por el camino de la historia.

Planteados en la introducción el problema de la historia y su concepción, la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás son dejadas a un lado, como enemigas del devenir histórico: como si la ontología del ser en cuanto tal, característica de ambos, fuera un obstáculo para la metafísica del devenir, que también caracteriza a ambos. Pero perdonémosle al autor este pequeño error de interpretación, para seguir con él en la crítica que hace a las otras filosofías. Ni el positivismo, ni la filosofía de la casualidad dan lugar a la historia. Así que solo queda el idealismo. Pero éste tampoco permite, en la lógica de su sistema, inmanentista y absoluto, una verdadera concepción de la historia: ni el idealismo en general, ni el idealismo italiano considerado en sus dos prohombres, Croce y Gentile.

La concepción idealista y la concepción de la historia de Croce y de Gentile, son el tema de sendos capítulos. En ninguno de ellos se salvó, a pesar de la buena voluntad de ambos, el juicio de valor, esencial para la historia, y cual lo manifiesta la conciencia, frente al hecho del error, del mal y del pecado.

La conclusión, con que se cierra el libro, insinúa nuevamente una superación del idealismo de sus maestros. Pero no llega a cuajar en un sistema nuevo, satisfactorio plenamente, ni siquiera a los ojos del autor, que todavía aquí se nos muestra en camino, cual peregrino en busca de una verdad que casi toca con las manos.

En Battaglia, como en otros grandes italianos de nuestro tiempo (pensamos, por ejemplo, en U. Spirito), se nota aún la lucha de un deseo de llegar una vez por todas al término de tantos esfuerzos personales por la verdad, y el temor de tener que dejar una vez por todas ese pequeño bagaje con que se comenzó el camino (en nuestro caso, el bagaje idealista, con su algo de verdad, y su mucho de buena voluntad). Es el peso inconsciente de la opción metafísica que un día se hizo, y que, distraído uno con tantos problemas que luego se van suscitando, nunca revisa plenamente. Porque Battaglia nunca aborda de frente el problema ontológico (quizás, porque lo confunde con los problemas metafísicos, como lo da a entender el juicio peyorativo que le merecen Aristóteles y Santo

Tomás, como vimos al principio): sus temas fueron siempre la filosofía del derecho, la ética, y ahora la historia.

Esto supuesto, para él es cuestión de seguir buscando, con la sinceridad con que siempre buscó la verdad, como la busca en este libro tan interesante acerca del problema de la historia. Y para nosotros, es cuestión de esperar que un día llegue.

El libro pertenece a la colección de «Filósofos italianos». Tiene un orientador prólogo de Jolivet. No desdice de los otros ya publicados, bajo los nombres de Guzzo, Sciacca, Stefanini y Carabellese.

M. A. FIORITO, S. I.

ANTONIO COIAZZI, S. D. B., *San Pablo Apóstol*. Páginas introductorias y autobiografía. (14 x 19,5 cms., 322 págs.). Biblioteca Didascalía. Rosario, 1955. Traducción de Victorio M. Bonamín.

«Este libro no está hecho para los doctos, sino para los jóvenes». Tiende a hacer familiares la figura y el pensamiento de S. Pablo como maestro práctico de la vida. Algunos capítulos breves constituyen una vulgarización de los principales conceptos relativos a la Historia de la Redención y a la concepción cristiana de la vida, con el fin de hacer accesible y hasta fácil la lectura de los textos sagrados, tanto de las cartas del Apóstol. La vida del Apóstol narrada en forma autobiográfica, está sacada total y exclusivamente de los Hechos y de las Cartas». Así presenta el Autor su obra. Por nuestra parte añadimos que ha logrado muy bien su propósito. Los capítulos de su libro son amenos, claros e introducen bien al pensamiento central no de todas las cartas sino de algunas, como Gálatas y Romanos. Precisamente echamos de menos otros capítulos complementarios sobre Iglesia, Jerarquía, Parusia, que sirven de introducción a las otras cartas. Además notamos que en la interpretación del concepto de Redención se inclina demasiado por la satisfacción vicaria. No todos los exégetas modernos estarían de acuerdo en esto. Por allí va también la interpretación de los sacrificios del AT. y quizá se equivoca al dar a la escena del macho cabrío el valor de sacrificio expiatorio. Tampoco nos agrada la exposición patristica del concepto de Redención. En la revista «Verbum Domini», vol. 30, p. 14-29, 81-91, 154-169, el P. Daniel Conchas hace la historia de la exégesis patristica del texto ad Ef. 1, 14. Por ella vemos que no siempre hablaron los Padres de la redención en sentido de compra, ni se plantearon la cuestión del precio ni del acreedor.

Pero salvando estos detalles, nos parece que este libro resultará muy útil para nuestra juventud católica y felicitamos al P. Victorio Bonamín por la feliz idea de ofrecernos esta traducción.

JOSÉ IG. VICENTINI, S. I.

TITUS SZABO, O. F. M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente*. Doctrina S. Buenaventurae. Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae. Sectio Philosophica-Theologica. Vol. I (18 x 25 cms.; 209 págs.). Orbis Catholicus. Herder, Romae, 1955.

En una obra densa y bien pensada, fruto de unos diez años de trabajo, el autor nos presenta un examen sintético de la doctrina de San Buenaventura sobre la manifestación de la Sma. Trinidad por sus analogías creadas.

Mueven al autor a este estudio no sólo la autoridad y valor de la doctrina del Doctor Seráfico, sino también el poner en plena luz sus enseñanzas oscurecidas, principalmente en nuestros días, por erróneas interpretaciones.

Diversas son las opiniones sobre la naturaleza y el valor de las analogías que reunió San Buenaventura.

Nadie ciertamente afirma que el santo haya atribuido un valor real y absoluto a todos los signos de la Sma. Trinidad que se encuentran en sus obras; ya que no pocos, aparecen a primera vista como fruto subjetivo de su ingenio, que siempre procuró en el desarrollo de las cuestiones, en el método y aun en el estilo honrar a la Trinidad augusta.

Mas con frecuencia S. Buenaventura presenta signos de Dios Trino como objetivos y enraizados en las esencias de las cosas. Sobre la índole y el valor de los mismos no convienen los intérpretes. Algunos no ven en ellos sino sólo flores de poesía, sin valor real. Otros juzgan estas partes como defectos; contingencia necesaria de toda obra humana. Un tercer grupo, cuyo representante más autorizado es Gilson, conceden un valor objetivo a la doctrina de la analogía trinitaria.

Tanta variedad de opiniones se debe, según el autor, a que nunca se estudió el tema a la luz de los principios que lo fundamentan y lo forman.

Para llenar esta gran deficiencia investiga los fundamentos que constituyen la estructura analógica de todo el universo.

Su trabajo será útil también, nos dice el autor, porque en nuestra época hay un resurgimiento del problema de la analogía de la Trinidad en el campo de la filosofía cristiana y en el de la restauración de la vida de los fieles.

La obra está dividida en dos grandes partes. En la primera se trata de los grados de la analogía de la Sma. Trinidad. Estos grados en orden ascendente son los tres siguientes: vestigio, imagen y semejanza. De cada uno se estudia la existencia, la naturaleza y su valor en orden al conocimiento de la Sma. Trinidad.

La segunda parte se ocupa de la analogía de la Sma. Trinidad en cada una de las criaturas: en el mundo sensible, en el mundo espiritual y en el mundo sobrenatural.

Como es imposible, dentro de los límites de una reseña bibliográfica, dar una idea algún tanto completa de todo el rico contenido del libro, nos contentaremos con tocar algunos puntos.

Toda criatura esencialmente se refiere a Dios como a su Principio Creador y de ahí su configuración a la Trinidad como de lejos, pues mira las relaciones divinas ad extra. Es el vestigio.

Los seres dotados de conocimiento y libertad tienen además a Dios como objeto de conocimiento y amor. Así imitan a Dios en el conocimiento y amor de Sí mismo, que dan origen a la generación del Verbo y a la procesión del Espíritu Santo. De esta manera la criatura expresa la Trinidad no según las relaciones ad extra, sino según las relaciones ad intra. Representan el prototipo no de lejos, sino como de cerca. Es la imagen.

Finalmente en la unión sobrenatural, el alma adornada con la gracia y las tres virtudes teológicas se une a las divinas personas por la participación de la misma naturaleza y con esto alcanza la plenitud de la conformidad posible con Dios. Es la semejanza.

Una cuestión capital para conocer la naturaleza o perfección analógica del vestigio es saber qué distinción existe entre los atributos e ideas divinos.

Las doctrinas de Santo Tomás y de San Buenaventura en este punto son divergentes. Para el primero la distinción viene ab extrínseco, de la relación de la esencia divina a las criaturas; para el segundo, ab intrínseco, de la misma naturaleza de la sabiduría divina.

El autor afirma que el origen remoto de la famosa distinción formal de Escoto está en San Agustín; y el origen próximo, en San Buenaventura. La cosa, aunque no la palabra, se encuentra, pues, en la tradición patristica. La innovación en la cuestión de la simplicidad divina durante la edad áurea de la escolástica no fué la distinción formal de Escoto, que por otra parte responde mejor a las exigencias de la razón; sino la virtual ab extrínseco de Santo Tomás senior.

La razón natural sola no puede llegar por medio del vestigio al conocimiento de las tres personas divinas, pero iluminada por la fe puede mediante el vestigio avanzar mucho en este conocimiento.

Uno de los principios que más a fondo estudia es el célebre de San Agustín: «anima eo ipso est imago Dei, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest».

En estas palabras está el meollo de toda la doctrina de San Agustín y de San Buenaventura sobre la imagen de Dios y ellas tienen, además, máxima importancia para conocer los principios que rigen las relaciones entre la naturaleza y la gracia.

Lamentablemente el dicho augustiniano poco a poco fué despojado de su significación genuina para recibir otra del todo ajena a la mente del Doctor de Hipona.

Según los intérpretes, como Schmaus, Boyer, Gilson, la mente de San Agustín y San Buenaventura puede enunciarse así: El alma es imagen de Dios, en cuanto tiene capacidad o aptitud para cierto acto, en concreto, para el acto de conocer y amar a Dios. Esta potencia se reduce a acto, primero por la gracia y últimamente por la visión beatífica.

Estos autores concuerdan su interpretación con la sentencia de Santo Tomás. Pero el Doctor Angélico tiene conciencia que su doctrina sobre la imagen de Dios es distinta de la de San Agustín.

El autor prueba largamente que «anima capax Dei» en el Doctor de Hipona no significa: capaz de conocer o de amar a Dios; es decir, no indica una potencia activa, capacidad de una acción; sino más bien una potencia pasiva actuada tiene a Dios, que es su Luz.

El alma es imagen de la Trinidad en cuanto representa las procesiones divinas intrínsecas. Esto no se daría si conociese y amase a Dios sólo por medio del mundo externo, por una especie sensible y abstracta (como quiere Aristóteles). Es imagen porque lleva en sí la luz divina como objeto intrínseco del conocimiento y del amor.

De los conceptos «capax Dei» y «particeps Dei» agustinianos deduce el autor que en los escritos de San Agustín el orden natural y sobrenatural están circunscriptos con tan claros límites que de ninguna manera pueden confundirse.

San Buenaventura es fiel discípulo de San Agustín; pero discípulo aventajado que ilumina con nuevas luces, tomadas del Pseudo-Dionisio y de la escuela de San Víctor, el concepto: anima capax Dei.

La imagen natural de Dios puede recibir su último complemento: la gracia y la gloria. Esta potencia obediencial es pasiva, pues no dice tendencia a Dios, sino más bien disposición del alma. De esta manera se salva la gratuidad de la gracia, que parece peligrar si esta potencia pasiva se convierte en capacidad activa del entendimiento.

Bastante distancia hay entre el Doctor Seráfico y el Angélico sobre la doctrina de la imagen. En éste falta el mismo fundamento de la consubstancialidad de las potencias; pues, siguiendo a Aristóteles, afirma que el entendimiento y la voluntad son accidentes del alma.

San Buenaventura sostiene la esencial igualdad de la imagen en el ángel y en el hombre, Santo Tomás lo niega. Los dos son consecuentes con sus principios.

Hablando del principio de la triple forma de vida: la activa, la contemplativa y la mixta, dice que los dominicos profesan el primado de la especulación, sin descuidar la unción; los franciscanos, el de la unción o gusto de la divina suavidad, pero a la que tienen que ir por el camino de la especulación.

Antes de llegar a la Conclusión, tiene un interesante Corolario sobre la «teoría racional» del misterio de la Trinidad y de la síntesis agustiniana medieval.

En este asunto siguen también distintos caminos el Angélico y el Seráfico. Este va tras las huellas de San Agustín, pero, sobrepasando a su Maestro, da cima a un proceso evolutivo y progresista.

En el Doctor de Hipona la fuente arcana de la Trinidad de personas que ilustra a priori el misterio es el atributo de la sabiduría: summa sapientia ponit Trinitatem; en San Buenaventura es el de la bondad: summa bonitas ponit Trinitatem.

En su Conclusión toca el autor varios puntos.

Sobre el valor objetivo de las analogías de San Buenaventura, el autor distingue dos campos. El primero se refiere al conocimiento filosófico y teológico de Dios. Buenaventura antes de Escoto defiende decididamente el valor objetivo de lo que el vestigio proporciona de la esencia divina. Tanto en la distinción formal como en la univocidad conceptual el Seráfico es Precursor del Doctor Sutil. Conocida la Trinidad por la revelación el vestigio nos ayuda a conocer mejor no sólo la esencia, sino también las personas divinas.

El segundo campo es el ascético-místico. En la imagen y semejanza de Dios están los fundamentos de la contemplación intelectual y de la afectiva.

El diligente y devoto escrutador del universo no sólo conoce especulativamente que toda criatura representa a Dios uno y trino; sino también, cómo se llega a El, que es la ciencia de la vida eterna.

Finalmente el autor valora la doctrina del Seráfico. Concede que tiene deficiencias que provienen ya de la limitación humana, ya de las circunstancias de su tiempo. Su mérito principal y permanente es haber iluminado los principios fundamentales que rigen la doctrina de la analogía universal.

Huelga decir la gran importancia que tiene el libro para conocer varios y fundamentales aspectos de la doctrina de San Buenaventura, para captar mejor ciertas corrientes filosóficas-teológicas del medioevo y para discernir con más exactitud algunas enseñanzas divergentes de Santo Tomás de Aquino.

Sin duda que algunas afirmaciones del autor serán difícilmente admitidas por los tomistas.

La figura del Angélico, a quien se le trata con todo respeto, sale algo eclipsada en su parangón con San Buenaventura, por lo menos en los problemas en que el Autor los enfrenta.

J. SILY, S. I.

GIUSEPPE FAGGIN, *Meister Eckhart*. (20,5 x 13,5 cms., 404 págs.). Biblioteca de Filosofía. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1953.

La importancia que Eckhart y sus discípulos adquirieron en el desarrollo del pensamiento occidental, por las prolongadas influencias de su posición espiritual e intelectual en el pensamiento europeo, especialmente en los pensadores alemanes, no era desconocida al historiador de la Filosofía. A pesar de que no pocos estudiosos, desde fines del siglo pasado, dedicaron sus mejores esfuerzos a desentrañar el pensamiento del dominico alemán y establecer los textos auténticos de sus obras, no había hasta ahora una obra de conjunto que presentase, con un sentido de profunda comprensión y simpatía, al mismo tiempo que ampliamente documentada, la totalidad del pensamiento del Maestro de Colonia, interpretado a la luz de las numerosas investigaciones realizadas desde fines del siglo último principalmente. Este estudio lo ha realizado Faggín, con una solvencia poco común en obras de tan difícil y compleja materia, y a través de un impecable método científico.

En el momento en que las grandes instituciones históricas que habían constituido el esqueleto de la civilización medieval, comprometían en su desintegración la universalidad del cristianismo que las fundara, y que nuevos problemas surgían en los horizontes europeos, afirmándose en todas las nuevas manifestaciones el sentido de lo individual, en ese cruce de dos épocas, aparece el Maestro Eckhart. Medieval por la estructura de sus obras latinas, su logicismo y su dialéctica, por la valoración de lo universal y olvido de lo concreto, y su supremo interés teocéntrico, guarda el Maestro de Colonia de esa grande época, todo aquello que la perenniza y no la hace caducar, y adoptando al mismo tiempo una posición espiritual que se prolongará en la mística alemana protestante. Eckhart es un genio profundamente metafísico como Santo Tomás, que

elabora sus teorías y expresa sus más elevados sentimientos y éxtasis místicos con la más especulativa de las dialécticas; pero, al mismo tiempo, es, y en esto difiere del Angélico, un hombre caracterizado por la ausencia de sistemática y por una visión intuitiva y poética del mundo y de Dios. Eckhart es, posiblemente, después de Tomás de Aquino, uno de los más típicos representantes de esa edad, que con tanto acierto Huizinga llamó Otoño de la Edad Media. Sus obras, su pensamiento, su actuación y su agitada existencia, son un capítulo de imprescindible importancia para el conocimiento de la mentalidad, las ideas, y aún la vida social de esa época, y para la historia de la cultura occidental. Es, finalmente, el más típico representante de esa larga corriente de místicos alemanes que el A. llama acertadamente el «misticismo especulativo»; misticismo que contrapone, según la terminología tradicional, al «fenomenismo místico».

El A. estudia el misticismo especulativo de Meister Eckhart y su relación con la Mística Alemana Preprotestante. El misticismo especulativo, a semejanza del fenomenismo místico, se refiere a las mismas experiencias místicas, que este último no hace más que describir; pero se diferencia de él por su carácter especulativo o metafísico, porque no se conforma con comprobar y considerar el fenómeno místico como una dádiva gratuita de Dios, excepcional y sobrenatural, sino que la interpreta y la injerta dentro de un sistema especulativo, filosófico, que se caracteriza por no negar a la razón límites de ninguna especie. Dentro de esta corriente, que tuvo uno de sus más poderosos propugnadores en Escoto Erígena, Meister Eckhart, mentalidad eminentemente especulativa, enfoca el fenómeno místico como un pretexto para construir a base de él, todo un complejo sistema de caracteres decididamente filosóficos. Estos rasgos explican el acogedor recibimiento que el pensamiento de Eckhart tuvo en la Mística alemana preprotestante. Esta tendencia mística tiene sus rasgos peculiares: tiende a desarrollarse fuera o en contra de la Revelación cristiana, pues no concibe la relación entre Dios y el alma como un don gratuito de la gracia de Cristo, sino como una relación natural y normal; sustituye el interés moral-soteriológico preponderante en la primitiva práctica cristiana, por el interés especulativo y metafísico, subordinando, al menos, aquél a éste; surge, no tanto de la necesidad de justificar filosóficamente la experiencia mística, cuanto de acercar la razón a la comprensión plena del contenido del mensaje cristiano.

Desde la primera gran edición de los escritos alemanes de Eckhart, realizada por Pfeiffer en la primera mitad del siglo pasado, hasta la reciente edición crítica de las obras latinas dirigida por Théry O. P. y Klíbanky, uno de los principales problemas a que se vieron abocados los estudiosos fué el de establecer el texto auténtico de las obras del Maestro; no resultaba con frecuencia fácil determinar la autenticidad de sus sermones, porque no rara vez se encontraban sin nombre de autor; otras veces el nombre del Maestro sólo se refería indirectamente a él, y directamente a una obra de algún discípulo o admirador. Faggín nos da un acabado resumen de estas búsquedas e investigaciones, una enumeración completa de los códices y los resultados a los que se ha llegado hasta el presente. Podemos decir que es un estudio exhaustivo, en que detalla los sucesivos hallazgos, su valor, sin dejar de indicar las lagunas que aún permanecen sin llenar. Completa su estudio con una bibliografía exhaustiva también,

sobre Eckhart (menos completa sobre Tauler y Susso y la *Theologia Deutschland*), que llega hasta el año 1948; a la cual añade una enumeración de las diversas ediciones a partir de la primera de 1948, hasta las más modernas en lenguas romances.

Otro mérito indiscutible de la obra de F., es el acabar definitivamente con la larga disputa que ha dividido la exégesis eckhartiana: por un lado, los que se apoyaban en las obras latinas en las que aparece todo el rigor del método y del sistema de este típico representante del medioevo, como Martinetti y Théry; y los que, despreciando las obras latinas, sólo se apoyan en los sermones alemanes, viendo en éstos la expresión sin trabas del pensamiento genuino del maestro alemán, dirigido a conmover al pueblo, plagado de imágenes audaces y desbordantes, como lo han juzgado Denile, Karrer y Dempf. Ciertamente es que estas dos tendencias han contribuido a aclarar más el sentido heterodoxo que, objetivamente, caracteriza las doctrinas de E., así como a salvar la integridad y plena catolicidad de su pensamiento. Esas exageraciones hacían olvidar que era imposible que un pensador de la talla de E. oscilara entre dos posiciones tan decididamente inconfundibles, y que se desdoblara su obra en dos grupos tan abiertamente antagónicos: las latinas y las alemanas.

Con todo, F. no deja de colocar a Sckart dentro de la corriente neoplatónica, sin dejar de reconocer, más aún, reivindicando el carácter profundamente intelectualista de su pensamiento, y su auténtica raigambre tomista. Parece, empero, el A. darle demasiada importancia a los *Sermones*, en la interpretación que hace del Maestro a base de la exégesis de sus obras. La teoría de Théry, aunque llevada a límites que él mismo no puede probar, enteramente, no deja de tener su fundamento: estudiar a Eckhart a base de sus sermones es estudiarlo bajo un prisma falso; el predicador, por su misma función, llega a adquirir un renombre más extenso que el del teólogo e investigador que trabaja en la soledad; E. se encontró en esta situación; y así, mientras sus comentarios apenas sobresalen de la masa de obras de este género, sus sermones estarán durante mucho tiempo en boga, y llegarán a tener una influencia que no tuvo ninguna otra obra suya. Théry, con todo, a pesar de sus indiscutibles méritos en los trabajos que ha realizado sobre E., no deja de manifestar su voluntad de hacer del Maestro de Colonia un tomista y un intelectualista de la más alta alcurnia.

La conclusión a que nos lleva la lectura de esta gran obra de Faggín, la podemos resumir en los siguientes puntos: hay que distinguir el E. de intención y el E. de hecho. Es cierto que él mismo se defendió de las acusaciones de panteísmo que sus adversarios le achacaban a base de la interpretación literal de sus obras; que únicamente lo atacaron aquellos que fueron sus enemigos personales; que afirmó el pluralismo, y que exigió que sus palabras fueran interpretadas «*pie et sane*»; pero la lógica interna de sus obras y su doctrina, cuyo eje es su teoría del «*esse*» y las relaciones entre la existencia de Dios y de las creaturas, llevan a una concepción panteísta del universo. De ahí la lucha entre sus intérpretes, quienes, con mayor o menor fundamento exegético, lo hacen monista, panteísta, neoplatónico, augustiniano, y no faltan quienes insinúen su filiación averroísta. Su influencia en la mística alemana preprotestante es rechazada por el A., como una afirmación sin fundamentos reales, al menos en la

medida que han querido atribuirle los comentaristas y editores protestantes, que, aunque han tenido el mérito de ser los primeros en resucitar a Eckhart, no han sido, con todo, los más felices en su interpretación. Otra conclusión a la que se llega: el carácter eminentemente intelectualista, fruto de su formación medieval y del ambiente, al mismo tiempo que su tendencia congénita hacia un intuicionismo de tipo neoplatónico. Muchos otros méritos habría que enumerar en esta obra: el riguroso método, la equilibrada exégesis de los textos eckhartianos a través de la cual interpreta al Maestro, su vastísima erudición, etc.

Han quedado, empero, algunos vacíos en la obra de Faggin: cierto es que algunos de los elementos de las teorías de E. estaban ya en el ambiente; pero ¿hasta qué punto E. da forma y consistencia a elementos ya existentes, y en qué medida es original? Este es, sin duda, uno de los puntos que los futuros estudios e investigaciones, aún sin finalizar, sobre Eckhart, habrán de aclarar. Además, aunque F. limita su obra a la influencia de E. en la Mística Alemana Preprotestante, no hubiera estado de más sintetizar las conclusiones a que se ha llegado en las investigaciones sobre la influencia del Maestro en el Protestantismo y la filosofía idealista alemana; síntesis, por otra parte, que no deja de hacer acerca del estado de los estudios eckhartianos, en lo tocante a otros puntos doctrinales o históricos que se relacionan con el Maestro.

Algo sobre la edición castellana: Sudamericana, con la edición de obras como la presente, pasa a la vanguardia de nuestras editoriales que se abocan a la edición de obras «serias», tan poco frecuentes, en los fondos editoriales a los que estamos acostumbrados. No es la presente una obra de vulgarización, sino una obra científica, del más alto rango, imprescindible en el futuro para los estudiosos de la Filosofía o de la Historia de la Cultura. Es de desear que no sea la última. La traducción, correcta; la edición, impecable.

ROBERTO J. BRIE, S. J.

JACQUES LECLERCO, *Il senso della storia nel pensiero cristiano*. (12 x 18 cms.; 125 págs.). Società Editrice «Vita e Pensiero». Milano, 1954.

La presente obra recoge seis conferencias pronunciadas por el A. sobre diversos temas que se emparentan y adquieren unidad, por abordarse en ellas algunos de los problemas temporales ante los que el cristiano no puede quedar indiferente. No es un ensayo de teología de la historia, como podría indicar equivocadamente el título dado a la versión italiana; el del original francés, «Penser Chrétienement notre temps», nos da con mayor fidelidad el contenido de esta pequeña obra.

Con un estilo sugestivo y dinámico, nacido del diálogo con quienes han sentido la urgencia de la responsabilidad cristiana frente a la construcción de la «ciudad temporal», y manifiestamente vitalizado por experiencias personales, el A. nos pone frente al Cosmos, para hacernos penetrar en su profundo sentido teológico; nos sitúa ante la historia del mundo y el creciente sentido de lo histórico que caracteriza todas las manifestaciones humanas del último siglo; y

frente a la necesidad de mirar a la Iglesia a través de ese prisma (como quiera que es también una institución histórica), para poder valorar mejor lo substancial de ella y prescindir de lo accidental cambiante, y en consecuencia poder adaptar, con un criterio más realista, la acción apostólica a los momentos y circunstancias que vivimos; nos coloca asimismo frente a una de las leyes históricas a la que no podemos sustraernos: las obras a largo plazo son las que realmente dejan su huella en el hombre y en la historia; frente a la necesidad del testimonio en un mundo carente del sentido de lo religioso; frente a la tensión comunismo-cristianismo; y, por último, frente al acelerado cambio que le está operando en la civilización occidental.

La laudable libertad de espíritu (no faltan quienes la hayan juzgado exagerada) con que el A. desarrolla sus temas, lo hace caer no raras veces en exageraciones, generalizaciones, afirmaciones rotundas donde no se ve más que una opinión personal, o ausencia de una mayor fundamentación; cosas todas explicables por tratarse de «conferencias», en las que frecuentemente lo que hemos señalado como defectos, tal vez no sean más que artificios retóricos, o condiciones impuestas por el género literario. A pesar, pues, de ello, esta obra es, para la juventud de hoy, todo un programa de acción no menos que de vida espiritual; una consigna sobre la actitud cristiana frente al mundo moderno y una ventana, abierta por mano maestra, para mirar desde ella, cristianamente, el mundo de nuestros contemporáneos.

ROBERTO J. BRIE, S. J.

GRILLMEIER A. y BACHT H., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. (15 x 23 cm. I, 768 págs.; II, 968 págs.; III, 982 págs.). Echter-Verlag Würzburg, 1954.

La ciencia teológica del siglo XX ha querido pagar su tributo de admiración a una de las fuentes purísimas de la dogmática cristológica y lo ha hecho con esta monumental obra dedicada al Concilio de Calcedonia en su décimo quinto centenario.

Más de cincuenta autores, entre los más ilustres estudiosos de la teología y la historia de los dogmas, convocados por la Facultad Teológica de San Jorge en Francfort, han unido sus esfuerzos para profundizar en algunos puntos del Concilio y señalar la actualidad de sus declaraciones dogmáticas.

Cada uno de sus artículos merecería un comentario aparte y su sola lista hace ver ya la inteligencia con que los RR. PP. Grillmeier y Bacht trabajaron en la preparación de la misma.

El primer tomo está dedicado a «la Fe de Calcedonia» y estudia sucesivamente «los antecedentes dogmáticos del Concilio», «el cuadro histórico», «el dogma de Calcedonia», «Deus Homo Jesus Christus» y «las luchas teológicas desarrolladas en torno al Concilio». Son quince artículos escritos en francés o en alemán encabezados por uno del mismo Grillmeier (5-202) acerca de la preparación de la definición calcedonense: «una Persona in duabus naturis» de planteo profundo y original. Le sigue una edición crítica de algunos frag-

mentos apolinaristas por el R. P. de Riedmatten y el R. P. Camelot cierra la parte de los antecedentes con un artículo sobre la oposición de dos cristologías: Nestorio y Eutiques.

En el cuadro histórico nos encontramos con un hermoso trabajo sobre la Basílica que fué teatro de las sesiones por el arqueólogo A. M. Schneider. El R. P. H. Rahner describe las virtudes de San León Magno como Papa del Concilio entre las que se destaca su cristiana moderación. El R. P. Goemans por su parte señala la importancia del Concilio como prueba de la primacía del Romano Pontífice en cuanto a la convocación y celebración y clausura de la reunión ecuménica. En la tercera parte el trabajo del P. Galtier sobre San León y San Cirilo y su mutua influencia en las discusiones conciliares es una nueva muestra del amplio dominio que el autor posee sobre esos temas y deja aclarado como el «*tomus ad Flavianum*» consiguió corregir la terminología ciriliana que parecía imponerse a todos los obispos reunidos. La última parte nos ofrece dos magníficas investigaciones históricas a cargo de los PP. Lebon y Moeller sobre la cristología monofisita siriaca y sobre el calcedonismo y neocalcedonismo hasta fines del siglo VI respectivamente. Ambos autores son verdaderas autoridades en sus materias y especialmente el segundo trabajo puede ser considerado como el más novedoso de todo el volumen y sus conclusiones demuestran la importancia de no dejar en las sombras las fórmulas que el influjo de San León hizo aprobar en Calcedonia: «*salya proprietate utriusque naturae... agit utraque forma quod proprium est*». Los Concilios del VII siglo no harán más que confirmar esta tendencia.

El segundo tomo considera las repercusiones de Concilio divididas en tres partes: las repercusiones políticas, los conflictos de jurisdicción dentro de la Iglesia y los cismas provocados por el rechazo de algunas declaraciones calcedonenses. Estos temas interesarán especialmente al historiador y al canonista. La segunda parte trata de las repercusiones de Calcedonia en la vida interior de la Iglesia y se destaca la influencia que sus decisiones tuvieron sobre la organización eclesial y la liturgia. La tercera parte se relaciona más directamente con la teología ya que abarca la influencia del Concilio en Occidente desde 451 hasta la época de la Gran Escolástica. Dos trabajos merecen señalarse: el del canónigo Bardy sobre las controversias cristológicas entre el concilio de Calcedonia y la muerte del Emperador Anastasio y el del R. P. Grillmeier sobre la teología en Occidente desde Boecio hasta Gregorio el Grande. El R. P. Solano destaca la influencia calcedonense en la controversia adopcionista del siglo VIII en España y dos eminentes profesores, los Dres. Ott y Backes estudian las relaciones de la Escolástica con Calcedonia. Completa el tomo una tabla cronológica de los más importantes sucesos en torno al Concilio y sus repercusiones.

Esta importante obra no ha querido ser solamente historia, por eso su tercer tomo está dedicado al Concilio Calcedonense en sus influencias actuales, ya su subtítulo nos hablaba de historia y actualidad. Abre el tomo un profundo estudio del R. P. K. Rahner sobre «*Calcedonia: punto de llegada o de partida?*» Le siguen cinco trabajos sobre cristología a cargo de los RR. PP. Ternus, Congar, Danielou y de los profesores Welte y Arnold. Cierran la primera parte

dos contribuciones debidas a las plumas de los profesores Geiselman y Fries sobre la influencia de Calcedonia en Möhler y Newman respectivamente.

La última parte del libro entabla un diálogo con otras religiones y confesiones. Dejando de lado el novedoso ensayo del R. P. Neuner sobre la doctrina hindú de los «*avatares*» y las reflexiones sugeridas de sus relaciones con el misterio de la Encarnación, todos los otros estudios se orientan hacia los protestantes. El R. P. Congar y el R. P. Witte investigan la cristología de Lutero y de Calvino. Barth, Brunner y Bulmann son examinados para señalar sus divergencias y aproximaciones con Calcedonia por los profesores Volk y Schnackenburg. La cristología inglesa y la rusa son el objeto de sendos envíos de los RR. PP. Leeming y Schultze.

Esta brevísima reseña de los más importantes trabajos da una pálida idea de las riquezas encerradas en esta obra verdadero monumento de erudición.

Los que creen que la teología católica se contenta con repetir lo dicho anteriormente podrán ver en estos tomos como el pensamiento que acepta una segura regla de Fe puede avanzar con más bríos en el camino de la profundización de los misterios. El sector de la cristología en el que, seguramente, es donde más se ha trabajado muestra hoy como ayer un constante planteo de nuevos problemas o de nuevos ángulos de visión lo que demuestra como el Concilio de Calcedonia, en este aspecto, ha sido un punto de partida utilizado como base para nuevos enriquecimientos.

Algunos lectores objetarán el haberse decidido por el sistema de artículos más o menos independientes que quitan unidad al conjunto. Sin embargo este sistema tiene sus ventajas, en especial, permite a los autores dar a conocer su punto de vista y el resultado de sus propias investigaciones lo que redundará en la riqueza de la exposición. Al mismo tiempo, la presencia de distintas autoridades permite matizar las afirmaciones de una con las de alguna otra. Por ejemplo, la conclusión, a nuestro juicio demasiado optimista, del Profesor Lebon: acerca de la doctrina de los grandes doctores monofisitas de que «*la doctrine christologique reste absolument juste et saine*» aparece corregida y aún rechazada por el Prof. Richard. Llegamos así a una síntesis siempre provechosa.

La obra concluye con una bibliografía e índices (págs. 825-981) complemento indispensable en trabajos de esta índole y en este caso digno remate a tantos y tan buenos artículos. La presentación tipográfica de Echter-Verlag de Würzburg excelente.

No queda sino felicitar a los iniciadores y propulsores de esta iniciativa y agradecerles esta nueva demostración del vigor de la teología católica contemporánea.

ENRIQUE E. FABRI, S. I.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

JÓSEPH DONAT, S. I., *Logica et Introductio in Philosophiam Christianam*. (24 x 17,7 cms.; XII + 182 págs.). Summa Philosophiae Christianae, t. I. Editio decima recognita a J. Santeler, S. I. Typis et sumptibus Feliciani Rauch. Innsbruck, 1953.

Ontología. (24 x 17 cms.; VIII + 218 págs.). Summa Philosophiae Christianae, t. III. Editio decima recognita a J. Santeler, S. I. Typis et sumptibus Feliciani Rauch. Innsbruck, 1953.

El nombre del P. Donat es conocidísimo por el gran número de discípulos de casi todos los países, y por sus excelentes publicaciones. Entre éstas ocupa un lugar preponderante la «Summa Philosophiae Christianae», con sus ocho volúmenes, y un índice general, que se viene publicando desde 1910. La sobriedad, claridad, exactitud y actualidad de su doctrina han abierto a esta obra las puertas de muchas casas de estudios y facultades. A la muerte del Autor, sus sucesores en las cátedras de Innsbruck le han redido el tributo de no considerarse disminuidos al reeditar la obra del viejo profesor, ajustándola de continuo a las exigencias filosóficas de hoy.

En el primer volumen, dada la índole de la *Lógica*, no se nota ningún cambio de calibre.

En la *Ontología*, se nota más la mano del P. Santeler. Un útil scholion nos introduce en la filosofía existencial. La parte consagrada al ser en general, ha sido ampliada, separándose más tesis. La teoría de los valores ha sido desarrollada más ampliamente. El final del libro, consagrado como siempre al pulcro y a la estética, sigue siendo uno de los mejores trataditos escritos escolásticamente sobre esta materia tan difícil.

PIERRE GHERMAN, ABBÉ. *L'Ame roumaine écartelée* (Faits et documents). 14 x 22,5 cms.; 258 págs.). Les Edittions du Cèdre. Paris, 1955.

En las riberas del Danubio hay un eco latino, familiar a nuestro oído: la tierra rumana. Este país, cuya cultura es en realidad más oriental que latina, es demasiado ignorado por el mundo occidental.

Y he aquí un libro que pretende subsanar esta ignorancia. Un libro apasionante, que interesa tanto a historiadores, como a cristianos en general, que quie-

ran ser instruido en los dramas de nuestros días. Encontrarán aquí hechos y documentos, toda la historia de la persecución metódicamente llevada adelante por Rusia comunista en Rumania.

El autor, sacerdote de la Misión rumana en París, convence y conmueve al lector, a fuerza de lucidez de espíritu y rigurosa objetividad.

JUAN FERNÁNDEZ VÉLEZ, *Cinco Ensayos sobre el Comunismo* (Del socialismo utópico a la realidad soviética). Carpel. Medellín, 1953.

Según la aserción del propio autor, este libro no es sino la exposición breve del curso que en la historia ha seguido las ideas del socialismo, comunismo y bolchevismo. Como conclusión presenta el resultado que la aplicación que tales ideas ha tenido en varios países.

Este libro no está escrito sólo para los especialistas, sino ante todo, para los que hoy día hablan y comentan y piensan sobre las ideas sociales. Estos deben, antes de emitir conceptos sobre este tema, tener alguna información de conjunto y estar al cabo de varios hechos, difíciles de encontrar reunidos en un solo volumen y que forman la base de todo juicio sincero y recto sobre el socialismo, el comunismo y la Rusia Soviética. Después de meditar estos hechos podrán también formarse una opinión sobre la actitud de Rusia en la postguerra.

La idea del autor no ha sido la de defender el capitalismo, sino la de presentar la solución dada en Rusia y en algunos países a los problemas de nuestro siglo. Y vistos los resultados llega a la conclusión de que si el estado presente debe ser reformado y modificado en casi todos sus detalles, la solución no es el comunismo soviético, ni ninguna otra forma de socialismo.

JOAQUÍN SOLANS-JOSÉ VENDRELL, *Manual Litúrgico*. 2 vol. 13.ª edición (15 x 21,5; XXIII + 706 y 736 págs.).

Los aficionados a las rúbricas y los que por obligación de estado tienen que actuar en las ceremonias litúrgicas, conocen perfectamente los méritos de este Manual, tan difundido entre nosotros. A pesar de los años, la obra no ha envejecido, porque las numerosas ediciones que de ella se han hecho la han puesto al corriente de las reformas litúrgicas. Esta décimo-tercera edición ha sido adaptada a las nuevas disposiciones de la Iglesia por D. Antonino Tenas y D. Pedro Farnés, Párroco y Coadjutor, respectivamente, de San Justo Desvern (Barcelona). En ella se presenta remozado este libro de consulta para toda la vida ministerial.

JUAN REY, S. I., *Camino del hogar* (El hogar feliz, I). 11,25 x 8 cms.; 312 págs.). Ed. Sal Terrae. Santander, 1955.

Madre (11,5 x 15,8 cms.; 376 págs.). E. Sal Terrae. Santander, 1955.

El primero de los libros, es también el primero de una colección, titulada «Hogar feliz». Nos conduce hasta el matrimonio, donde nos promete una segunda

con citas de los dos últimos Papas, su nota característica indicaría su defecto: ser para todo público.

Ha sido gestado por el autor en diversas conferencias dadas por el autor en la península, y dirigidas implícitamente al pueblo español, tendrá allí su principal éxito.

El otro libro, *Madre*, es la vida de la Virgen en la historia de España. Vida viviente de un continuo e interminable diálogo de favores entre la Madre y sus hijos. Redunda tanta fe maciza como amor al terruño. Escrito sobre todo con el corazón, delata un convencimiento gestado en la tradición.

JUAN ALONSO, S. I., *Soltera* (11,5 x 15,8 cms.; 160 págs.). Ed. Sal Terrae, Santander, 1955.

Viuda (11,5 x 15,8 cms.; 126 págs.). Ed. Sal Terrae, Santander, 1955.

Conocido por sus novelas y dramas en el ambiente literario, el autor nos presenta tres libros, dos de los cuales comentamos: «Soltera», «Casada» y «Viuda». Sin ningún deseo de originalidad, más que charlas son diálogos familiares con lectoras desaprensivas. Lástima encontrar a veces, ese espíritu negativo que susurra exclusivamente junto a la palabra «baile» está otra: «vestido vaporoso», «¡pecado!; o la de «novela»: «...tal vez pornográfica!»

SARA IZQUIERDO, *Guía catequística*. (11,6 x 15,8 cms.; 176 págs.). Herder. Barcelona (España), Santiago (Chile), 1955.

Sencilla, facilita la instrucción para la Primera Comunión a los niños de ambientes rurales. Presenta treinta y tres temas con el mismo esquema de desarrollo: idea general del tema; pasaje de la Biblia sobre el mismo; preguntas del catecismo correspondientes.

Sin pretensiones de originalidad recopila una buena instrucción que desgraciadamente junto con ser la primera suele ser la última.

PAUL W. VON KEPPLER, *Más alegría*. (11 x 17,5 cms.; 211 págs.). 4.ª edición. Editorial Herder. Barcelona, 1955.

Este libro no admite, ni por la materia de que trata ni por el estilo en que está escrito, lectores agitados ni espíritus inquietos.

Es un llamado a la paz interior, a la sensatez y al buen humor social. Su lectura desintoxica el alma como un paseo matutino.

El autor se ha hecho clásico en la materia. Su obrita es toda una teología de la alegría. Está, en esbozo, el argumento escriturístico, el patristico (graciosamente mezclado con un «judicium sanctorum»), el de «rationis theologicae»; y, por si faltara amenidad, el «ad hominem» está por todas partes.

Keppler ha volcado en esta obra su espíritu profundamente religioso y su exquisita sensibilidad humana. Los capítulos de su obra (Alegría y Naturaleza, Alegría y Educación, Alegría y Arte, Alegría y Santidad, etc.), dan ya, por sí solos, la idea de un sentir amplio y equilibrado.

Keppler, muerto en 1926, logró destacarse como profesor de teología, predicador y crítico de arte, en toda la Alemania de comienzo de siglo. Sus obras, su oratoria y su cátedra lo caracterizaron como orientador y dirigente nato, perfectamente ubicado en el momento histórico de Alemania.

La santa Iglesia lo nombró Obispo de Rottenburg, su ciudad natal.

MAURICIO MESCHLER, *San José en la vida de Cristo y en la Iglesia*. (20 x 12,5 cms.; 182 págs.). Editorial Herder, Barcelona, 1955.

En la tercera edición, cuidadosamente presentada, de la obra clásica del P. Meschler. Autor clásico en la ascética tradicional, ha sabido en este libro decir mucho de la amable figura del Patriarca del Nuevo Testamento. La primera parte es descriptiva, en cuadros evangélicos, en los que es maestro el célebre autor de las Aplicaciones de Sentidos en las Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. La segunda parte, más especulativa, es un comentario de la Constitución de Pío IX, declarando a San José Patrono de la Iglesia.

El libro termina oportunamente con las conocidas palabras de S. Teresa, que son el ideal del Autor: «Quería yo persuadir a todos fuesen devotos de este glorioso Santo, por la gran experiencia que tengo de los bienes que alcanza de Dios».

SAN PÍO X. *«Acerbo nimis»*. Encíclica acerca de la enseñanza del catecismo. Seguía de otros documentos de la Santa Sede, relativos al mismo argumento (22 x 17 cms.; 55 págs.). Cuadernos Didácticos Didascalía. Editorial «Apis». Rosario, 1955.

ANDRÉS DOSSIN, *Las parábolas del Reino*. (22 x 17 cms.; 59 págs.). Cuadernos Didácticos Didascalía. Editorial «Apis», Rosario, 1954.

CAYETANO BRUNÓ, S. D. B. *La lectura y los libros prohibidos*. (Legislación eclesiástica) (22 x 17 cms.; 62 págs.). Cuadernos Didácticos Didascalía. Editorial «Apis». Rosario, 1954.

Continúa con estos libros la útil publicación de los Cuadernos didácticos.

La Encíclica de S. Pío X ha sido comentada por el mismo director, el P. Bonamín, S. D. B. Completa la presencia del texto, la publicación del Motu proprio «Orbem Catholicum», el Decreto «Provido Sane», y dos Circulares de la Sagrada Congregación del Concilio.

El estudio de las Parábolas, complementario del estudio del Semón de la Montaña, anteriormente publicado, toma las parábolas evangélicas que presentan

la perfección cristiana como «la conquista de un reino». El Autor sigue la clasificación propuesta por el P. Buzy, ya clásica en la materia.

La legislación eclesiástica sobre la lectura de libros, se presenta alrededor de tres puntos capitales: censura previa, prohibición e índice de libros prohibidos. La obrita, práctica, termina con una lista de autores y libros más conocidos, contenidos en el Índice.

CESARE GUASCO, *Ragione e mito nell'arte di Luigi Pirandello* (15,5 x 21,3 cms.; 202 págs.). Editoriale Arte e Storia. Roma, 1954.

La finalidad de este libro es examinar la obra de Pirandello para determinar cuáles son las directrices filosóficas que la rigen. ¿Filosofía en la obra de Pirandello? ¿Por qué no? Un buen escritor —dramaturgo, poeta— en cuanto describe la vida, necesariamente la ve a la luz de una concepción particular, según la cual emite implícitamente juicios de valor sobre los hombres y sus acciones. Además, en el fondo, la obra de arte es siempre el delineado de la silueta íntima espiritual del artista; la revelación de su mundo interior. Eso, en general. Pero en particular se sabe que en la novela y el teatro de hoy afloran los problemas teóricos y filosóficos que preocupan al mundo. Pretende ser una fenomenología de la condición humana. Ahora bien: hacer una lectura de esa fenomenología, y volcarla en esquemas de rigurosa filosofía, es la labor encomiable del señor Guasco.

Procede con severa metodología. Véase, por ejemplo, en la segunda parte, donde trata de los problemas del pensamiento pirandelliano: lo analiza en capas horizontales, enfocándolo de acuerdo a divisiones clásicas de la Filosofía, en problemas de Ontología, Psicología, Ética y el problema de Dios.

Para Pirandello toda realidad está condenada a ser ilusoria: es decir, no existe nada fuera del fenómeno. La tentativa del hombre de construirse, de darse una forma, está condenada al fracaso, por el sabotaje del perpetuo mudarse del propio yo. Toda verdad que intente establecerse como absoluta, está privada de valor concreto, por cuanto lo concreto arraiga en el mundo de los sentimientos, de las pasiones, del continuo inestable devenir de la vida. La cual puede, de un momento a otro, destruir toda superestructura racional y moral. Como se ve, cae en un escepticismo sin reservas, siguiendo a la Razón. Las cosas así, ¿qué actitud tomará ante la existencia? Parece no quedar más que la desesperación... Sin embargo, intenta retomar posición, inclinándose a otro polo: el Mito. Se abriría así a un mundo de esperanza. El Mito es, aproximadamente, la Fe: es dejarse llamar y responder a la espontaneidad, al sentido inmediato de la vida y de la fe. Se reconoce entonces a Dios.

Pero no logra superar las incongruencias de este segundo momento.

El autor reúne un buen aparato científico: bibliografía de y sobre Pirandello; cronología; índices de las horas y pasajes citados, y analítico de los argumentos.

ANGEL VALTIERRA, S. I., *El Santo que libertó una raza: San Pedro Claver*. (14 x 21,8 cms.; XXI, 908 págs.). Imprenta Nacional. Bogotá, 1954.

El esclavo de los esclavos: San Pedro Claver. (14,7 x 22 cms.; 126 págs.). Edit. Antares. Bogotá, 1954.

En estricta justicia me corresponde hacer, antes que nada, un esfuerzo para convencer al acobardado lector de vidas de santos, de que es ésta una vida que merece ser leída.

La obra se presenta con serias pretenciones de ciencia histórica y exige ser juzgada a la luz de esta técnica y su metodología.

El autor ha superado el estadio pragmático, que escribió tantas vidas de santos tipo standard, a fuerza de agrupar ejemplos históricos en confirmación de determinadas leyes morales.

Angel Valtierra ha realizado una búsqueda agotadora sobre el Santo y su tiempo. Su obra ha venido, así, a llenar un vacío en la literatura hagiográfica.

Por otro lado, es tan pintoresco el escenario y tan dramática la acción de aquellos tiempos del santo, recogida en esta obra, que de caer en manos de un guionista de Hollywood, tendríamos un excepcional argumento cinematográfico. Esto no obstante, este trabajo científico quedaría duramente vapuleado si lo criticáramos desde el punto de vista metodológico.

Hay serios defectos en la concepción de lo que debe ser un trabajo histórico, sea de investigación, sea de exposición; los hay también en la estructuración o conformación del material y hasta en la técnica librera hay fallas inexcusables.

«Cualquiera sea la finalidad de una obra, ésta ha de ser siempre una obra artística. Entendemos, por artística, una creación bien ponderada en su medida y en sus medios, arquitectónicamente construida y que muestre en todas sus partes la penetración intelectual de su autor» (Bauer).

A la verdad que, leyendo a Valtierra, el lector queda atónito ante una tan desarmonizada como abundante compilación de datos, que el autor le vuelca encima, sin darle punto alguno en torno al cual gravitar las ponderaciones. Falta unidad interna y esfuerzo mental.

Anacronismos de muy mal gusto literario son esas descripciones de las tierras del santo, a base de poetas de tres siglos después. «Esto rompe la disposición de ánimo que debe provocar toda narración histórica» (Bauer).

Omito enumerar fallas de técnica librera, por ser secundarias a la par de las otras y que el lector perdonará fácilmente a cambio del provecho espiritual que le dejará la lectura de esta gran vida de San Pedro Claver.

Dentro de una finalidad mucho más modesta, pero logrando una realización aceptada, Valtierra nos presenta también un librito, tipo divulgación, *El esclavo de los esclavos negros*; con el que logrará, sin duda alguna, hacer llegar a San Pedro Claver a la calle. Escrito para Colombia, no nos hemos de extrañar del estilo corto clásico, poco penetrante y cargado de adjetivación.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

El deseo de realizar un trabajo útil a nuestro medio ambiente nos ha sugerido una modificación en esta sección ya antigua de nuestra revista. La dividiremos en dos partes: una, destinada a revistas de países ibero-americanos (España, Portugal, México, Centro y Sud-América), conservará el nombre de FICHERO DE REVISTAS; otra, dedicada a publicaciones de otros países europeos y norteamericanos, se llamará SELECCION DE REVISTAS.

Con el cambio de nombre desearíamos dar una idea del criterio que nos guía en la elección de los artículos fichados en una y otra sección.

En la primera, nuestra intención es ofrecer un «fichero» lo más completo posible de cuanto se publica en revistas de lengua hispana y portuguesa.

En la segunda parte, en cambio, nos contentamos con una «selección» de las revistas publicadas en otras lenguas.

El motivo de este cambio es de orden práctico. Ya existen ficheros de revistas muy completos, que generalmente presentan deficiencias en lo que toca a publicaciones hispano-portuguesas, especialmente sudamericanas.

Además, la situación geográfica de nuestro centro de estudios nos obliga a esmerarnos en lo que nos toca más de cerca, satisfaciendo a la vez el deseo de quienes, fuera de América, echan de menos un instrumento de trabajo que los ponga al tanto de lo publicado en América.

La misma «selección» de revistas europeas, mira más directamente a los centros de estudios ibero-americanos, que no cuentan con todas las revistas europeas, sino con las principales en cada especialidad, y a quienes, por lo mismo, les resultan excesivos los ficheros europeos.

No queremos terminar esta presentación sin hacer a los lectores el sincero pedido de que nos hagan llegar sus ideas y observaciones sobre esta sección a fin de que ella preste una verdadera utilidad a todos.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annu*. Roma.
ACME = *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale*. Milano.
AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.

AIA = *Archivo Iberoamericano*. Madrid.
Ang = *Angelicum*. Roma.
Anton = *Antonianum*. Roma.
Anth = *Anthropos*. Freiburg.
APh = *Archives de Philosophie*. Paris.