

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

MANUEL GONZALO CASAS, *Introducción a la Filosofía*. (15,5 x 23 cms.; 358 págs.). Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Tucumán, 1954.

Aunque parezca paradójico, el Dr. Casas ha publicado una *Introducción a la Filosofía* para alumnos que comienzan el estudio de la sabiduría. Es muy frecuente escribir *Introducciones* que suponen estudiantes muy formados y ya entrados en el estudio: la presente, en cambio, es para los que empiezan. Sus lecciones son por lo general fáciles y completas, de modo que el estudiante no está obligado a completar las clases con apuntes, sino más bien a resumir y esquematizar. Entre los felices aciertos de la obra del doctor Casas no podemos dejar de mencionar el capítulo final sobre la filosofía en la Argentina, que llena sobradamente las exigencias de una introducción; los cuestionarios, instrumento tan didáctico como olvidado por los autores; y por último la copiosa bibliografía, en la que los profesores hallan, en libros y revistas selectas, mucho más de lo que comúnmente puede poseer una biblioteca particular.

Debemos felicitar al autor, que *no se ha dado el gusto* de publicar sus apuntes, venga o no bien, sino que ha contribuido con un nuevo, original y valioso instrumento que han de agradecerle profesores y alumnos.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

JOSEPH DE VRIES, S. I., *Logica, cui praemittitur Introductio in Philosophiam*. (15,5 x 23,5 cms.; 182 págs.). Herder. Barcelona, 1952.

En anteriores ocasiones nos hemos referido a otras obras del P. De Vries —la segunda edición de la "Critica in usum Scholarum" y la segunda edición castellana de "Denken und Sein"— y siempre hemos tenido la misma grata impresión: claridad, profundidad, impecabilidad científica, mentalidad apta para el diálogo con los que piensan de otro modo. Una *Lógica Formal* no es material muy apto para novedades; sin embargo, el P. De Vries sabe darle novedad. En primer lugar la bibliografía general al principio del libro y las bibliografías particulares al comienzo de los capítulos nos muestran al autor copiosamente informado de todo el movimiento en las materias tratadas. Es común en los tratados dedicar un capítulo al *Método* con que debe procederse en las diversas ciencias. El autor, con muy buen criterio, lo omite, pues tal estudio, cuando se está asimilando la *Lógica*, es como un molde sin objeto modelado, una fuente vacía, algo demasiado abstracto cuya utilidad no capta

el principiante; en cambio cuando se hace al comienzo de una ciencia determinada es manifiesta su importancia y su utilidad salta a la vista. En lugar de ese capítulo pone el autor uno especial sobre la disputa escolástica, al cual dedica dieciséis páginas; pues cree, con razón, que no se puede prescindir de este adiestramiento si se quiere entrar seria y profundamente en los problemas filosóficos.

Quizás alguien vea alguna falla en la obra al notar que, en nuestro tiempo, nada se dice de la Lógica; pero precisamente es este un mérito, porque como dice De Vries, no tiene tanta utilidad en filosofía como para merecer un capítulo; ni carece de desarrollo como para ser tratada brevemente en un apéndice.

Otra novedad consiste en explicar algunas cuestiones más aptas para la discusión, en forma de tesis, de modo que, insensiblemente, va introduciendo a los principiantes en el método escolástico antes de explicarles minuciosamente en qué consiste este método.

Terminamos constatando, después de examinar varias publicaciones europeas de diversas tendencias y alguna americana, la unanimidad de juicios laudatorios sobre la Lógica del P. De Vries.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

CLEMENTE FERNÁNDEZ, S. I., *Metafísica del conocimiento en Suárez*. (15,5 x 24 cms.; 140 págs.). Estudios Oniensis. Serie III, Vol. IV. Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de Oña. Madrid, 1954.

Sobre los datos de las Disputas Metafísicas y de los Tratados "De Anima", "De Deo" y "De Angelis" del Dr. Eximio, investiga el autor acerca de las implantaciones metafísicas del conocimiento intelectual humano en Suárez. Debe lamentar la pérdida de dos obras importantes, que mucho ilustrarían la solución: los comentarios a los "Perihermeneias" y a los "Analytica Posteriora".

El P. Fernández divide su trabajo en dos partes, dedicando la primera a las condiciones de posibilidad del conocimiento determinado, cifándose tan sólo al caso universal específico. Concluye la tesis destacando el *carácter objetivo y realista* de la teoría suareciana del conocimiento; el *equilibrio* con que armoniza la *espontaneidad* y constructividad del entendimiento; y la solidez de su fundamento, ajeno por completo a todo apoyo en doctrinas tan problemáticas como la individuación por la materia y la incognoscibilidad de ésta.

En conjunto, nos dice el autor, la epistemología del Dr. Eximio "es una, realista, sobria a la vez que profunda, de fina penetración psicológica y capaz por lo mismo de contribuir con sus aportaciones a una síntesis sólida de la teoría del conocimiento".

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

OTTO KAR BLAHA, *Logische Wirklichkeitsstruktur und Personalser Seinsgrund*. (21 x 14 cms., 92 págs.). Verlag Stiasny, Graz - Viena - München, 1955.

El autor se ha propuesto una investigación, lo más a fondo posible de la estructura última de la realidad como tal, que él denomina "logische

Struktur". Ya se entiende que el término "lógico" no se refiere simplemente a lo pensado, sino que tiene el sentido ontológico del antiguo logos, recobrado en muchos aspectos por la filosofía moderna (p. 83, nota 2). En realidad se trata de un sondeo sobre la ontología de los universales, como indica el mismo subtítulo de la obra (zur Ontologie del Universalien, Sachverhalte und Seinsschichten).

Retoma así el autor el problema del valor de los universales, afirmando que ninguna de las teorías que de ellos se han dado hasta ahora son satisfactorias. En un interesante esbozo histórico declara insuficientes así las teorías extremadamente objetivas, como el platonismo, o subjetivistas como el nominalismo y el hegelianismo. Los mismos escolásticos han mantenido una interna división en el ser entre los universales como esencias y la realidad individual, la cual no participa del carácter lógico propiamente tal. Todas estas teorías clásicas y aun las más modernas, como las de Kant, Bolzano; Meinong y Husserl, han considerado los últimos elementos de la realidad como algo cuyos últimos principios, las esencias, ante todo son concepciones abstractas, rasgos lógicos, diferencias específicas. Pero han olvidado, de esa manera, una determinación definitiva del *carácter real* de estos últimos elementos lógicos (p. 35). Tal vez el escotismo, con su concepción de la forma lógica "haecceitas", incorpora la realidad individual también a la estructura lógica, compenetrando así los órdenes lógico y ontológico, lo que significa un gran progreso (p. 33).

Y ésta es precisamente la novedad de la tesis que el autor propugna. La realidad tiene una interna estructura lógica, que abarca tanto el orden de lo esencial, como de lo individual. Y esta estructura se compenetra en un conjunto jerárquico de planos, que forman una unidad total (*Wirklichkeitseinheit*).

Cada objeto o cada realidad por ejemplo, el "ser-mesa", tiene una unidad lógica real absolutamente simple, lo cual no impide que esté compuesta de otras unidades que, como estructuras, a su vez la componen, por ejemplo, el "ser-mesa-de-madera" el "ser-un-objeto-artificial", el "ser-objeto-material", etcétera, etc. Todas son estructuras lógico-reales, cuyas relaciones íntimas o estrechas forman la unidad del ser-mesa (p. 14-15).

Pero, después de estas consideraciones, que forman la introducción conceptual, histórica y metodológica, el autor estudia en tres capítulos, primero ciertos rasgos generales de la estructura lógica de la realidad, luego analiza tres unidades lógicas fundamentales de la realidad; y finalmente, nos da una concepción de nuevos aspectos lógicos de la realidad.

Las características esenciales de toda estructura lógica, son para Blaha *la unidad en sí* (*Wirklichkeitsseinheit*); *la unidad de función* ("eine solche Einheit spielt eine vollkommen einfache Rolle in der Wirklichkeit", p. 37); todas estas unidades se hallan en *determinadas relaciones* en el conjunto de la realidad (p. 38); más aún, estas relaciones están determinadas por la misma naturaleza de las dos o más unidades que constituyen cada estructura real, en virtud de la semejanza o desemejanza de ellas entre sí (p. 39). Dos unidades enteramente semejantes o enteramente desemejantes, no pueden formar ninguna estructura real.

Luego estudia el autor las *tres unidades lógicas fundamentales de la realidad*, que, si no lo hemos comprendido mal, constituyen la esencia básica.

Estas tres estructuras son precisamente las que corresponden al *conocimiento*, a la *voluntad* y al *yo*, o en otras palabras, el ser-conocido, el ser-querido y el yo ("dass gewusst wird", "dass gewollt wird" y la "Ichheit"). Así, por ejemplo, toda realidad en cuanto es conocida requiere necesariamente la cosa conocida, la relación del conocer y un sujeto o un yo que conoce, y lo mismo se diga en lo que se refiere a la voluntad. Y es claro que toda estructura óptica incluye estos elementos, la cosa, el conocer y el sujeto.

Estas tres esenciales estructuras reales, nos recuerdan a nosotros dos propiedades trascendentales del ser, el *verum* y el *bonum*, y la naturaleza lógica de uno y otro, incluyen a su vez un *yo* porque no hay *verum* ni *bonum* sino para un *yo*. Lógicamente, aparece la relación del ser con la persona, o en otras palabras, el fundamento personal del ser, o el "personalismo", en que se hallan orientados muchos filósofos contemporáneos. Por supuesto, este personalismo lo aceptamos plenamente, y nosotros mismos lo hallamos como la posibilidad misma de la metafísica en nuestras investigaciones sobre el carácter último (*in-sistencial*) de la persona humana.

Lo más original del autor, aún cuando se hallan rasgos de esta posición en la historia de la filosofía y modernamente podríamos encontrarla en el mismo carácter lógico que Max Scheler, por ejemplo, da a la realidad material o individual, en lo sensible, en lo espiritual y aún en lo moral, consiste en subrayar con más fuerza esta íntima relación lógica entre la esencia o quiddidad y la realidad concreta. En virtud de esta relación, íntimamente establecida, quedan excluidas así las teorías nominalistas o existencialistas que niegan la esencia, como las esencialistas que desconocen la estructura lógica del mismo concreto. En este sentido la obra de Blaha es una contribución valiosa para esclarecer la última estructura lógica de la realidad.

Una observación final: Nos parece que el llamar, por ejemplo, a toda estructura "simple" absolutamente ("*absolut einfache*") se presta a alguna confusión, ya que por otra parte admite el autor que se componen de diversas estructuras simples a su vez pero relacionadas entre sí jerárquicamente. Se trata de una simplicidad especial, y no absoluta. Más que simplicidad sería preferible hablar de unidad o de totalidad estructural óptico-lógica.

ISMAEL QUILES.

AUGUST SEIFFERT, *Die kategoriale Stellung des Typus*. (70 págs.) *Die Wesensart des phantasierten*. (51 págs.). Westkulturverlag, Anton Hain, Meisenheim, 1953.

Ambos trabajos de Seiffert han aparecido como cuadernos de la conocida "Zeitschrift für philosophische Forschung". En el primer escrito trata el autor el significado del concepto del *tipo* para la filosofía y ciencia actual, e investiga su posición categorial. Al comienzo del siglo XX se ha despertado, de un modo más o menos crítico, el afán de la consideración de forma y figuras que se imprimen cada vez más también en el campo científico. Se refleja especialmente en los esfuerzos de la psicología al ocuparse de este fenómeno extraño. (Chr. von Ehrenfels, Wolfgang Köhler, Félix Krueger). Justamente hoy en día puede constatar un interés aumentado por los escritos de Leibniz,

Goethe y Schelling, en los cuales se aprecian la intuición y lo imaginativo del pensar científico (en sentido subjetivo y objetivo). Y desde el libro de Ferdinand Weinhandl sobre Goethe y los tratados de Wilhelm Troll sobre la morfología de las plantas y filosófico-naturales, se ha quebrado definitivamente el hielo (p. 2-3).

Por eso en la actualidad hay que tratar de fundamentar teóricamente esta manera de ver totalitaria tipológica. Seiffert da primeramente una síntesis de la problemática y luego elabora en el segundo párrafo la relación entre *tipo* y *universal*, discutiendo el problema de los universales y especialmente la posición nominalista de Occam. El último párrafo está dedicado a la relación del *tipo* con las ciencias particulares. En cuatro capítulos se investiga el papel del concepto del *tipo* en la ciencia natural, la historia, la sociología y en la psicología. Seiffert resume finalmente sus resultados citando a Bergfeldt: "En el *tipo* no se trata de una generalización, sino de una captación de la esencia en una visión sistemática; la esencia es aquí el punto de unión, en el cual se relacionan todos los rasgos pero que no es la suma de los rasgos singulares, sino una totalidad por antonomasia, que contiene todos los rasgos singulares, incluso los no visibles" (p. 70).

El segundo artículo del autor se propone determinar la manera de ser de lo fantaseado. Tras algunas consideraciones histórico-filosóficas sobre el problema de la fantasía, menciona Seiffert algunos ejemplos del arte y de la ciencia, para conseguir una "representación plástica de la estructura interior, que es común a todo lo fantaseado". (p. 15). Luego investiga el fantasma a la luz de la psiquiatría, para desglosar finalmente algunos ejemplos más extensos de otros dominios de la ciencia. El resultado de estas investigaciones multiplica la complejidad del problema, de modo tal que el autor confiesa que quizás ni puede encontrarse de alguna manera una solución absolutamente satisfactoria.

No obstante trata de dar en el capítulo final algunas indicaciones para una posible solución. En primer lugar establece un paralelo entre lo fantaseado y la manera de ser de las estructuraciones matemáticas. "El ser de los objetos ideales más generales, como por ejemplo, el de la matemática, no es posible negarlo... Uno no se convence (y justamente esto habla en favor de un ser ideal), por qué el hombre los *debería* predecir o crear. Ellos tienen, como dice N. Hartmann, una *existencia discreta*, la cual evidentemente es independiente del hombre. Eso posibilita en parte el intento de atribuir también a otras formas generales, un ser justificado del mismo modo" (p. 48-49). Pero las formaciones del pensamiento no son, en último término, idénticas con lo fantaseado. "Generalizaciones antropológicas especiales, tienen solamente un valor limitado, en el mejor de los casos, un cierto valor estético, ilusorio. Vienen y van como las flores del campo. Nadie puede decir, lo que serían tales conceptualizaciones, si un día no existiese más la humanidad". (p. 49). Una aclaración definitiva de esta problemática requiere investigaciones ontológicas más detenidas; el autor cree que puede encontrarse un camino aquí en la dirección a una tesis de un *ser depotenciado*.

Los dos tratados de Seiffert constituyen una interesante introducción a la problemática correspondiente, o impulsan a la profundización y elaboración futura de muchas cuestiones importantes.

WALTER BRÜNING.

BELLA VON BRANDENSTEIN, *Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus*. (17-23 cms.; 173 págs.). J. M. Teutsch, Bregenz, 1948.

El autor ofrece en este trabajo la síntesis de una antropología filosófica y una exposición histórico-espiritual del humanismo. "¿Es el humanismo todavía de actualidad?" así pregunta en el primer capítulo. Y su contestación reza: solamente lo es en la forma de un humanismo profundo y plenamente cristiano. "Pero tal es en el presente la más auténticamente actual, en verdad lo único actual: lo que es necesario" (p. 16).

En la primera mitad del libro investiga Brandenstein nuestra imagen actual del hombre. Partiendo de las teorías biológicas sobre el hombre como "el actual no fijado" trata al hombre como ser social, al hombre prometeico, la fuerza creadora de la vida anímica y el mundo de las profundidades de la inconsciencia. El autor llega al resultado de que le es propio al hombre una labilidad típica de su ser, el ser animal no fijado (Nietzsche) la posición excéntrica en el mundo, (Plessner), "hasta podemos ir más lejos todavía y nombrarlo paradoja viva del ser" (p. 69) "La paradoja más grande en el ser del hombre es el hecho de que él constituye la síntesis de una unidad de vida corporal-anímica" (p.83). El descuido o menosprecio de uno de estos dos elementos conduce necesariamente a una imagen humana unilateral y por lo tanto insuficiente. El hombre "es una profunda unidad de vida corporal-anímica" porque vive ante todo como unidad de cuerpo y alma, como el hombre uno y completo... Pero la dualidad de cuerpo y alma no es menos fundamental. Ya desde el punto de vista de la vivencia; la "interioridad" de la vida anímica es algo completamente distinto de la "exterioridad" de la vida física" (p. 106-7). Esta paradoja es, según Brandenstein, de una importancia central para la comprensión del hombre y de su posición en la naturaleza.

La segunda mitad sigue la historia del humanismo desde la época helénico-romana a través del cristianismo, el renacimiento y la iluminación hasta las ideas modernas sobre el hombre. Completan el libro dos capítulos sobre el humanismo del futuro y la misión de Europa.

La obra es muy adecuada para iluminar el significado real del humanismo para nuestra época y actúa con pleno derecho la necesidad de su fundamentación comprensiva por la antropología filosófica.

WALTHER BRÜNING.

WALTER BRUGGER, S. I., *Philosophisches Wörterbuch* (11,5 x 19 cms.; XL + 503 págs.). Verlag Herder, Freiburg. Fünfte neubearbeitete Auflage. 1953.

Este diccionario es una obra realmente práctica, inteligente y pedagógica. No en vano han colaborado en ella un buen conjunto de profesores, los de Pullach (junto a Munich), acostumbrados a la colaboración y a las publicaciones.

La obra consta, esencialmente, de artículos, predominantemente especulativos; y de unos esquemas históricos, por épocas y sistemas, con la mención explícita de los principales autores y sus obras.

Un vocabulario ideológico bastante completo permite encontrar fácilmente el artículo donde se trata de frente el tema que a uno le interesa. Y las referencias abundantes (flechas en el texto) permiten pasar a artículos conexos, ampliando los datos, sobre todo nocionales, que ordenadamente se van sumando, dando la impresión de constituir rápidamente un sistema. La experiencia personal nos ha dicho que este diccionario, tal cual se nos presenta después de rápidas ediciones (cinco en menos de diez años), y con un poco de ingenio y práctica personal, introduce certeramente en el nudo de las cuestiones filosóficas más interesantes y de actualidad. A esto se añade que la bibliografía que acompaña a cada artículo, aunque breve, ha sido clasificada, distinguiendo en ella: a) obras clásicas en el tema, b) obras dentro de la concepción del autor, c) obras de otra concepción ideológica, d) obras históricas sobre el problema o sus nociones, e) obras de introducción general. Con este complemento bibliográfico, que es uno de los aportes de la nueva edición, debido a la crítica constructiva que se hizo a las anteriores ediciones, el carácter serio y científico de este pequeño diccionario se ha acentuado.

No se puede dejar de advertir que el horizonte intelectual de esta obra es mayor del que a primera vista parece: nos referimos a las otras obras, más especializadas, de los mismos autores (Brugger, Santeler, Lotz, Nell-Breuning...), que permiten darle sentido pleno a las síntesis doctrinales e históricas contenidas en cada artículo de este diccionario de bolsillo.

Tampoco conviene olvidar aquí la colección de alta divulgación *Mensch, Welt, Gott*, publicada por la misma editorial (y cuya traducción en castellano conocemos), porque nos parece ser el complemento obligado de este pequeño diccionario.

Nos animaríamos a decir que este diccionario nos parece la mejor introducción a la filosofía perenne, dentro de su tipo manual, por los ingeniosos artificios tipográficos puestos en uso, así como por las abundantes citas de otras obras más especializadas. El día que podamos organizar nuestros estudios universitarios sobre una sólida base filosófica (y no sobre la desleída erudición histórica que conocimos en nuestras cátedras oficiales), esta obra —que está traducida al castellano— será un buen instrumento de trabajo.

Este diccionario es la prueba de que se puede ser breve, sin dejar de ser profundo. Y que puede un profesor mantenerse dentro del sistema ideológico que nos viene desde los griegos, sin cerrarse a los aportes de los mejores de nuestros contemporáneos. Y que se puede enseñar una doctrina filosófica, enseñando además a filosofar y a acercarse a las fuentes más puras de la filosofía perenne.

Este diccionario tiene además una ventaja para nosotros, agenos por sangre y por cultura a la filosofía alemana: la lengua alemana tiene sus tecnicismos propios en cada campo de investigación, y la única manera de familiarizarse con ellos es el uso de diccionarios técnicos, como lo es, en filosofía, el que nos ocupa.

M. A. FIORITO.

AUGUST BRUNNER, S. I., *Die Grundfragen der Philosophie*. Ein systematischer Aufbau. (11 x 17,6 cms., XVI+, 314 págs.). Verlag Herder, Freiburg. Dritte Auflage. 1949.

Este pequeño libro, cuya tercera edición alemana presentamos (y del que conocemos también tres ediciones castellanas), ha hecho fortuna.

Como lo anuncia su título, es una rápida presentación de los principales temas de la filosofía, siguiendo el orden sistemático de los tratados filosóficos.

El *estilo* es sencillo, sin ningún aparato científico (citas o bibliografía), porque fué trabajado originariamente en estilo de conferencia. Manteniendo esta sencillez originaria, el autor lo ha ido enriqueciendo con los aportes indudables de sus estudios posteriores.

Comenzado con criterio escolástico (y diríamos, expresa y concientemente suareciano), sus páginas se han mantenido abiertas a las corrientes modernas. En esto sobre todo ha mostrado la genuinidad de su escolasticismo profundo.

De las filosofías contemporáneas, Brunner ha asimilado sobre todo a la fenomenología de Husserl, pero despojándola sabiamente de su idealismo casi imperceptible. En esta asimilación ha sido un precursor y un modelo (Cfr. A. Dondeyne, *Foi Chrétienne et pensée contemporaine*. Louvain, 1952, p. 111, note 86). Y el lugar que la persona ocupa en su sistema, se lo debe sin duda a Scheler, y aún al existencialismo personalista, pero despojando a éste último de su erróneo cartesianismo.

El libro de Brunner, pequeño de mole, es rico en ideas, no porque las esponga todas, como se encuentran en sus otros libros, sino porque las suscito fácilmente en su lector. Puede ser que este poder evocador que atribuimos al *ideario filosófico* de Brunner (pues este es el título de la traducción castellana) dependa también del lector: la experiencia personal nos ha dicho que es posible, siguiendo a Brunner, mantener largo tiempo la atención del oyente, haciéndolo profundizar en los temas fundamentales de la filosofía escolástica.

El *índice de materias* en orden alfabético y con profusión de citas permite integrar, alrededor de ciertos términos fundamentales, una visión bastante completa de los temas más caros al autor, y a los que ha consagrado sendas obras: persona y amor (*La personne incarnée*), conocimiento y lenguaje (*La connaissance humaine*), Dios y religión (*Die Religion*).

El libro es pues una verdadera *suma de la filosofía* perenne, tal cual el autor la siente y la ha elaborado personalmente.

Podría servir para dar una sólida formación filosófica universitaria, si se lo usara como *esquema de clases*, en caso de que escogiera la clásica división de la filosofía por tratados, y no la más moderna por problemas. Tales esquemas tendrían la ventaja de poder ser ampliados fácilmente con las otras obras, más profundas y especializadas, del mismo autor. Y el alumno universitario pasaría suavemente de un sistema aprendido en clase, a una síntesis filosófica vivida.

M. A. FIORITO.

AUGUST BRUNNER, *Die Stufenbau der Welt*. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. (13,3 x 21,8 cms.; 579 págs.). Kösel-Verlag. München, 1950.

El autor, que hace años nos había dado a conocer, en *Die Grundfragen der Philosophie*, un cuadro equilibrado y armónico de su sistema filosófico, pasa ahora a una etapa ulterior en la elaboración personal de su filosofía, y se esfuerza en iluminar determinados aspectos de la misma, reestructurando todo su sistema alrededor de dos o tres temas fundamentales. De modo que, en el amplio panorama del ideario filosófico de Brunner, podemos decir que se destaca ahora su teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*, 1948), su concepción del ser (*Stufenbau der Welt*, 1950), y su visión personal del hecho religioso (*Die Religion*, 1956); todo ello mirado desde el punto de vista de la persona humana (*La personne incarnée*, 1947).

Todas estas obras tienen de común un *método* filosófico que Brunner domina a la perfección: el *fenomenológico*. Y todas ellas ponen de relieve la permanente *intención* fundamental de su autor: el logro de una *síntesis* filosófica, al servicio de la cual pone el *conocimiento histórico* no vulgar que él tiene de los grandes sistemas filosóficos que han fracasado parcialmente en el mismo intento.

La *originalidad* de la obra que presentamos, *Die Stufenbau der Welt*, consiste en el cambio de perspectiva que propone para la ontología: la ontología no se ha de estructurar alrededor de la cosa (como lo hace el materialismo, cuya mejor consecuencia es el existencialismo moderno), ni alrededor de la idea (como lo hace el idealismo, aun el de Husserl), sino alrededor de la persona. Mirando a los seres desde el ser personal se los puede trascender, sin dejarse encerrar en ninguno de sus planos (humano-conciente, vital-sensitivo, o material-artificial), y se puede llegar al ser en cuanto tal.

Brunner rechaza decididamente el proceso inverso, que parte de la materia para elevarse hacia el espíritu (pp. 24-25), pero también confiesa los límites de su propio intento. Por eso siempre a la par de la descripción fenomenológica, debe marchar la crítica que la libre tanto del idealismo de Husserl como del cartesianismo de Sartre. Tal crítica, anunciada como necesaria por el autor, debe ser un trabajo personal del lector: Brunner dice que cuenta con él, y que al comunicarle sus experiencias inmediatas, espera que sea él mismo capaz de juzgar de su exactitud o inexactitud (p. 11). Aportados y criticados todos los datos inmediatos, no antes, la especulación metafísica podrá y deberá hacerse oír (p. 118). Tal especulación tiene también sus límites; no en sus alcances, como la fenomenología, sino en su seguridad. Pero ni lo limitado de la fenomenología, ni lo inseguro de la especulación, nos deben llevar a encerrarnos en las experiencias psicológicas, cuyo método experimental es totalmente insuficiente (p. 25).

La *intención* de Brunner es una síntesis (p. 444) la más completa posible, pero que de hecho deja una puerta abierta a la revelación (p. 447). No quiere encerrarse en ningún sistema; mucho menos en alguno de los sistemas, fruto de la misma intención de síntesis, pero que han sacrificado el todo de la realidad a una de las partes de la experiencia (p. 12). Ni siquiera el sistema escolástico, en tal o cual de sus sistematizaciones históricas, tiene el valor de algo definitivo: Brunner critica a veces a Santo Tomás, y sobre todo al neo-tomismo (pp. 463-477).

Diríamos que el método *histórico-crítico* es, en nuestro autor, un complemento del método fenomenológico. En ésta, como en sus otras obras, la historia de la filosofía nos sale al paso, haciéndonos convivir con una serie de personajes, tanto primitivos como contemporáneos, hombres del vulgo o hombres de una *élite* intelectual, y nos arrastra en su movimiento dialéctico. Brunner consagra un capítulo entero, el último, a la concepción del ser en los pueblos primitivos; y a cada paso expone las concepciones de Husserl o de Sartre, de Scoto o de Santo Tomás, de Kant o de Hegel. El índice de materias y autores facilita estos encuentros personales con los sistemas que se vienen disputando el campo, y que han pretendido, con mayor o menor exclusivismo, haber elaborado esa síntesis, detrás de la cual nos arrastra el pensamiento y la intención de Brunner (p. 444). Ninguno de esos sistemas nos puede dispensar del trabajo personal de síntesis, que nosotros podemos y debemos intentar. En este sentido, la filosofía siempre comienza y nunca termina (Cfr. *La connaissance humaine*, Paris, 1943, pp. 383-403). Y la razón de ser de esta dialéctica inmanente, es la historicidad de la persona humana que filosofa (Cfr. *Ideario filosófico*. Madrid, 1952, pp. 87-92). Así como la base de la esperanza que nos sostendrá en este duro trabajo de colaboración con los demás, es el amor que nos permite comprenderlos, respetando su personalidad a la vez que integramos la propia (Cfr. *La personne incarnée*, Paris, 1947, pp. 203-227).

Las citas que acabamos de hacer, como al acaso, de las otras obras de Brunner, manifiestan claramente la unidad, el vigor, la riqueza del pensamiento de nuestro autor, que nunca se agota ni se desperdicia, por más que se multipliquen sus expresiones. Unidad que es intrínseca a la misma obra que comentamos, y que se muestra en la frecuencia con que, a lo largo de sus capítulos, se cita a sí mismo. De modo que, desde el primero al último, todos los capítulos se traban por dentro, y no meramente se superponen. Quiere decir que nuestro autor se siente en posesión de una síntesis, y quiere comunicarla; o mejor, quiere hacer que cada lector se sienta capaz de alcanzarla por cuenta propia. Y hay momentos en que a uno le parece haberlo conseguido: se nota tal impresión en el juicio de ciertos lectores, como Lotz (*Scholastik*, XXVII, 1952, pp. 77-80) y Geiger (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXVIII, 1954, pp. 54-57), que no son precisamente sospechosos de parcialidad, porque su neo-tomismo pudo haberse sentido afectado por las críticas que Brunner no escatima a ese sistema.

Dejando al autor, y entrando en la materialidad del libro, distinguimos en él un capítulo introductorio, titulado *Ontología y Persona*, donde rápidamente nos expone el método y el intento de todo el libro, a la vez que comienza a presentarnos su punto de partida, la persona humana. El capítulo segundo, *Ser objeto e inobjeto*, penetra más aún en la descripción fenomenológica de la persona humana, descubriendo, una tras otra, todas sus capas, a la vez que refuta los distintos sistemas que han destrozado la unidad de la misma, la *unio substantialis*, tan cara a la escolástica (pp. 30-40). Este capítulo es rico en paradojas, sobre todo cuando nos habla del cuerpo humano, ayuda y obstáculo de la persona, principio de acción e instrumento, fuerza y resistencia, solivante y lastre del hombre. Los siguientes capítulos, *Sujeto, subsistencia y accidente*, *Conocimiento y Presencia*, *Voluntad y Valor*, *Trascendencia y Relación*, *Comunidad*, *Espiritualidad e Historicidad*, *Dura-*

*ción y Tiempo*, *Unidad y Número*, los consagra el autor a la misma descripción de la persona, pero entrando más en las categorías metafísicas.

Un tercer grupo de capítulos, titulados *Causa final*, *Causa eficiente*, *Causa instrumental*, *Potencia y Privación*, *Poder y Posibilidad*, son la exposición y crítica de las categorías metafísicas fundamentalmente tradicionales.

El último grupo de capítulos, titulados *Ente y Ser*, *Existencia y Esencia*, *Naturaleza y Esencia*, constituyen la exposición de las categorías propiamente ontológicas.

Cierra el libro un último capítulo, propiamente de historia, titulado *La concepción del Ser en los Primitivos*.

\* \* \*

Brunner se muestra, en esta obra más que en otras, audaz e independiente en la expresión del propio pensamiento. Y muy hábil en la presentación de los otros sistemas, tanto antiguos como modernos, porque los toma siempre en el punto de partida, y en el momento que comienzan a desviarse de su intuición original. Y siempre comprensivo respecto de la verdad de cualquiera de ellos.

Su obra pues es magistral: a la vez personal y humana, es propia de la filosofía perenne que a todas luces profesa, sin encerrarse en ninguno de los sistemas que históricamente han tratado de concretar ese ideal del filosofar humano.

El esfuerzo de Brunner lo compararíamos al de Suárez, cuando éste intentó esa reestructuración de la metafísica, partiendo del ser en cuanto tal y de su concepto, en lugar de partir del ser en la frase, predicado de los seres (Cfr. A. MARC, *L'idée de l'être*, Archives de Philosophie, X (1933), cahier I). O al esfuerzo de Marechal, cuando buscó, en el dinamismo humano, un punto de partida más seguro, o más aceptable, después de Kant.

Nosotros vemos a Brunner mucho más cerca de Suárez que del sistema suareciano. Y, por lo mismo, creemos que es más escolástico que si se enrolara sin más en cualquiera de los sistemas ya fraguados, sean ellos los del siglo XIII, o XVI o XX.

No podemos decir que vaya a hacer escuela. Ante todo, porque tal vez no lo pretenda. Y además, porque eso depende de ciertos imponderables (efectos psicológicos de una especie de propaganda, indispensable siempre entre los hombres, aun entre los filósofos), y de ciertas circunstancias históricas, como sería el estar en una casa de formación, o en una universidad en medio de jóvenes, que son los fautores de todas las revoluciones, aun las del espíritu.

Podemos sin embargo, afirmar, con otros críticos, que este libro de Brunner es una obra clásica para nuestro tiempo. Y que sería bueno que influyera en el futuro.

M. A. FIORITO.

AUGUST BRUNNER, *Die Religion*. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. (15 x 22,7 cms.; 390 págs.). Herder, Freiburg. 1956.

Brunner nos ofrece una *visión sintética* del hecho religioso, cuyo horizonte es la historia de las religiones, siendo la especulación el camino seguido a través de los datos históricos. Porque, como lo dice el subtítulo, y el autor

lo explica en la introducción, los elementos históricos se hallan polarizados con criterio y método filosófico, o mejor, metafísico. Diríamos que, alrededor del hecho religioso, el autor lleva adelante dos investigaciones: la una histórica, basada en sus lecturas, y que podrá ser completada con la consulta de las obras especializadas que él mismo cita; y la otra, especulativa, más personal, que deberá ser integrada dentro de las otras obras filosóficas del mismo autor.

Por la misma razón, el libro de Brunner es una introducción muy orientadora: las citas oportunas de las obras históricas que ha usado, y de sus otras obras personales así como los dos índices, de materias tratadas más particularmente, y de autores citados en el propio contexto, hacen de esta obra un punto de partida, serio y científico, para ulteriores estudios.

Predomina evidentemente el elemento personal especulativo. Y a cada paso nos salen al encuentro los temas acostumbrados de Brunner: el espíritu y el conocimiento, el lenguaje y el diálogo, la persona y el amor. Estos temas más especulativos los presenta el autor en el primer capítulo, titulado acertadamente *Fundamentos filosóficos generales*. El hombre es espíritu, alma y cuerpo, cuyo objeto es la realidad. Pero el espíritu no puede ser tratado como un "objeto", sino que es captado como sujeto. Y como sujeto se levanta por encima de los objetos que lo rodean, y se pone en marcha hacia un más allá, hacia una realidad espiritual, sin la cual el hombre no sería hombre.

El capítulo siguiente se titula *El origen de la religión*. Se trata del origen metafísico del hecho religioso, y no del meramente histórico. La religión pertenece a la zona del espíritu en el hombre. Y apunta a la totalidad del mismo hombre, a su perdición o a su salvación: es el primer carácter, la nota original del hecho religioso. Otra nota del mismo hecho es la amplitud de dominios abarcados por la religión: ciencia, arte, producción, formas sociales como calendario y escritura, están impregnados de lo religioso, como a cada paso se constata entre los pueblos primitivos. Lo que demuestra (aún históricamente) que la religión tiene su origen esencial, metahistórico, en el centro mismo del hombre, en el punto donde se constituye en unidad y totalidad. Todas las actitudes del hombre y sus procederes, tienen esta nota de totalidad, propia de su libertad de persona; pero la actitud religiosa la tiene inmediatamente, y no a través de otras actitudes; y penetra por derecho propio en las otras capas del hombre, y no meramente a través del yo común a todas.

Por eso intervienen en el hecho religioso una serie de factores, analizados por el autor en el capítulo tercero: *Factores operantes en la religión*. Por de pronto, la elevación del sujeto en busca de un Absoluto. Luego el espíritu, con sus actitudes fundamentales. Y el alma (que el autor tiene la costumbre de distinguir del espíritu, porque la considera entonces como principio de la vida humana no-espiritual), con su dualidad vital, originada en el hombre por la encarnación del espíritu y su información del cuerpo.

En este análisis de factores tan variados, se manifiesta que la religión no puede encontrar su origen en otra cosa que en ella mismo, y mucho menos que pueda originarse de lo a-religioso. Las tentativas del positivismo o del marxismo, o las actuales del psicologismo (que, en el fondo, no difieren entre sí), fallan por la base: olvidan lo espiritual del hombre, cuando lo reducen a lo material o, a lo más, a lo psíquico. Claro que lo espiritual está, en el

hombre, impregnado de lo psíquico y, por lo mismo, lo religioso del hombre no es algo puramente espiritual. Así que cierta psicología religiosa hace su agosto en esa parte del hecho religioso, y enuncia sus leyes, contribuyendo positivamente al conocimiento de la religión humana. Pero se engaña cuando excediendo los límites de su propio planteo, se aventura más allá de esas leyes psicológicas, y dictamina sobre la esencia metafísica (metapsíquica) de lo religioso.

El factor decisivo, propio del espíritu, que es su poder cognoscitivo, es también esencial al hecho religioso. Sin él, no se da, en ningún momento de la historia, una religión. Y gracias a él, se suscita la idea religiosa de *la Majestad divina* y, consiguientemente, de su Unicidad. Tal es el objeto de la primera parte del cuarto capítulo, titulado *Unidad y Espiritualidad de Dios*, completada con una segunda parte, *Personalidad y Espiritualidad de Dios*. El carácter personal de Dios explica muchas cosas propias de la religión como la oración, el sacrificio y el culto que, frente a meras fuerzas impersonales, carecerían de sentido. Pero constituye una tentación para el hombre que, también él, se siente persona, y llega hasta calibrar la Personalidad divina a la medida de la humana: tal es el origen del politeísmo y del mito. Porque la personalidad humana se encuentra inmersa en lo impersonal de su psiquismo y de su cuerpo, e inmersa, y por lo tanto, dependiente del mundo en que vive, y no creador del mismo. Mientras la Personalidad de Dios se levanta por encima del mundo y del mito, y queda fuera del alcance de los ataques del pensamiento ilustrado de todos los tiempos, que ha fabricado un dios a su medida, para poder destruirlo más fácilmente.

El siguiente capítulo, titulado *Religión y Cultura*, es uno de los más largos y detallados. Quizá porque el autor nunca quiere perder de vista la totalidad del fenómeno religioso, y esta totalidad se manifiesta sobre todo en la historia de la cultura humana. La actitud del hombre ante el mundo es peculiar: pertenece a él y lo usa, pero no se reduce a él tal cual lo encuentra. El hombre está en el mundo en un continuo movimiento de entrega y de liberación respecto del mismo. Esa paradójica actitud del hombre, dentro y fuera del mundo, se retrata clarísimamente en el fenómeno religioso humano. Y explica la postura peculiar que la religión toma frente a la cultura: ni la acepta plenamente, ni la niega totalmente; y es un fluctuar equilibrado del sí al no, a lo largo de toda la historia de ambas. La historia humana demuestra que la religión ha sido, en todos los dominios de la cultura, su origen y su impulso más fuerte; pero a la vez ha ejercido el poder de crítica sobre ella. Porque ninguna religión, ni siquiera la griega, es tan culta que se reduzca a una aceptación total y simple del mundo, porque con ello renunciaría a trascenderlo y, por lo mismo, se anularía como religión. Pero tampoco una religión, ni siquiera la budista, puede ser una total negación del mundo, y por eso, aún rechazando otras culturas como inútiles o malsanas, ha creado su propia cultura.

La religión implica esencialmente una tentativa de salvar al mundo, a la vez que un apartamiento de él. Al salvar al mundo, el hombre se siente con derecho a usarlo; por eso, los sacrificios primitivos, al reconocer el derecho de Dios sobre las cosas, tenían como respuesta del mismo Dios que el hombre pudiera usarlas en adelante con toda libertad. Pero la religión también exige huir del mundo, porque hace que nunca el hombre se pueda



sentir totalmente dueño del misterio que hay en él: al enfrentarlo con ese misterio, hace que retroceda con religioso temor, y que sólo en compañía de Dios se anime a acercarse nuevamente, no para poseerlo, sino para contemplarlo. Y cuando las fuerzas adversas del mundo quieran apartarlo del recto camino, tendrá el hombre que buscarlo libremente, porque no lo encontrará señalado como lo encuentra el animal por su instinto: y cada decisión libre implicará una separación y, por tanto, una huida del mundo.

Después de haber profundizado en la esencia metahistórica del hombre religioso, el autor nos ofrece, en los siguientes capítulos, el panorama de sus posibilidades: *Politeísmo, Salud y Redención, Revelación, Sortilegio y Milagro, Solemnidad y Culto, Oración y Sacrificio, Más allá y Totemismo.*

Llegamos así a otro capítulo que llama la atención por su longitud, que se ocupa de *La Magia*. Vale la pena detenerse en ella, porque otros autores incautamente la han considerado como raíz de la religión, y no es sino su sustituto: a lo largo de la historia del hombre, ha sido el antagonista de la religión, que ha ocupado el lugar que ella abandonaba. La magia es un fenómeno demasiado frecuente en todos los pueblos y en todos los tiempos. También nuestro tiempo, tan pagado de sí, le rinde pleitesía en una medida notable. Esta persistencia de lo mágico en la vida del hombre, debe hacernos reflexionar: es uno de los más importantes problemas que se puede plantear el filósofo, y que no puede descuidar, si quiere conocer ese extraño ser que es el hombre. Pero primero hay que definir bien a la magia sobre todo si se quiere hacer historia de la misma. No todo lo que el occidental no entienda en los pueblos primitivos, se explica por magia: algunas de esas cosas son consecuencias lógicas de la concepción que esos pueblos tenían del mundo. Como no es magia lo que el físico de avanzada experimenta en sus laboratorios, por más que el vulgo, mirando desde la calle, no lo entienda. Esas magias inauténticas de los primitivos no son sino ingenuas metafísicas, que no tienen nada que ver con el fenómeno religioso, aunque acompañen sus manifestaciones históricas. El hombre tiende a trascender las cosas inanimadas, y en este movimiento a través de ellas, por un fenómeno similar al que experimenta el pasajero de un tren que se traslada a gran velocidad a través del campo dormido, el paisaje parece adquirir su propio movimiento, y las cosas que el hombre mira parecen vivir de su misma vida, y regirse por las leyes del alma y del espíritu. Lo psíquico, y con ello lo subconciente, penetra las cosas del mundo, y da origen tanto a la magia inauténtica como a la auténtica. La fe en la magia exterioriza una profunda experiencia de lo psíquico-espiritual. Esta experiencia es tanto más fuerte para el primitivo, cuanto más metido se encuentra en el mundo de lo concreto: el mundo está lleno de simbolismo para él, y esto es precisamente lo que le permite trascenderlo.

Esta experiencia es más clara tratándose de la palabra (recordemos que el tema del lenguaje y del diálogo es la clave de bóveda de la filosofía de nuestro autor): el primitivo pierde de vista enteramente los aspectos físicos de la palabra, para concentrar su atención en su sentido, en su significación, que es la razón primitiva de su uso. No es pues de extrañar que la palabra se convierta en el símbolo de la superación humana y entre, como algo divino y salvador, a formar parte del fenómeno religioso; y como palabra mágica, tenga su papel en la magia, sustituto, no origen, de la religión.

El lenguaje, el diálogo, el nombre personal, el misterio de la palabra:

entramos como al acaso en el gran tema de Brunner. Queremos recordarlo expresamente, no sea que el rápido análisis de los capítulos de esta obra, que acabamos de hacer, nos haga perder de vista lo que dijimos al principio: *Die Religion* es una obra de síntesis, en la que los abundantes datos de la historia del fenómeno religioso se polarizan alrededor de unas pocas ideas, que son las que el autor nos ha expuesto en otras obras: espíritu y persona, conocimiento y amor, diálogo e intuición, encarnación y signo.

El último capítulo, titulado *El desfigurado rostro del Amor*, es una breve superación teológica del planteo filosófico en que hasta ahora se había mantenido el libro. El verdadero amor, realizado plenamente en la religión cristiana, llama a juicio a las demás religiones, y en tanto las arguye de falsas, en cuanto han desfigurado el amor. El amor, que es el acto humano por excelencia, no puede faltar en ninguna religión. Todas las religiones son la respuesta que el hombre quiere darle al deseo inextinguible que siente ante el misterio que domina, y que él experimenta como un Absoluto que no se deja objetivar; y la única manera de respetar al sujeto, no reduciéndolo ni siquiera parcialmente a la condición de objeto, es amándolo. Por eso no es casualidad que la religión cristiana, que se caracteriza precisamente por su fe en el misterio personal de Dios, esté totalmente impregnada de amor. El amor es el único camino abierto hacia Dios (I Ic., 4, 7 ss.). Y amando a los hombres, se encuentra a Dios (Mt., 25, 40). Un único vínculo de amor une a Dios y a los hombres. No hay fronteras naturales para el amor, porque las únicas que tal vez hubiera puesto la naturaleza, dejada a sus propias fuerzas, las ha anulado la gracia, y el ejemplo del Hijo de Dios, amando y perdonando a sus enemigos. Desaparece todo alejamiento, aun el instintivo, respecto de cualquier ser capaz de comprensión, cual es cualquier persona: la salvación es un hecho.

Estas últimas palabras, con las que Brunner termina su obra, manifiestan su intención: ofrecer al intelectual de nuestro tiempo, que ha ido retomando una a una las posiciones abandonadas en el siglo de las luces, la puerta abierta del umbral de la casa del Padre. La filosofía, a partir de Brentano y de Husserl, se ha ido superando a sí misma, encontrando, en la conciencia de la intencionalidad, la razón de ser de su espíritu. Y por el espíritu ha vuelto a la metafísica. Sólo le falta dar, con la misma plenitud, el último paso, que desemboca en la religión.

Acá y allá se oyen voces de filósofos que confiesan haber llegado a esa zona del filosofar en que la filosofía personal tiene las características del fenómeno religioso. Como es natural, el hombre religioso siempre marcha delante del filósofo; pero no quiere abandonarlo a su suerte (recordemos lo que el mismo Brunner decía de la actitud de la religión frente a la cultura). Más aún, hay filósofos que, como Brunner, creen que necesariamente la filosofía desemboca en la religión. Y que la característica de la filosofía de nuestro tiempo es precisamente este acercamiento cada vez mayor a la religión. Y que los síntomas de muchos enfermos de nuestro tiempo son los de una grande y profunda insatisfacción religiosa. Y que la única manera de salvar a esos enfermos, y salvarnos a todos, es mostrarles la puerta abierta de la casa del Padre.

La obra de Brunner es pues de actualidad. Sus datos históricos lo vinculan con otros estudios, tan del gusto del siglo que termina. Pero su recio



esqueleto ideológico es una antropología metafísica, muy propia del siglo que ya ha comenzado.

La presentación editorial, que nunca sobra, y la preparación del autor, que es lo que más importa, nos han brindado una obra digna del tema de la religión.

M. A. FIORITO.

JOSÉ TODOLI, O. P., *Filosofía de la religión*. (13,5 x 20,5 cms.; 570 págs.). Editorial Gredos, Madrid. 1955.

El materialismo moderno y la metafísica que parte de Kant al separarse de la filosofía y de la teología de la revelación, experimentaron la necesidad de tratar la religión aparte, y crearon la *filosofía de la religión*. El nombre de este nuevo tratado de filosofía hizo fortuna, aunque los filósofos no llegaron a ponerse de acuerdo sobre su contenido real. Todoli quiere definir este contenido, volviendo a lo sustancial de la concepción tradicional de la religión, anterior a Kant, y enriqueciéndola con los aportes innegables de los tiempos nuestros.

Todoli comienza su obra con una *visión histórica* que, sin pretender ser exhaustiva, se alarga bastante, y ocupa casi un tercio del volumen total: así conocemos las otras tentativas, fracasadas, de constituir una filosofía de la religión separada de la filosofía perenne. El autor parte del *naturalismo religioso* y, a través del deísmo, de la ilustración y de la francmasonería, llega a la filosofía de la religión en Kant. La filosofía postkantiana está representada por el triple idealismo, el racionalista, el voluntarista y el sentimentalista, que desemboca en el *modernismo*. Este modernismo es expuesto por el autor, siguiendo sus dos líneas fundamentales, el agnosticismo y el immanentismo; y mostrando sus orígenes católicos y no católicos, entre los cuales expone algo más extensamente a Bergson.

Tal es en resumen el primer capítulo del libro: una visión histórica de los tres grandes sistemas (los subrayados), que se han disputado la exclusiva del hecho religioso y su filosofía. El otro gran sistema, el nuestro, la filosofía perenne, no es explícitamente tenido en cuenta por ahora, porque será sistemáticamente expuesto en los siguientes capítulos; aunque implícitamente le ha servido al autor para sistematizar los sistemas opuestos.

El siguiente capítulo es una rápida tentativa de definir el hecho religioso. Para ello el autor parte de un hecho *que es religioso*, y busca *lo que lo hace religioso*: parte, pues, del sacrificio, y lo analiza; y confirma su primer análisis, con otro sobre la oración. Así cuenta con los elementos suficientes como para distinguir el hecho religioso de cualquier otro, pseudo-religioso, como la magia. Y con esos elementos, y después de un breve estudio etimológico de la *palabra* religión, llega a la definición de la misma: la religación, como reiterada relación de dependencia del hombre, respecto de un Ser que lo trasciende existencialmente.

Puesta la definición, como relación esencial del hombre para con Dios, el autor le busca un triple fundamento: el *fundamento óntico*, partiendo de la distinción entre el ser y el tener; el *fundamento axiológico*, del valer en el ser; y el *fundamento dinámico*, por la acción de Dios en la creatura en general, y en el hombre en particular.

El objeto de esta triple fundamentación, es darle al hecho religioso sus verdaderas dimensiones humanas. Simultáneamente, el autor nos hace conocer una verdadera antropología, entendida, no en el sentido etnológico de la palabra, tan del gusto del siglo que terminó, sino en el sentido de una imagen dinámica del hombre. Y junto con esta imagen del hombre, el autor nos ofrece una imagen de Dios: su omnipresencia, como fundamento ónticamente último; su perfección suma, como fundamento axiológico; y el concurso divino, como fundamento dinámico de nuestra religación con Él.

Situado el fenómeno religioso entre estos dos polos que definen su intencionalidad personal característica, el autor da un paso más, y pasa del plano ontológico al plano de la conciencia. Porque si la religación no se hace conciente, no es aún característica del hombre, sino común con las demás creaturas. Es la *noética de la religión*, como complemento necesario de la ontología precedente (ser, valer y obrar), que no era sino el fundamento remoto y último del hecho religioso. En esta parte, el tema del autor coincide con el de la psicología religiosa, tan en auge desde comienzos de siglo; pero su método es más metafísico. Recorre una a una todas las vías de acceso a la conciencia de la religión: las vías intelectuales (art. 1), las volitivas (art. 2), y las apetitivas inferiores (art. 3). Quiere, pues, agotar las posibilidades del filósofo que estudia el hecho religioso, para terminar diciendo con toda seguridad que, así como en el capítulo anterior se había visto que el ateísmo era imposible en el estadio fundamental del hecho religioso, también se ve ahora que lo es en el estadio noético: no es posible que exista un hombre que, sea por vía racional, sea por vía afectiva, no llegue a la necesidad y a la exigencia de un primer principio de todo ser y de toda perfección (p. 417). Sólo falta ver si en la práctica es posible el ateísmo. Y es lo que intentará ver el autor en lo que le falta de su obra.

Se trata ahora de una actitud refleja: o sea, de la *ética de la religión*, que es algo más que una noética (conciente) que una ontología (fundamental) de la misma. Se trata de la virtud de la religión, y no meramente de la raíz antropológica o de la conciencia espontánea de la misma. Se trata de la actitud reflejamente libre que el hombre toma frente a sí mismo, cuando se siente concientemente religado con Dios. El ateo, en esta situación, prácticamente opta por sí mismo; y los diversos motivos de esta opción, caracterizan los distintos ateísmos. Hay ateos que se despreocupan de Dios, porque están preocupados de sus propias cosas. Otros, porque prefieren filosofar sobre sí mismos, sin llegar nunca a filosofar de Dios. Otros finalmente, que ya han llegado a negar a Dios, porque quieren ponerse a sí mismos en lugar de Él.

Explicada las tres *formas prácticas de ateísmo*, la forma vulgar, la filosófica y la soberbia, el autor pasa a exponer la actitud refleja virtuosa y religiosa, cuyo objeto es el culto, y cuyos actos fundamentales son la adoración, la oración, el sacrificio, el voto, y el juramento.

Aquí termina propiamente el libro. Sigue un apéndice (ponencia en el Congreso Internacional de Barcelona, 1948), que equivale a un resumen de todo el libro, y que seguramente ha sido el esquema fundamental del mismo: el autor nos define una filosofía de la religión que no se reduce a ninguna de las elaboradas en la edad moderna y contemporánea (cap. 1); ni se limita a aspectos parciales, éticos, o dialécticos, o psicológicos del hecho religioso; sino que es total, y abarca una ontología (cap. 3), una noética (cap. 4), y

una ética (cap. 5), a partir de una definición, que es la de la filosofía perenne, de la religión (cap. 2).

Fuera del valor pedagógico de este apéndice, como resumen o esquema del libro, no nos parece tan importante, porque hoy en día no se siente tanto la necesidad de filosofar *definiendo tratados* (por sus objetos material y formal *quod* y *quo*), sino que *se* prefiere dejar que la solución de un problema suscite otros, sin preocuparse mayormente de saber si se está entrando en el terreno de otros tratadistas.

Del libro diremos que nos llama la atención la claridad del autor, tanto en el esquema general, como en la exposición, sobre todo de la parte especulativa. Nos llama también la atención la amplitud de los temas abordados, y la abundancia de datos, no sólo especulativos, sino también históricos; así como cierta *facilidad de palabra* (son más de quinientas páginas nutridas). Por eso hubiéramos preferido que la obra contara con un índice alfabético de materias, que hubiera facilitado su consulta rápida. No todos pueden tener tiempo como para leer esta obra del principio al fin; y tememos que el volumen de la obra desaliente a más de un posible lector.

La *bibliografía* es abundante (casi treinta páginas llenas); pero hubiéramos preferido que el autor nos la hubiera ofrecido con alguna clasificación, y ponderación de algunas de las obras más importantes, o monografías más al día. Estamos seguros que, por el uso que de ella hace en el texto, y el conocimiento que demuestra del tema, hubiera podido hacerlo sin mucho trabajo.

El libro, editado limpiamente por la Editorial Gredos, forma parte de una serie titulada *Manuales universitarios*. Este título justifica el estilo amplio del autor, que ha querido sin duda ser leído con facilidad en ambientes juveniles. Pero creemos que conviene acostumbrar a los universitarios de hoy, a que *lean menos con más personalidad*. Si están acostumbrados a encontrarlo todo por escrito (en apuntes de clase, que reproducen hasta los gestos del profesor, y en revistas ilustradas al exceso), creemos que se los puede llevar poco a poco a que se interesen en el tema, y busquen por sí mismos las pistas apenas insinuadas, y tengan la satisfacción de usar más de la propia cabeza, no meramente en la crítica, sino también en la construcción de un sistema personal.

La obra de Todoli (como él mismo lo dice en la página 12) es una primera tentativa. Esperamos que insista, sea en este tema, sea en otro, porque se ve que tiene capacidad no vulgar para el trabajo, claridad, soltura en la redacción, y hasta cierta personalidad en el uso del material trabajado por otros. Y creemos que, de acuerdo a las observaciones que le hemos hecho, sus nuevas obras ganarán en profundidad, y en valor formativo.

M. A. FIORITO.

ENGELBERT GUTWENGER, S. I., *Wertphilosophie*. Mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes (15 x 23 cms.; 208 págs.). Verlag Felizian Rauch, Innsbruck. 1952.

Nos parece ver en esta obra un esfuerzo por superar el planteo puramente fenomenológico del valor, integrándolo dentro de los cuadros de una

metafísica de la causalidad. Por eso, quienes estén acostumbrados a la literatura predominante en el tema, echarán de menos el método fenomenológico. En cambio, notarán en seguida la importancia que el autor atribuye al esquema tradicional de las causas, y no dejarán de apreciar la riqueza del mismo, que excede lo que otros autores, aun los especializados, nos suelen ofrecer: véase por ejemplo las págs. 62-64. Por nuestra parte creemos que la concepción causal del autor es una de las más metafísicas que conocemos, y que su aplicación a la definición del valor (págs. 70-71) es una de las tentativas filosóficas más bien logradas hasta el momento. En este sentido, Gutwenger podrá ser superado por un continuador, pero ya no podrá ser dejado de lado. Y sin desmedro de otras tentativas, más fenomenológicas, de integrar la teoría del valor dentro de la escolástica, creemos que la tentativa de Gutwenger puede ser ya considerada como un triunfo de la filosofía perenne, y de sus inagotables posibilidades de asimilación de los aportes de otros sistemas.

El *estilo* del autor nos parece el de un maestro: parte de la expresión más vulgar (p. 127, a propósito del ser), y poco a poco, a fuerza de una reflexión personal, que a veces podrá parecer meramente gramatical (págs. 51-57), pero que siempre tiene un sentido metafísico profundo, nos lleva con seguridad a su definición filosófica. Es hábil en llevar adelante, con todo rigor, sus análisis nocionales; pero se asegura de haber sido seguido hasta el fin, dando, al final de cada capítulo, un resumen especulativo del camino recorrido, y presentando en pocas líneas los resultados obtenidos, para que el lector pueda descansar en ellos. El planteo de cada capítulo suele ser histórico, esbozando rápidamente los puntos de vista de quienes luego serán sus adversarios (págs. 49 ss.); los presenta siempre objetivamente, como posibilidades abiertas que luego se irán cerrando una a una, no por razones extrínsecas de autoridad, sino por la fuerza misma de las propias razones. A momentos se lo oye hablar como en monólogo, describiendo, con un lenguaje a veces figurado, las propias experiencias (págs. 54 ss.); pero siempre se acuerda de que tiene alguien con quien dialogar, que es sobre todo el adversario, a quien oye, para presentar sus teorías, esquemáticamente, y criticarlas con acierto.

El *principio dialéctico del autor* —entendiendo por dialéctica un método de invención de la verdad, y no meramente un conjunto de reglas para discutir— es claro: el error se elimina por sí mismo, y sólo la verdad queda en pie, cuando uno y otra se presentan objetivamente (págs. 148-150, antes de llegar a la definición del valor ético). Y el amor a esa verdad, que es única, hace que el autor renuncie a veces a sus mismos maestros, un Aristóteles y un Santo Tomás, cuando sinceramente le parece que se han quedado cortos: como cuando critica la concepción tradicional de la ética basada en la naturaleza, y no en la persona humana (p. 137). Entonces no teme confesar que su avance personal sobre los propios maestros, se lo debe a sus mismos adversarios actuales, un Scheler o un existencialista de hoy.

El libro comienza con una *introducción general*, en la que quiere hacer sentir la dificultad de su intento, que es una filosofía del valor, en la que tendrá especialmente en cuenta el valor ético (título y subtítulo de la obra). Y anuncia el método, que no será el fenomenológico (esto queda implícito), sino el tradicionalmente metafísico de la filosofía perenne.

La *primera parte* del libro es una metafísica del valor en general. Después de una rápida presentación histórica (cap. 1), en la que nos hace sentir la

importancia de Kant en el planteo actual del problema del valor, solventa el problema kantiano del ser y del conocer (cap. 2), delineando los rasgos de su concepción personal (intelectualista, en la línea de Fuetscher y Santeler) acerca del ser y el obrar. Puestos estos presupuestos metafísicos, se acerca más al valor, comenzando por estudiar la palabra en sí misma, y sobre todo en las frases de valor (cap. 3), y haciendo intervenir oportunamente las nociones de las diversas causas, en base a las cuales llega a una definición metafísica del valor (pág. 70). A continuación, refuta las teorías valorales, casi puramente fenomenológicas, que aíslan el valor del ser (cap. 4); sea las que, reduciendo la causalidad a la eficiencia, olvidan la finalidad, e incurrían en el positivismo valoral; sea las que, limitándose a la causalidad formal (interna y subjetiva) con olvido de la causalidad objetiva (externa), incurrían en el sistema emocional de los valores. Esta refutación de un mundo valoral *colgado de la nada* se basa evidentemente en el sano intelectualismo del autor, expuesto anteriormente (cap. 2). Los siguientes capítulos permiten que el autor profile más aun su noción metafísica (causal) del valor, explicitando su finalidad intrínseca (cap. 5), y su experiencia y conocimiento (cap. 6). Por último, relacionando el valor con el ser (cap. 7), recoge el fruto de todo su trabajo sobre el valor, pero completando a la vez su concepción del ser, al insistir sobre su dinamismo existencial. Aquí nuevamente sentimos los ecos de la misma concepción intelectualista del autor, ya expuesta (cap. 2), y aplicada anteriormente a las relaciones del ser y del valor (cap. 4).

Insistimos en que, durante toda esta primera parte, y a propósito del valor en general, la clave de la concepción del autor se halla en su concepción del conocer humano frente al ser, como solución intelectualista del problema kantiano: es el *capítulo segundo*, que algún crítico europeo ha juzgado casi fuera de lugar, y que sin embargo creemos muy en su sitio. Las categorías causales no son sino el modo de *conocer humano*, que habrá de tenerse en cuenta cuando se trate de conocer metafísicamente al valor. Recién entonces se podrá tratar de explicitar la concepción del ser en cuanto tal, cuyo dinamismo es la base ontológica del valor.

La *segunda parte* del libro es una rápida aplicación de la teoría general del valor, haciendo la metafísica del valor ético. Comienza el autor por describir el acto ético (cap. 1), llamando la atención sobre su primera característica, que es la totalidad, y que se explica porque es un acto de la persona. Completando esta primera descripción del acto ético, nos ofrece una fenomenología de la persona, y de los elementos personales del acto ético (cap. 2). Insiste más aun en la persona, pero ahora metafísicamente, viendo en ella una imagen de Dios (cap. 3), cuyo fin propio y personal es la unión con Dios (cap. 4). Volviendo directamente al acto ético, explica su esencia, que es el don de sí, según una jerarquía de valores personales (cap. 5). Y termina esta segunda parte, hablándonos del valor ético y del deber ético (cap. 6).

El *epílogo* quiere ofrecer un resumen de los resultados positivos conseguidos a través del duro trabajo especulativo, más metafísico que fenomenológico, realizado en dos grandes etapas, a través del ser y del obrar, en busca del valor de la persona en el orden ético.

La filosofía moderna ha vuelto al ser, y con ello ha posibilitado la unión del valor con el ser. Y el filósofo moderno se ha convencido que su espíritu no debe encerrarse en los libros, sino volcarse en la realidad, para poner orden en el caos del inmediato pasado. Ante todo hay que salvar al hombre

y la verdad de su conocer. Para ello no hay que desviarlo de su camino, que lo lleva al Ser por excelencia. Si se niega a Dios, se niega también al hombre, que es su imagen. Y se imposibilita el acto ético, que consiste esencialmente en el don de sí; y se empuja al hombre hacia el egoísmo.

La cadena de los seres se cierra cuando el hombre, salido de Dios, vuelve a Él. Por limitado que sea el hombre, manifiesta un dinamismo indefinido hacia lo divino. Su límite es su individuación; y su dinamismo, fruto de todas sus posibilidades causales, tiende a las demás cosas. Lo limitado tiende a perfeccionarse, y como el cosmos que lo rodea se presta ello, se actúan las causalidades que fundamentan el valor. El hombre tiene necesidad de perfección y, por tanto, de valores. Y alcanza su más alta perfección al realizar plenamente su persona.

\* \* \*

La característica doctrinal de la obra de Gutwenger es una *antropología* (imagen dinámica del hombre) que *mira esencialmente a Dios*, a cuya imagen ha sido hecho (pág. 161).

La definición del valor (pág. 70 y 127) se expresa en *categorías causales*, entendidas en toda su amplitud y profundidad.

La nota esencial del valor ético es el *don de sí* (págs. 157-159): en primer lugar a Dios, luego a la comunidad de personas, y, por fin, a cada uno de los demás hombres (págs. 188-190).

La *temática* del libro es amplísima: en un sitio trata de la concepción de lo sobrenatural en De Lubac, y en otro de los esquemas atómicos. Puede ser el tributo que el autor rinde a la gran cultura que supone en sus lectores. O que, como no tiene facilidad en las descripciones fenomenológicas, las supla con las aplicaciones concretas de los principios metafísicos, a los problemas fundamentales y actuales de la teología y la filosofía.

A momentos se siente la impresión de hallarse en presencia de una obra acabada y definitiva (L. B. GEIGER, *Bulletin de Philosophie, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, xxxviii (1954), pág. 65). Y por esos momentos de satisfacción intelectual que proporciona, se le puede perdonar que en otros momentos no satisfaga tanto, sobre todo cuando trata de paso temas marginales, que hubieran podido ir en notas o en apéndices.

Es una lástima que un *índice de materias* no facilite la consulta rápida de tantas ideas interesantes como el autor ofrece aquí y allí: intuición (pág. 116 ss.), ser y seres (págs. 127 y ss.), principio estático y dinámico de causalidad (págs. 94 s., 104 ss.), motivos altruistas y egoístas (págs. 87 ss.), causalidad y sus diversos tipos (pág. 62 ss.), instrumentalidad moral (pág. 69), semejanza e imagen (págs. 70 ss.), don de sí (págs. 157 ss.), etc. El lector tendrá que ir haciendo este trabajo, para poder volver a encontrar lo que una vez le llamó la atención.

La *bibliografía* es casi exclusivamente alemana. Algún lector francés podrá echar de menos la propia, que es abundante. Pero esta falta quizá se explica por el enfoque eminentemente metafísico del autor, y su preocupación de responder a sus lectores inmediatos, que se suelen contentar con lecturas en alemán.

Digamos brevemente, para terminar, que nos ha llamado la atención el *método* magistral del autor, y la solidez metafísica de su *doctrina*, así como la originalidad y la profundidad de su *concepción del valor*, tanto en general, como en el campo ético.

M. A. FIORITO

JOSEF FUCHS, S. I., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts.* (14,3 x 22 cms.; 189 págs.). Patmos-Verlag, Düsseldorf. 1955.

El autor nos advierte en el *prólogo* que el auge que ha tomado, en los últimos años, la enseñanza oficial de la Iglesia sobre el derecho natural; y la acentuación especulativa de la realidad de lo sobrenatural, así como el diálogo intelectual con la teología protestante, han llevado el estudio del derecho natural a un terreno cada vez más teológico. Por eso su obra será eminentemente teológica, y tendrá de ordinario en cuenta a la teología protestante. Nos parece, sin embargo, que, de hecho, Fuchs tiene también en cuenta a ciertos teólogos católicos; y que sus expresiones teológicas implican una postura filosófica. Nos parece, pues, que el estado de la cuestión, tal cual se lo plantea Fuchs al hacer la teología del derecho natural, es, en el fondo, nada menos que la cuestión de las relaciones de la filosofía con la teología, de la razón y la fe, y de la naturaleza y la gracia. Y que nuestro autor, a propósito de la ley natural (título de la obra), y por medio de una teología del derecho natural (subtítulo), expone una verdadera filosofía de la naturaleza humana. Nos parece que, una vez más, son los límites entre la filosofía y la teología los que se discuten con vehemencia: y que es nuevamente un *teólogo* (como lo fué en la edad media, y en la contrarreforma católica) quien sale en defensa de las posibilidades del filósofo: un *teólogo escolástico*, único capaz de salir por los fueros de la filosofía, sin dejar de hacer teología.

Creemos, pues, que la originalidad de Fuchs se muestra en este equilibrio de filosofía y teología, frente al problema del hombre en cualquiera de sus estados de naturaleza pura, caída y redimida. Y que este equilibrio hace de su obra un modelo de lo que nosotros llamaríamos *filosofía cristiana*.

La *primera parte* del libro es una búsqueda inteligente del dato revelado, ya que es un hecho que Dios nos ha enseñado bastante acerca de la naturaleza de las cosas, sobre todo del hombre. En el *primer capítulo* el autor oye simplemente lo que la Iglesia dice del derecho natural, recorriendo rápidamente los puntos principales del magisterio eclesiástico sobre este tema: fundamento *ontológico*, valor *ético*, cognoscibilidad *noética*, origen *divino*, independencia respecto de la ley *positiva*, y perfeccionamiento en el *orden de salvación*. En el *segundo capítulo* el autor nos aduce la Biblia como palabra de Dios, y fundamento último de la enseñanza de la Iglesia; se limita a San Pablo en sus cartas, en las que fundamenta el derecho natural, a la vez que estudia dos relaciones fundamentales del mismo, la una con la libertad cristiana, y la otra con la historia de salvación.

Esta primera parte del libro es, pues, sólo un punto de partida. Pero el autor se ingenia en insinuar una problemática; y ya comienza a tratar preferentemente ciertos temas que luego se verá son puntos claves de la

discusión moderna. En esta parte de su libro, el autor aprovecha los estudios de otros especialistas. Y procura estar al día: cita el último estudio del adversario (p. 42, nota 18), lamentándose no tener tiempo para alargarse refutándolo. Tiene gran precisión de términos, buscando hacerse entender, sobre todo por el adversario, advirtiéndole claramente las diferencias inevitables de lenguaje: *ley natural* y *derecho natural* (p. 8), *derecho humano* y *derecho natural* en el Antiguo Testamento (p. 21, nota 2), *estado original* y *estado natural* del hombre (p. 41), *comunidad humana* y *naturaleza metafísica* del hombre (p. 87), y muchas otras distinciones por el estilo.

Sobre esta base sólida y clara, el autor entra en tema en la *segunda parte*, que es la más personal, y más importante para nosotros. La división en capítulos es muy lógica: concepto de *naturaleza* y derecho natural (cap. III); la naturaleza como imagen de *Dios* (cap. IV); la dimensión *histórica* del derecho natural (cap. V); su *valor absoluto* (cap. VI); su *cognoscibilidad* por la sola razón (cap. VII); y su sentido dentro de la economía de la *salvación* (cap. VIII). Con ello señala los puntos capitales, que nosotros hemos subrayado, que constituyen la trama del tema, y que fundamentalmente coinciden con la problemática explicitada en las cartas de San Pablo (cap. II). Dicho brevemente (p. 21, nota 1) el tema del autor es la *realidad y valor* del derecho o *ley natural* (p. 8), y su *eficacia salvadora* en el orden sobrenatural *histórico*.

El autor se sitúa de entrada frente a *dos extremismos*: el de una *filosofía humanista* que, o bien niega todo derecho natural (positivismo), o bien lo afirma como la única realidad (naturalismo); y el de una *teología protestante* que nos habla siempre de una corrupción total de la naturaleza humana (y su ley) por el pecado original. A estas dos concepciones extremas, el autor añade una *tercera posición*, que no sabríamos si llamar intermedia (irrenética?) que, dejando a salvo la realidad ontológica de la naturaleza, plantea una duda noética sobre su cognoscibilidad, por parte de la sola razón, en el estado actual de la naturaleza elevada.

Consiguientemente, el autor se esfuerza por asentar tres tesis-claves: la concepción de la *naturaleza* y su *cognoscibilidad* en el orden histórico actual (contra la tercera posición mencionada, cap. III, pp. 51-56, 180-183); el valor absoluto de la ley natural, en *cualquier situación* (contra el primer extremismo, del existencialismo humanista, cap. VI, pp. 116-119); y el sentido salvador de la ley natural, *a pesar del pecado original*, y de la consiguiente debilitación de la naturaleza humana (contra el protestantismo, cap. VIII, pp. 173-176).

Hemos explicitado claramente estas tres tesis fundamentales, porque nos parece que el autor, alrededor de ellas, trata los problemas más candentes en la ética y la teología moral de hoy en día: la concepción de la moral como disciplina separada, o subordinada a la teología (Maritain-Ramírez, pp. 55-56), la renovación cristológica de la enseñanza de la moral (Tillmann-Schilling, pp. 70-80), la cognoscibilidad de la naturaleza pura (von Balthazar-Gutwenger, o Rahner-Malevez, pp. 51-56, 180-183), el egoísmo y el amor de sí mismo (pp. 69, 131 ss.), el dinamismo en la aplicación de la ley natural o su alteración (pp. 87-89).

El autor consagra un capítulo entero a la *ética de la situación*, vista desde tres puntos de vista: el *existencialista*, por su concepción de la naturaleza libre (pp. 116-117), el *protestante*, por su concepción de Dios y su

dominio absoluto (pp. 120-126), y, finalmente, la que podríamos llamar *católica*, por su concepción de la libertad de los hijos de Dios (pp. 127-129). Es un tratado casi exhaustivo del tema, resumen mejorado de los anteriores escritos del mismo autor, que aquí completa con un aspecto de la ética de la situación que se basa en una concepción torcida del amor (pp. 130-135, 157-165).

El autor ataca abiertamente cierto existencialismo teológico, que se sitúa en la línea, pero sin llegar a la tesis atribuida a De Lubac (p. 53, nota 15), y que responde a una tentativa bien intencionada de acercamiento a la teología protestante (cfr. E. Gutwenger, *Natur und Übernatur*, Zeitschrift für katholische Theologie, 75 (1953), p. 97). La ataca a fondo (pp. 51-56, 180-182), usando copiosamente el Concilio Vaticano (pp. 139-155); y juzgándola, no sólo en las expresiones de sus defensores, sino a través de las impresiones causadas en lectores de otros campos (pp. 181-182).

Por todo lo dicho se ve la *riqueza* de este libro. El *estilo*, es conciso, y obliga al lector a prestarle atención en todo momento. La *terminología* es muy precisa, y apta para tratar con el adversario inteligente. Las *fuentes* que usa son las mejores, y la *bibliografía* está al día.

Es un libro de teología; pero, como dijimos al principio, de teología escolástica, al estilo de los grandes maestros. Por eso implica una concepción filosófica muy equilibrada, en la cual las fuerzas de la razón humana, ni se sienten debilitadas, en lo esencial, por el pecado original; ni retroceden ante el misterio innegable de la sobrenatural; sino que, sintiéndose vigorosas en ciertos temas fundamentales, como el de la esencia dinámica del hombre y su fin último, más bien temen pecar por carta de más que de menos (p. 55).

Es un libro recomendable bajo todos esos aspectos.

M. A. FIORITO

KASPAR NINK, *Metaphysik des Sittlich Guten* (23 x 14;5 cms., 165 págs.). Herder Freiburg. 1955.

Como indica el título, no se trata aquí de un tratado completo de Ética, sino de una explicación de los fundamentos ontológicos del orden moral. La obra del conocido profesor de Frankfurt (Alemania) se divide en tres partes: la primera estudia la naturaleza del bien moral, su conocimiento y la conciencia. La segunda parte está dedicada a la Ley del bien moral: la Ley Natural, su relación con el bien moral y su conocimiento, añadiéndose un breve capítulo sobre el Derecho Natural. La realización del bien moral es el tema de la tercera parte, como sistema de virtudes: partiendo de la virtud fundamental, el amor al bien moral, se desarrollan las virtudes cardinales como la realización concreta de éste.

Todos los que se ocupan de tales estudios saben cuántas dificultades encuentra una aclaración filosófica del orden moral. De ahí la variedad de enfoques y matices aun entre autores de la misma tendencia filosófica.

Nink nos presenta al hombre en su dignidad de imagen de Dios, entendida ésta como norma ejemplar por una parte, y norma final por otra. El bien obrar del hombre se realiza a base de su naturaleza racional y está

determinado por un triple fin: la bondad del objeto, la perfección del hombre que es imagen de Dios, cumple con la voluntad de Dios, aunque no piense reflejamente en ello; perfecciona la imagen de Dios en sí mismo y coopera en la glorificación de Dios, como también se dirige hacia su fin último, aunque no lo intente expresamente.

bre y la gloria de Dios. Actuando el hombre libremente según su naturaleza,

Brevemente aborda el autor también el problema que de un modo extremista quiere solventar la "Situationsethik": la situación moral concreta del hombre ¿puede ser regida por normas morales universales y abstractas? La naturaleza humana es un principio recto regulador para todos los casos, porque queda orientada según su sentido interno y finalidad también en cada situación histórica concreta y por ende puede y debe ser "norma" en cada caso. El saber qué hay que hacer no se basa exclusivamente en un conocimiento conceptual. Antecede a la formación de conceptos en el orden moral la intuición natural, una lógica emocional del corazón, a la cual sigue la conceptualización, ciertamente no siempre al mismo paso de la intuición, más bien a menudo trabajosamente como toda labor de análisis. Sin embargo, recién esta aclaración intelectual conduce al hombre hacia la comprensión y realización de la vida moral que corresponde a la dignidad de la naturaleza racional.

La Ley Natural fundada en la misma esencia del ser humano es conocida por medio de la comprensión de la naturaleza y del destino del hombre. No consiste en los juicios prácticos de la razón, sino en un ordenamiento natural moral dado a la misma naturaleza en cuanto racional e imagen de Dios. La validez universal y la inmutabilidad incondicional de la Ley Natural no convierten ésta en algo rígido, en letra muerta, como tampoco el hombre lo es; pero exigen del hombre dirigir sus actos en consonancia con ella para alcanzar su perfeccionamiento moral. Dado que la Ley Natural es una norma fundada en el mismo hombre, se sigue su carácter análogo: cada individuo la fundamenta —coincidiendo todos en lo substancial— a su modo; y por lo tanto le está sujeto también en forma personal. Cada uno la cumple de modo individual—existencial. Una particularidad de la Ley Natural es que expresa la obligación, el deber, mientras que no indica sino implícitamente el bien moral como valor o felicidad.

Pero la Ley Natural es —como su sujeto y principio interno, el hombre— obra, expresión, principio conductor de la razón y del amor, ante todo una ley del amor según la recta razón para con Dios y por este amor a la propia felicidad. Así el cumplimiento de la Ley Natural recién es moralmente valioso cuando se realiza amando razonablemente el bien moral. Desobedeciendo a esta ley intencionadamente el hombre no sólo se aparta del ordenamiento de su naturaleza, sino comete una violación del derecho de Dios, autor de esta naturaleza, y su ley. En el pecado el hombre contrae verdadera culpabilidad que no será anulada antes de un sincero arrepentimiento. ¿Se considera en la filosofía moderna, se pregunta el autor, suficientemente lo terrible del pecado y la inexorable seriedad con que se exige el arrepentimiento?

El Derecho es natural en cuanto el hombre gracias a su naturaleza y existencia es sujeto personal-vital y señor con relación a todo lo que por naturaleza es, tiene o debe tener.

Como quizás estas breves líneas hacen apreciar, se trata aquí de una sistematización de los principios del orden moral como pocas hemos conocido

en el campo de la escolástica después de Cathrein. Se dirige ante todo al filósofo y teólogo; pero dada la actualidad del temario se presta a brindar orientaciones básicas al hombre culto, si bien muchos lectores desearían probablemente un lenguaje algo más sencillo.

E. KLINKERT.

REGIS JOLIVET, *Psicología*. Tratado de Filosofía, II (14,5 x 22,5 cms.; págs. 645). Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires. 1956.

Conocíamos la edición original de esta obra, y la buena impresión causada en su propio ambiente, a pesar de que en Europa los *manuales* en general no gozan de gran favor. Pero este manual de psicología tiene características propias, y no ha corrido la suerte de sus semejantes.

El tratado de filosofía completo, concebido por Jolivet, abarca cuatro volúmenes: Lógica y Cosmología (I), Psicología (II), Metafísica (III) y Moral (IV). La editorial argentina ha comenzado traduciendo y publicando el segundo volumen, sin duda con criterio práctico y localista, teniendo en cuenta las peculiares necesidades de nuestro ambiente universitario. Pero además nos parece que el mismo autor le ha dado más importancia a la psicología (tal vez porque en su propio país el ambiente universitario también lo necesitaba), pues esta parte del tratado es la más voluminosa, casi el doble de páginas que los demás volúmenes; y en ella ha hecho mayores alardes de erudición.

Lo primero que impresiona agradablemente es la *abundancia de materiales* y datos, no sólo metafísicos, sino también experimentales y aún fisiológicos (con cuadros e imágenes). Las *fuentes* son de las mejores, como se puede juzgar por la bibliografía que inicia cada capítulo, y por el índice de autores citados, criticados y comentados. Y son de actualidad, al menos en lo que se refiere a la bibliografía especializada francesa. Realmente creemos que no se puede pretender mayor información dentro de la categoría de manual de alta divulgación.

Otra impresión de conjunto: Jolivet manifiesta *seguridad de doctrina*, criterio filosófico (metafísico) y sobre todo equilibrio entre datos concretos y principios abstractos. En ciertas cuestiones filosóficamente discutidas, podría objetársele que tome posiciones particulares, sin manifestar claramente que existan otras, igualmente respetables. Pero en cuestiones fundamentales, en las cuales el parecer debe ser evidentemente único, lo escoge rectamente, y sabe exponerlo eficazmente.

El peligro de la formación universitaria, también la filosófica, es cierta *disipación del pensamiento*, causada por la abundancia de datos científicos (en materias que dependen inicialmente de la experiencia), o por la abundancia de datos de erudición histórica (autores y sistemas, en temas puramente especulativos). Jolivet demuestra en este libro que se puede ser amplio en la exposición tanto científica como histórica, sin perder nunca de vista el esquema filosófico de los primeros principios. Este esquema (que en la obra de Jolivet es el de la filosofía perenne), permite que el lector se *forme* filosóficamente, sin dejar de enriquecerse con la erudición de buena ley.

El libro de Psicología de Jolivet es, pues, tanto de *consulta* (por sus índices de autores y materias), como de *formación* (por el esquema metafísico). Y

nuestros universitarios, que deben padecer las lecciones de más de una cátedra deformante, encontrarán en este libro una escuela de formación privada, complementaria o suplementaria.

M. A. FIORITO

JOHANNES HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*. (2 tomos en 23 x 14,5 cms., 476 y 641 págs.). T. I: Altertum und Mittelalter; T. II: Neuzeit und Gegenwart. Verlag Herder Freiburg, 1955.

Aunque en esta segunda edición el autor ha hecho una revisión del texto en su materialidad, sin haber introducido cambios de importancia, y sólo algún agregado bibliográfico más importante, creemos de interés presentar nuestras impresiones acerca de esta interesante y actualizada historia de la filosofía, ya que no tuvimos oportunidad de hacerlo con la primera edición.

Ante todo, es de alabar el criterio "científico-histórico", que ha guiado al autor en todo momento. Su crítica de las fuentes y su objetividad constituyen un modelo dentro de los límites en que un trabajo de esta naturaleza debe aplicar tales criterios. El autor tiene una clara conciencia de lo que es el trabajo de interpretación histórica, y, por ello, evita uno de los escollos más frecuentes en las historias de la filosofía, esto es, el de situar en proyecciones temporales, ajenas al filósofo estudiado su propio pensamiento. Tal sería, por ejemplo, querer ver en Aristóteles la filosofía escolástica o en Platón el existencialismo. Como muy bien observa Hirschberger, cada autor es "hijo de su tiempo", y consideramos oportuno insistir en el mérito de esta apreciación.

Otro importante criterio, que ha orientado el trabajo de Hirschberger, es que la historia misma es filosofía, no en el sentido del historicismo, sino en cuanto ello nos ayuda al descubrimiento de la realidad del espíritu. Por supuesto, la historia de la filosofía no debe ser tan sólo una *historia errorum*, o, como gráficamente dice el autor, un "montón desordenado de opiniones", sino también historia de la verdad, más aún, debe ser la historia una "crítica constructiva de la razón humana" (I, 3).

También es laudable el cuidado de no solidarizarse con ningún "punto de vista sistemático" para hacer de él el criterio de interpretación o valoración de la filosofía. Es cierto que reconoce que tanto Aristóteles como Platón representan dos influencias polares del pensamiento filosófico, a las cuales no es fácil sustraerse; sin embargo, procura mantenerse en una perspectiva lo más ceñida posible al punto de vista personal del autor que va estudiando.

Con ésto damos ya nuestra apreciación general de la obra, puesto que, en conjunto, puede afirmarse que el autor ha sido fiel a estos criterios. Procura ciertamente calificar cada época y cada autor por su idea o punto de vista característico, lo que permite no sólo una mayor comprensión, sino que da también mayor agilidad y agrado a la lectura. Esta se facilita, además por subtítulos marginales, que son una guía excelente y muestran el orden conceptual del autor.

Encontramos un tanto desproporcionada la importancia atribuida a los autores principales en relación con los medianos. Así, por ejemplo, Platón recibe setenta y dos páginas (I, 62-134) y Aristóteles setenta y nueve (I, 134-

213). Ellos solos representan casi una tercera parte del volumen primero. Es lógico que los demás autores deban ser tratados demasiado sucintamente. Por de pronto el neo-platonismo ha recibido una porción excesivamente breve, trece páginas (262-275).

En general, el autor es preciso en sus observaciones, pero como es natural, siempre se escapa algún desliz; v. gr.: sigue todavía atribuyendo la Ética a Nicómaco al hijo de Aristóteles, cuando ahora es evidente que no pudo Nicómaco escribirla por haber muerto en edad temprana, y revela más bien el estilo de Teofrasto.

En el segundo volumen encontramos también cierta desproporción en el espacio atribuido, por ejemplo a Tomás de Aquino, cuarenta y nueve páginas (387-436), al par que San Buenaventura sólo recibe dos páginas y Scoto seis. Algo mejor parados quedan otros autores como Descartes, Espinoza, Leibnitz y Hegel. Kant goza de ochenta y tres páginas (247-330). Por cierto que es verdaderamente completo el tratado que dedica a la filosofía trascendental y que constituye una excelente introducción al kantismo.

La filosofía del siglo XIX y del siglo XX es también comprendida en sus corrientes fundamentales: filosofía de la vida, fenomenología, ontología y metafísica, existencialismo y neo-positivismo.

Notemos, finalmente, que el autor procura señalar en cada momento el influjo que la historia ha ejercido en todo pensador y al respecto observa las influencias o dependencias que, aún pensadores de escuelas muy diferentes, reciben entre sí. Por ejemplo, a propósito de Kant, nota acertadamente la influencia que la misma metafísica traidicional deja sentir en el autor de la *Crítica de la razón pura* (II, 301).

La obra está acompañada de índices de temas y personas y constituye un elemento de consulta actualizada para todo estudioso.

ISMAEL QUILES

KARL VORLAENDER, *Geschichte der Philosophie, Band II; Die Philosophie der Neuzeit bis Kant.* (439 págs.). Richard Meiner Verlag, Hamburg, Neunte, bei Heinrich Knittermeyer neubearbeitete Auflage. 1955.

Esta novena edición del segundo tomo de la conocida y excelente historia de la filosofía de Vorländer, ha sido muy bien llevada por Heinrich Knittermeyer. Originalmente la edición estaba en manos de Arwin Metzke quien pudo publicar solamente el primer tomo. Knittermeyer se ha esmerado en continuar el trabajo de Metzke con el mismo espíritu. Escribe al respecto en el prefacio: "Ya que estamos de acuerdo ampliamente en el juicio sobre los filósofos que determinan la historia y nos encontramos también en la tendencia de exponer más bien, en un sentido interpretativo que crítico, prefiriendo por lo tanto destacar más las posibilidades de continuación de doctrinas problemáticas, que sus límites, se ha mantenido ampliamente, como creo, la unitariedad y continuidad entre el primer y segundo tema" (p. 7).

El problema principal en la reelaboración se encontraba en el hecho de que la exposición de Vorländer estaba influenciada por presuposiciones neokantianas de la Escuela de Marburgo. A pesar de que Knittermeyer es de

opinión "que la concepción marburguesa ha tenido también efectos muy fructíferos respecto a la interpretación de algunas épocas de la filosofía moderna, sin embargo por investigación histórica progresiva, así como por el pensar consecutivo del presente, se han aclarado problemas y relaciones en la historia de la filosofía de los que Vorländer no podía darse cuenta aún. No obstante, Knittermeyer dejó el planteo total de Vorländer como estaba en su división de los capítulos y párrafos.

Los cambios más importantes introducidos con la reelaboración son los siguientes: el primer capítulo sobre la filosofía del Renacimiento fué ampliado y profundizado especialmente. Luego se pulieron un poco las exposiciones de Descartes y Leibnitz. Han sido objeto de una consideración más minuciosa además, la filosofía del iluminismo alemán y también Vico, Oetinger, Haman, Herder y Jacobi, relegados en Vorländer más a un segundo plano. Finalmente Knittermeyer ha escrito completamente de nuevo el párrafo sobre Kant. Especialmente útiles son los índices bibliográficos que anteceden a cada capítulo. Han sido reactualizados y contienen realmente lo esencial.

De tal manera se ha convertido este manual nuevamente en un instrumento útil que puede prestar importantes servicios al estudiante. Esperemos que también la edición del tercer tomo esté en las manos expertas de Knittermeyer.

WALTHER BRÜNING.

BERAUD DE SAINT MAURICE, *Juan Duns Escoto, un doctor de los nuevos tiempos,* (21 x 13,5 cms.; 259 págs.). Editorial Spiritus, Buenos Aires, 1956.

Dentro de la escasa literatura sobre el gran maestro franciscano Duns Escoto, y casi nula en castellano, esta obra y esta traducción tiene el carácter, ante todo, de plena oportunidad y aún necesidad. Son tantas las malas interpretaciones y es tal la falta de conocimiento, aún entre los que se dedican al estudio de la filosofía y de la teología, acerca de la persona y sobre todo de la doctrina de Duns Escoto, que, a pesar de tratarse de una obra de vulgarización como la presente, va a ser útil para los especialistas. En verdad, tiene razón el autor al hablar, en la primera parte, de "un maestro ignorado". Porque son pocos los que conocen a Escoto, fuera de algunas referencias sistemáticas y unilaterales de los textos o de las historias de filosofía; son menos los que han leído algunas monografías sobre el maestro y menos aún los que han acudido a leerlo directamente en sus fuentes.

Y sin embargo, Escoto es un gigante de la filosofía y de la teología escolástica y aún universal. Sus temas son, tal vez más perennes y más palpitantes que los del mismo Doctor Angélico, aunque no posea la simplicidad didáctica de éste. Dentro del propósito que el autor se ha trazado, una especie de introducción biográfica y doctrinal a Escoto, el libro es de gran precisión y utilidad.

Destina, ante todo, una Introducción y dos capítulos a situar a Escoto dentro del ambiente histórico de su tiempo y de la modernidad e interés que tiene para la época actual, disipando muchas de las "sombras" que se han ido amontonando en torno a Escoto. Recuerda, además, y particularmente, la doctrina de la Iglesia en lo que se refiere a las recomendaciones que los Papas han hecho de Santo Tomás de Aquino, y muestra cómo ellas no excluyen a los otros grandes escolásticos. Pero, sobre todo, insiste en la oportunidad de su



doctrina para los tiempos modernos: "a pesar de ser doctor del medioevo, Juan Duns Escoto está, por su doctrina, muy próximo a nosotros y debemos reconocer que se nos adelanta, cual esos profetas inspirados que anunciaron el porvenir de los pueblos" (p. 35).

En una segunda parte nos da una síntesis de la bibliografía de Escoto, procurando reunir los datos ciertos, y tratando de suplir, a veces con ingenio literario, las lagunas que la historia no puede llenar. Pero, sobre todo, es de interés la síntesis doctrinal que el autor nos traza del pensamiento de Escoto, como filósofo, como teólogo y como profeta del "orden en el amor", idea central y profunda del escotismo.

De la doctrina filosófica de Escoto expone el autor los temas principales: el infinito (demostración de la existencia de Dios y su esencia metafísica), la univocidad del ser, la distinción formal, la primacía de la voluntad y la moralidad de los actos. Síntesis precisas e ilustrativas de cada uno de estos puntos. Como ejemplo recojamos la que se refiere a la univocidad. Esta debe preceder a la analogía, "del mismo modo que yo debo primero percatarme de la presencia de un objeto para poder luego conocer su naturaleza. De ésto se desprende que la univocidad es el fundamento de la analogía, y, justamente porque existe un elemento unívoco metafísico objetivo, es que puede haber analogía. Sin la univocidad lo analógico cae en lo equívoco. Efectivamente, la analogía de atribución o de proporción supone dos términos diversos que no podrían ser comparados ni medidos, si no fueren totalmente diferentes, porque en esas circunstancias no podrían ser relacionados con un punto común. Del mismo modo, hace notar Escoto, si el término medio de un silogismo no es unívoco, nuestro silogismo tiene cuatro términos y es defectuoso" (p. 136). Por supuesto la univocidad de Escoto está lejos de todo panteísmo, y sólo quien ignore la doctrina escotista puede achacárselo. Por otra parte, la univocidad da un acceso hacia Dios, llenando el vacío entre Dios infinito y la creatura finita" (p. 139). Apropiándose las expresiones de otros maestros dirá el autor: "Sin este punto de unión vagaríamos a la ventura y Dios sería el desconocido a la par que el inconoscible". (p. 140). Transcribamos otros textos que dan a entender el significado de la univocidad en Duns Escoto, para sus intérpretes: "puerta principal de la metafísica (Deodat), la univocidad del ser se convierte en el vigía de la teología (Michel Ange) merced a la tesis, según la cual todo conocimiento de la creatura es susceptible de convertirse en una revelación de Dios". (p. 141).

En teología subraya, naturalmente, el autor el aporte principal de Escoto a la tesis de la Inmaculada. Aclarando bien su mérito y sus fundamentos. Pero ofrece, además, una síntesis muy interesante de la célebre "tesis cristológica" de Escoto, oponiéndola a la clásica "homocentrista"; aquella explica todo el plan de la Providencia tomando como centro a Cristo; ésta lo haría en relación con la caída del primer hombre. Según el "orden del amor", que Escoto analiza y proclama con profunda visión teológica; "primo Deus diligit se; secundo, diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio, vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci; quarto, praevidit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere etsi nullus cecidisset". *Reportata Parisiensis*, 1-3, de 7, a 4, n. 5. (p. 190).

Termina la obra con un capítulo destinado a mostrar la eficacia del escotismo como prevención y refutación de las doctrinas anticristianas, señalando

especialmente el galicalismo, el jansenismo, el racionalismo, el modernismo y el comunismo.

La obra está redactada con precisión fundamental, con buen estilo literario y se lee agradablemente, pero a veces toma el autor un vuelo oratorio no tan propio de este tipo de exposición.

La consideramos una excelente contribución para el mayor conocimiento de la persona y obra del doctor sutil, cuya figura está cada vez ocupando mejor el puesto de preeminencia que le corresponde en la filosofía y teología católica.

ISMAEL QUILES

ABEL NARANJO VILLEGAS, CAYETANO BETANCUR Y ALFREDO TRENDALL, *José Ortega y Gasset en Colombia*. (23 x 15 cms.; 191 págs.). Biblioteca del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Ediciones de la revista "Ximénez Quesada". Editorial Kelly. Bogotá. 1956.

El homenaje del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica a la memoria de Ortega y Gasset reúne los trabajos de tres estudiosos colombianos sobre el escritor brillante que "infundió al pensamiento hispánico nuevos álitos vitales, fué maestro de varias generaciones y ganó en el mundo de occidente victorias resonantes que han enriquecido sobremanera el patrimonio de la vieja cultura hispánica" (*Palabras preliminares*). Además de esta razón, mueve muy especialmente a los autores recoger de la inmensa obra escrita e ideológica de Ortega y Gasset "las muchas posibilidades que la metafísica orteguiana, rectamente entendida, guarda para la filosofía católica moderna, precisamente porque en lo fundamental de su sistema Ortega —consciente o inconscientemente— nutrió las raíces de su pensamiento con la sabia de la doctrina cristiana" (*Ibid*). "Porque a pesar de sus manifiestos errores e injusticias contra el catolicismo español, creen que pueden reevaluar el soplo cristiano que alienta en muchas de sus páginas", y, por lo mismo, creen que "puede ser obra meritoria para la apologética cristiana el tratar de descubrir la abundante vena católica que circula a través de su sistema e incorporar así —en cuanto sea posible— a la gran cordillera que es el dogma católico inmutable, las montañas ideológicas que de ella puedan arrancar o que vengan finalmente a abrazarse con ella" (*Ibid*).

Hemos transcritos estos párrafos de las palabras preliminares, porque ponen en plena luz la actitud de los tres pensadores colombianos, quienes, sobresaliendo por su adhesión a los valores católicos, mantienen, sin embargo, una simpatía hacia Ortega y Gasset y una convicción de que éste, a pesar de sus errores, puede interpretarse sustancialmente en un sentido católico. No deja de ser elevada y simpática esta actitud comprensiva. Notemos que se trata de figuras relevantes del pensamiento colombiano, ya consagradas por sus trabajos de reconocida validez científica.

El primer estudio se debe a Abel Naranjo Villegas, sobre el tema *Ortega y el Estado*. Al parecer, observa el autor, el problema de la política no ha alcanzado resonancias en la obra de Ortega. Algunos creen que se trata de un vacío en los escritos del pensador español. Sin embargo, esta ausencia no es real. Y el autor lo demuestra recogiendo el pensamiento de Ortega sobre la forma

esencial de coexistencia que aspira a conformar una política que es el estado. Naranjo Villegas sintetiza las ideas de Ortega acerca del Estado, y, aunque es necesario confesar que no son tan abundantes como otros temas orteguianos, era de esperar recoger algo típico del insigne escritor. Principalmente utiliza el discurso de Ortega y Gasset en las Cortes de la República Española titulado *Rectificación de la política* (1931). Por de pronto, aparece una especie de "exigencia ideal" del Estado, que lo pone por encima de los caprichos o preferencias individuales. Algo así como hay un ideal de la persona o del yo, al cual cada uno debe irse conformando (p. 23). Para Ortega la política ejerce una influencia decisiva en la historia: "es el instinto político, el instinto del poder quien rige la historia", incluso por encima de otros aspectos relevantes como la raza, la religión y la economía (p. 20). Otra idea orteguiana: el Estado es un fenómeno cultural y por lo tanto de "incorporación", es decir, que no se forma éste de arriba a abajo, por dilatación de un núcleo inicial, sino por la "articulación de colectividades distintas en una unidad superior" (p. 126). Subraya también el autor, que Ortega y Gasset, se opone a la concepción rousseauniana acerca de la bondad natural del hombre: precisamente "el derecho presupone la desesperanza ante lo humano" (p. 31); la oposición de Ortega a todo estatismo por cuanto lo único que verdaderamente nutre al Estado es la espontaneidad individual; su teoría de la revolución, la cual no es precisamente la fuerza sino un "estado de espíritu" (p. 38); y su prevención ante las "masas", ya que puede haber también un estado masa con un poder anónimo, en el cual el hombre masa se siente a sí mismo. He aquí los puntos que más nos han llamado a atención en esta síntesis del pensamiento orteguiano sobre el Estado, trazado con precisión por Naranjo Villegas.

Sobre la *Seguridad metafísica* (dialéctica de la razón vital), traza un penetrante estudio Cayetano Betancur. Parecería esta tesis totalmente contraria a Ortega, ya que para éste la vida es drama, todo lo opuesto a la seguridad burguesa. Sin embargo, nota bien Betancur, cómo en realidad señala Ortega que la seguridad burguesa se aviene con la vida inauténtica de Heidegger y se funda, más bien, en una inseguridad inferior que busca precisamente rodearse de seguridades extrínsecas como defensa (p. 62); tampoco se va a refugiar Ortega en la seguridad del racionalismo al que califica de beatería intelectual (p. 70). A través de textos interesantes de Ortega, nos da Cayetano Betancur la posición íntima del pensador español que precisamente encuentra su seguridad al instalarse en la realidad paradójica, en una especie de dialéctica orteguiana de la razón de la vida (p. 96), para la cual "vivir es no tener más remedio que resonar ante la inexorable circunstancia" (p. 82). Precisamente la razón vital no es ni vitalismo ni racionalismo, sino la síntesis de la vida y de la razón. Naturalmente, sigue siendo paradójico atribuir a Ortega y Gasset la "seguridad" en este sistema de la dialéctica de la razón vital, pero observa Betancur que aún cuando la vida humana sea para Ortega esencial drama, problematismo de todos los instantes, etc., etc., sin embargo, debemos tener una seguridad no "estática" (p. 88), sino "dinámica", esto es, como la que tiene el deportista y el atleta, seguro de sus objetivos cuando pone en tensión sus músculos (p. 90 y 91).

Alfredo Trendall se ocupa directamente del catolicismo en la doctrina de Ortega y Gasset: *Una razón vital católica*. Trendall, que conoce muy bien los escritos orteguianos, y que en otras oportunidades ha tratado ampliamente

este problema, nos da ahora una síntesis, en breves páginas, de lo que puede ser una interpretación fundamentalmente católica de la ideología de Ortega y Gasset. Más aun, según el autor, es la única interpretación real o auténtica posible. Es cierto que Ortega no la propone en términos explícitos pero estaba ya en su pensamiento. "El hecho de que Ortega haya muerto en estado de gracia santificante, no significa que hubiese tenido que abdicar de sus teorías, como ya se han apresurado a afirmarlo unos cuantos de aquí y de allá. Por el contrario, fueron éstos el instrumento adecuado que le permitió llegar a Dios. De modo que si las quitamos, la actitud final de Ortega —tan ejemplar— quedaría imposibilitada de raíz, lo cual está en contradicción con los hechos. En efecto, el fenómeno de la catolicidad implícita que hay en todo Ortega, ya había sido advertido —finalmente— por eminentes sacerdotes como el P. francisco Miguel Oltra... o como el Pbro. Miguel Ramis Alonso..." (p. 96). Esta tesis, tan comprensiva y emotiva, la fundamenta el autor señalando en qué puntos —textuales y vivenciales— se inserta el catolicismo, a modo de motor original dentro del racio-vitalismo, de Ortega (p. 98). Estos puntos son primero la esencial problematicidad de la existencia humana en esta vida, que revela su situación de pecado original o caída original, que debe ser transpuesta en un más allá (p. 99). El ente que ahora nos ocupa, está señalando a la frontera entre uno y otro mundo, frontera de carácter positivo porque "en esta línea comienza el ultramundo y es en consecuencia trascendente" (p. 101). Esta apelación a una trascendencia ultraterrena la inserta Trendall en la concepción católica del hombre y del universo. Pero el mismo "método" orteguiano logrará también, según Trendall, un esquema racional de toda la vida humana concordante con el cristianismo, en teoría, y esta teoría la sellará Ortega y Gasset con el ejemplo de su conversión al final de su vida (p. 102). Trendall insiste en que Ortega y Gasset fundamenta una interpretación católica de la existencia, porque insiste en que el hombre no tiene un ser ya fijo y hecho, sino que sólo le es propuesto como hacer, para que él libremente lo realice como una proyecto vocacional concreto, que me es propuesto a mí por Dios, ya que según frase de Ortega y Gasset, "nuestra voluntad es libre para realizar o no el proyecto vital que últimamente somos, pero no puedo corregirlo, prescindir de él o sustituirle" (p. 107).

Naturalmente este esquema orteguiano, fuera de la oculta referencia al "pecado original", ofrece una concepción teísta, en forma general, de la vida. Pero el cristianismo es algo más que un puro teísmo, lo único que, con buena voluntad, puede descubrirse en los textos de Ortega, y cerrando los ojos a otros textos, muy confusos, de que se aprovechan, a su vez, los que insisten en la "heterodoxia orteguiana". De todos modos consideramos laudable el esfuerzo de Trendall por subrayar los textos positivos de Ortega, que, evidentemente, *deben tenerse en cuenta* para una interpretación integral.

El último trabajo denso y ambicioso también de Alfredo Trendall, nos ofrece una "primera introducción a la metafísica vital". Es de mucho aliento, aún cuando se mantenga en el plano introductorio. Siempre con el mismo espíritu comprensivo y positivo, y con una no disimulada admiración hacia Ortega y Gasset, Trendall desciende a la problemática metafísica y trata de organizarla en una forma más precisa y orgánica que el mismo Ortega y Gasset. Parte de un análisis histórico del concepto del ser en Parménides, Platón, Aristóteles, la Edad Media, Santo Tomás, Suárez y en la Edad Moderna Wolff, Kant, Husserl y el existencialismo... Frente a las alternativas del "ser" en

relación con el "ente", nos señala Trendall la metafísica de Ortega y Gasset como una "ontología vital que respecto del camino del ser supera el idealismo y el realismo ontológico", y que "vista desde el camino del ente es un *idealismo metafísico*" (p. 149). Los análisis de los textos orteguianos son sutiles. Es, sin embargo, algo difícil sustraerse a una interpretación del tipo de Heráclito en los textos de Ortega y Gasset (léanse los citados en las páginas 145 y 146, por ejemplo; y podrían multiplicarse las citas). En cambio, el explícito no-eleatismo de Ortega, está muy bien subrayado por Trendall. Creemos que es susceptible de mayores precisiones este ya de suyo muy interesante estudio.

Termina el volumen con una utilísima *antología* de textos de Ortega y Gasset que culmina en una elección de fragmentos relativos a la religión católica, con sentido positivo por parte de Ortega.

Comprenderán los lectores la utilidad de esta obra y su ejemplar invitación a una crítica integral y sincera del pensador español.

ISMAEL QUILES

A. GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*. (17 x 24 cms. XX y 264 págs). Collegium Maximum Woodstockiense. Tip. Ventura Hita, Granada, España, 1955. (Tesis doctoral).

El problema teológico de la inhabitación de la Santísima Trinidad ha preocupado últimamente a varios teólogos españoles, contemporáneos, cuyos artículos aparecen en las diversas revistas de teología. Esta tesis doctoral encara el tema en forma muy original, partiendo de la experiencia mística. Termina el autor su estudio definiendo la inhabitación, pero después de recorrer paso a paso la experiencia de esa inhabitación en santa Teresa. El procedimiento reviste particular interés porque la experiencia mística es una experiencia de Dios en el alma. Las características de la visión beatífica nos servirían poco para reconocer la inhabitación, porque poco sabemos de la vida de los "beati". En cambio los místicos se sitúan en ese plano intermedio entre las operaciones corrientes de la vida del cristiano y la experiencia de los "beati". Se asemejan a unas y a otras. El autor estudia el lugar de la inhabitación, y la muestra como una presencia. Esto es percibida directamente por el alma, que al querer expresarse recurre a la comparación de los sentidos corporales, es decir a los llamados sentidos espirituales. Comienza por el oído espiritual, por el que se sienten las "hablas espirituales" cuyas características estudia mostrando que son un género de intuición, comunicadas directamente por Dios. Luego pasa a la vista espiritual, que distingue, como en los otros sentidos, de las visiones corporales e imaginativas. En ellas hay ausencia de imágenes y de discurso, por ser concretas son inefábiles, y son inmediatas. En el tacto espiritual agrupa los otros sentidos, tacto, gusto, olfato, que si bien son menos aptos para expresar el conocimiento, son más unitivos y expresan mejor la fruición. En la tercera parte analiza la actualización divina. Estudia primero la ligadura (incapacidad de una potencia para actuar) de los sentidos y de las potencias superiores. La razón de la ligadura es distinta en una y en otra. En los sentidos por concentración y en las facultades superiores por la inmediación del objeto que elimina los cambios corrientes por inútiles.

Estudia por último la acción directa de Dios en el alma: Dios vida del alma, sentido de la pasividad, (que no es total inactividad), Dios coprincipio de las operaciones del alma, unificación de ambas acciones.

La tesis ha sido llevada a cabo con gran seriedad. No hay palabrerío inútil ni exclamaciones fuera de lugar. Los textos de Santa Teresa (ilustrados a veces por San Juan de la Cruz) han sido bien elegidos. Ha tenido en cuenta los datos de la psicología, esp. de la religiosa, aunque parece haberse limitado a algunos pocos autores. No ha encarado con apriorismo ciertas objeciones de orden psicológico (alucinaciones, etc.) que podrían presentarse, sino que las ha considerado con rigor científico.

Esta tesis tiene par el lector un doble utilidad: 1) le hará comprender mejor la realidad de la inhabitación, confirmará los datos obtenidos por la dogmática, los ilustrará, y quizás podrá servir para inclinarse más a una explicitación, libre en las escuelas. De allí resultará una ventaja de orden pastoral-ascético. Será una buena ayuda para presentar la vida cristiana a los que quieren vivir más plenamente su cristianismo.

Por otra parte es una ayuda importante para tener una visión unificadora de la vida mística. Lo que es en el plano ontológico se va percibiendo en el plano de la conciencia con el consiguiente nuevo modo de obrar divino. El paso de lo ontológico al campo de la conciencia determina o es determinado por una acentuación de las características de la inhabitación.

Después de leer esta tesis se leerá con mucho mayor provecho a los místicos y en particular a Santa Teresa.

Las afirmaciones del tratado de Gratia cobran aquí nueva luz y confirmación. La radicación de la gracia en la esencia del alma y no en las potencias, la unión de sustancia a sustancia, pero accidental sin confusión de personas, la total iniciativa divina, la atribución de los actos del justificado a Dios y al hombre, pasividad y actividad. Comprenderemos mejor la preponderancia de la gracia increada (el don que Dios hace de sí mismo) sobre la gracia creada, (la transformación que sufre el alma).

Y esto me lleva a una comprobación curiosa: el A. cita en su bibliografía al P. de LaTaille S. J. y en particular sus famosos artículos sobre la actuación creada por el Acto increado. Esta explicación, dirige, según creo, su explicación de la unión a Dios y de la acción de Dios en el alma. Pero en el texto no cita ni una sola vez al P. De La Taille.

Aunque el libro ha sido publicado en España y revisado por censores españoles, contiene algunos (no muchos) galicismos. En cabeza de página ondea un título todo en mayúsculas: "metodo a seguir". Y otra "perlita": "para explicar... es para lo que..." (p. 178). (No sabemos si el autor es español).

JAIME AMADEO

W. Grossouw, *Vida espiritual*. Sugerencias bíblico-litúrgicas para todos los días del año. (27 x 15,5 cms.; 787 págs.). Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires. 1956.

Este pequeño libro, sencillo en la forma y lleno de doctrina, podrá prestar una gran ayuda a la oración mental diaria. Ayuda que será tanto

mayor, cuanto el director espiritual sepa hacer de él una introducción y no un sustituto del trato personal con Dios.

El autor del libro ha sabido darle la forma que cuadra, tanto a la espiritualidad del laico de hoy, como a su personalidad. Porque es *sugerente*: no lo dice todo, sino lo suficiente como para que cada uno añada luego lo propio y personal. Y está orientado hacia una oración más *afectiva*, y no tan discursiva.

El hombre de hoy acepta una ayuda, también en su vida íntima con Dios. Pero no quiere que se prescinda de él, de su situación, de su punto de vista y de su experiencia diaria. Creemos que esta es la razón por la cual ciertos libros, los clásicamente llamados de *puntos* para meditación, que tuvieron éxito en otras épocas, ya no satisfagan: parecen querer darlo todo hecho y pensado y propuesto, de modo que su lectura tendría que ser un continuo *si a todo*. Mientras Grossouw sólo sugiere algo que el lector podrá entender a su modo, respetando siempre la doctrina del autor, pero agregando siempre su propio sentir y querer.

Además, el hombre de hoy se siente inclinado, tanto en el trato con Dios como con los demás, más el afecto que al razonamiento. No se nos entienda mal, pensando que hablamos de *sentimientos*; éstos también abundan, sea por debilidad nerviosa, sea por falta de madurez psicológica, pero no se deben confundir con los afectos de que ahora hablamos. En la vida espiritual, los afectos (según la manera de hablar de los clásicos) son algo más profundo: radican en esa zona en que la persona experimenta ante todo su libertad, y donde se insertan las grandes virtudes teologales, y donde se opta por Dios o por el demonio.

Las sugerencias pues, de Grossouw, orientan el aspecto afectivo de nuestro trato con Dios y con el prójimo, que, lo repetimos, no tiene por qué ser sentimental; y que se basa en ideas, aunque no se reduzca meramente a ellas. Y como el modo afectivo de orar necesita de más dirección personal que el modo discursivo o el vocal (según el esquema de los autores), dijimos al principio que la obra de Grossouw será aprovechada por quien tenga dirección espiritual.

Digamos también que el *contenido bíblico-litúrgico* es otro acierto de Grossouw. También lo es el criterio práctico, de llenar la semana de sugerencias tomadas únicamente de la misa dominical: con ello la semana se orienta hacia el día del Señor; y la gracia de este gran día penetra, como lluvia mansa, el alma que vive en el ambiente calmo de esa misa semanal.

Otro acierto es el *índice de materias*, porque permite prescindir del almanaque externo, y vivir según el tiempo interno. Hay día en que uno quiere oír hablar de la Virgen, o de la oración, o del amor al prójimo; y el índice, dentro de su brevedad, puede bastar para encontrar aproximadamente lo que uno desea. También puede ayudar el índice de autores inspirados (textos bíblicos) ya que, como sabemos, cada uno de ellos tiene su peculiaridad, que puede corresponder mejor a ciertos estados del alma.

Otro acierto que, como los anteriores, orienta hacia la oración personal es el haber aprovechado las sugerencias sobre el contenido de la oración para sugerir algo también sobre el modo de la misma: por ejemplo, cuando en presencia del salmo *De profundis*, contenido en un *introito* de la misa (n. 366), se sugiere que los salmos en general, y no sólo éste, son una ora-

ción profunda e íntima, que se entiende fácilmente por su sencillez característica, y que no hay dificultad en que uno mismo la busque en el salterio.

Las sugerencias, pues, de Grossouw, no sólo hacen orar, sino que también enseñan diversos modos de oración. Y aunque lo primero nunca sobra, creemos que lo segundo es lo verdaderamente importante, y lo que más hace falta a las almas. Por eso pensamos que debieran imitar a Grossouw los que tienen que dar *puntos de meditación* en días de retiros o Ejercicios. Si así lo hacen, serán fieles al consejo que San Ignacio ha dejado estampado en su libro de Ejercicios (n. 2): "La persona que da a otro *modo y orden* para meditar o contemplar, debe narrar *fielmente* la historia de la tal contemplación o meditación, discurrendo *solamente* por los puntos *con breve o sumaria declaración*". Esto es lo que ofrece Grossouw en sus *sugerencias*: pone *orden* en los temas (que es el litúrgico dominical), enseña a orar (más afectivamente) según diversos *modos* que insinúa, y apenas *sugiere* lo que puede hacer sentir y declarar un poco más al texto bíblico-litúrgico.

La *Vida Espiritual* de Grossouw resulta así un libro útil para las almas en general, y un modelo para los sacerdotes que tienen que ayudarlas a hacer oración.

M. A. FIORITO

CAMILO MARÍA ABAD, *El Venerable P. Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús. Sus libros y su doctrina espiritual.* (17 x 24 cms.; XIII y 619 págs.). Pontificia Universitas Comillensis. Publicaciones anexas a "Miscelánea Comillas", serie ascético-mística. Vol. VI, Ed. de la Universidad, Comillas, 1954.

Como homenaje al IV centenario del nacimiento del V. P. Luis de la Puente, el P. Camilo Abad ha publicado un extenso trabajo sobre sus obras.

En la *introducción general* presenta una visión general de los autores ascéticos y místicos de la edad de oro española. Necesariamente breve, ubica con todo rápidamente en la doctrina general del autor. Es un estudio bien documentado, que señala el trasfondo en el que se ubica la vida del V. Padre, aunque sin indicar allí las relaciones de los autores estudiados con la doctrina del Venerable. Lo hará en otro lugar.

En la *introducción biográfica* nos da una vida breve, de corte corriente para ubicar al lector en el contexto de la vida del P. La Puente. Es una biografía seria que pretende sobre todo relatar los hechos de su vida y señalar algunas de sus características de apóstol: hombre de gobierno, de letras, maestro de espíritu, etc.

En los *capítulos uno al siete* inclusive estudia las siguientes obras: *Las Meditaciones de los misterios de nuestra Fe*, *La guía espiritual*, *De la perfección del cristiano en todos sus estados*, *La Vida del P. Baltasar Alvarez S. J.*, *La exposición moral del Cantar de los Cantares*, *La Vida maravillosa de Doña Marina de Escobar*, *El libro de los "sentimientos" y las cartas espirituales*. Cada estudio es completo y resulta sumamente útil para el conocimiento de la obra.

Cada capítulo tiene valor por sí mismo, constituyendo como una monografía sobre la obra estudiada. Tiene en cuenta además del análisis de la obra

misma muchas circunstancias concomitantes. No se ciñe a un mismo esquema en todas las obras, conservando así libertad de enfoque, según las características de cada una. En general se consideran: la fecha de composición, las fuentes, y a veces la preparación del P. La Puente para usar esas fuentes, los influjos en otros autores, los juicios sobre la obra y el aprecio que mereció, las ediciones, y a veces algunas circunstancias particulares, v. gr., las censuras del libro "Vida Maravillosa de Doña María de Escobar". Como es natural, el análisis de la doctrina expuesta lleva una parte principal, abundantemente ilustrada con textos.

En el capítulo octavo expone la síntesis doctrinal del P. La Puente. Para ello propone varias fórmulas en que expone la síntesis de su doctrina. Trata de la distinción de la vida activa, contemplativa y mixta y luego, hasta el final resume la dictrina alrededor del tema de la perfección. La perfección consiste en la caridad y esta admite cuatro grados en absoluto y diversos posibles en esta vida. El resto del capítulo lo divide entre la acción de Dios en el negocio de la perfección y la acción del hombre. La primera la divide en medios interiores, exteriores y a la vez interiores y exteriores. La acción del hombre consiste en la oración y en la mortificación, a cuyo estudio dedica las 20 últimas páginas.

*Algunas reflexiones:* en esta obra de gran aliento y científicamente seria: lamentamos a veces un tono ponderativo, excesivamente laudatorio. Y no solamente los epítetos son los que nos molestan algo. En las meditaciones por ejemplo, todo es alabanza. Reconocemos el gran valor de esta obra. Pero hubiésemos preferido una crítica más objetiva que reconociendo y señalando los grandes valores, hubiese señalado las deficiencias particularmente para la mente moderna. Muchos se retraen de las "Meditaciones" porque no saben prescindir de ciertas formas anticuadas ni ver los valores permanentes. El P. La Puente se sitúa en la línea de los propulsores de la oración simplificada, como discípulo del P. Baltasar Alvarez y en la línea de los PP. Cordeses y Alvarez de Paz. Hubiese sido muy útil para los que tienen que enseñar a orar, a los que tienen que recomendar libros de temas de oración, el haberles señalado más imparcialmente las deficiencias de la obra, las intrínsecas y relativas a nuestra época, pues no pocos descartan simplemente al P. La Puente porque no ven claro cómo señalar los valores permanentes.

JAIME AMADEO

HUGO RAHNER S. J., *Ignatius von Loyola: Briefwechsel mit Frauen*, (XXIV 648 págs. 16 ilustr.) Freiburg, Herder, 1956.

Al anunciarse las diferentes obras históricas para el año ignaciano, todos los que por uno u otro motivo nos interesamos en el tema esperábamos algo verdaderamente original, y esto no era fácil dada la inmensa cantidad de obras que con mérito indiscutible han hablado de San Ignacio de Loyola.

Pero había todavía un tema que nunca había sido tratado, un tema que siempre había quedado en el subsuelo de seculares aprensiones: San Ignacio de Loyola y las mujeres.

Las representaciones de Ignacio como un santo militarista y las exageraciones sobre su naturaleza batalladora, presentan su figura no rara vez uni-

lateralmente. Su personalidad humanamente riquísima, abrazó no solamente aquellas virtudes que llamaríamos viriles, sino también aquellas pequeñas virtudes que hacen su vida tan atrayente y simpática.

Este libro nos da, por así decir, el lado opuesto de lo que hasta ahora era común en las biografías de Ignacio y da a conocer la santidad del gran vasco con todo su sentido humanista. Aquí aparece cómo él sabía tratar a la gente, sin disimulos ni afectaciones, pero con distinción y un instinto fuertemente heredado de caballería; cómo, por ejemplo, sufre ante el celo chabacano de Bobadilla, y le llama la atención sobre la manera de comportarse entre los grandes.

Además, este libro es un valioso aporte para la historia de la dirección espiritual en el siglo XVI.

Hugo Rahner propone todas las cartas que Ignacio escribió a las mujeres de su tiempo y las que recibió de ellas. Sin omitir las que a primera vista podríamos llamar insubstanciales, pero que en su misma insubstancialidad manifiestan la actitud santificadora del hombre de Dios aún en los mínimos detalles cotidianos.

Las cartas están ordenadas no según un orden cronológico, sino más bien temático, de acuerdo a la categoría de sus destinatarios. Así podemos distinguir seis grandes secciones: mujeres de sangre real, damas nobles, bienhechoras, hijas espirituales, madres de sus compañeros, personas amigas. Con esto la obra gana en unidad y se acerca a una biografía.

Además el libro de Rahner, no es una mera recopilación de cartas sino que todas ellas están vivificadas por una ambientación histórica ricamente documentada. Es una verdadera biografía de Ignacio, en la que él aparece íntegro y auténtico, y en toda su natural amabilidad elimina las distancias inabordables del santo y nos pone en contacto con el hombre de Dios.

Esperamos tener pronto la edición castellana de esta obra maestra, que está preparando el conocido e infatigable traductor P. J. Armelín.

BAS. ECHENIQUE

E. F. REGATILLO ET M. ZALBA, S. I., *De Statibus particularibus tractatus*. (12,5 x 19 cms.; 267 págs.). Sal Terrae, Santander, 1954.

Este tratado es parte de la obra de los mismos autores "Theologiae Moralis Summa" que por dificultades de los editores ha tenido que publicarse por separado y en editorial diversa. Es lamentable que los editores hayan tenido más en cuenta el tamaño de un volumen que la unidad de una obra. Con feliz éxito se ha conservado en el presente tratado la misma forma tipográfica de los volúmenes de la obra completa.

Tres son las secciones que comprende la obra: en la primera el P. Zalba trata los oficios de las personas seglares comprendidas en cuatro capítulos, de los cuales tres dedicados a los que de una u otra manera intervienen en el proceso judicial, en quinto capítulo se habla de los médicos y farmacéuticos. En la segunda parte el P. Regatillo trata del estado clerical; con caracteres más jurídicos habla de los clérigos en general, de los beneficios, y de los principales oficios eclesiásticos. En la tercera parte el mismo P. Re-

gatillo examina el Estado de Perfección, donde se encuentra la substancia del tratado "de Religiosis".

Los autores han tenido presente los recientes estudios sobre la moral profesional para puntualizar las obligaciones de los profesionales, y han contemplado también respecto a los Institutos Seculares las últimas determinaciones de su Santidad Pío XII.

Ciertas resoluciones prácticas en el concreto, de los principios abstractos sirven enormemente a los libros que consultan la obra para determinar casos.

Para quienes conocen los volúmenes de la Teología Moral de los autores basta que el presente libro es su natural complemento.

HIPÓLITO SALVO

FIDEL G. MARTÍNEZ, *Naturaleza Jurídica y Derechos de la Iglesia*. (115 págs.). 2ª edición. Editorial Aramburu. Pamplona, 1954.

Mons. Martínez en su obra, nos enseña un camino para llegar a conocer más íntimamente a la Iglesia. Ha elegido como objetivo principal de sus enseñanzas "La Naturaleza Jurídica y Derechos de la Iglesia". En primer lugar trata el autor algunas tesis fundamentales sobre la Iglesia como Sociedad, es a saber: Origen, naturaleza y fin de la Iglesia; La Iglesia Sociedad necesaria; La Iglesia Sociedad jerárquica; la Iglesia Sociedad perfecta. Puestos estos fundamentos estudia la relación de la Iglesia, como sociedad perfecta, con el Estado, también sociedad perfecta. Examina el problema en su aspecto abstracto, o sea, cuáles han de ser los principios que deben regir las relaciones de estas dos sociedades perfectas y luego, bajo el título de los Derechos de la Iglesia baja al campo concreto de algunos puntos que se deducen tanto de la Iglesia como Sociedad perfecta como de la íntima relación entre las dos sociedades perfectas, como son, Problema de la tolerancia; La soberanía de la Iglesia y las llamadas regalías; El derecho de la Iglesia a adquirir; El derecho de la Iglesia a la enseñanza; El derecho de la Iglesia acerca del matrimonio; y La competencia de la Iglesia en cuestiones políticas y sociales.

Un tratadito breve pero completo que pone en conocimiento del lector los principios de la Iglesia sobre los temas que trata.

No cabe la menor duda que el problema álgido al cual llega Mons. Martínez, es a saber, las relaciones entre la Iglesia y el Estado es de una actualidad y de trascendental importancia.

La doctrina expresada por Mons. Martínez es la doctrina clásica en los autores que han tratado el tema, sobretudo hasta la fecha de la primera edición de *Naturaleza Jurídica y Derechos de la Iglesia*. Creemos que a la segunda edición le falta un poco de actualidad en el mismo problema. Posteriormente se ha presentado de diversa manera, lo cual exige que hoy se contemple esa nueva posición ya sea para defenderla, ya sea para impugnarla, sobretudo teniendo en cuenta todo lo que se ha escrito y hablado en estos últimos tiempos acerca del candente tema *Iglesia y Estado*.

Quando comenzamos a leer el libro, teníamos sumo interés en ver comentadas las palabras del Sumo Pontífice dirigidas al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos (6 de diciembre de 1955). Lamen-

tablemente nos hemos encontrado con una nota que dice lo siguiente: "Este discurso ha llegado a nuestro conocimiento cuando ya estaba escrito el texto del presente capítulo" (nota 1 de la pág. 52). Con todo, el autor indica en misma nota que su doctrina la ve ampliamente confirmada con el discurso de Pío XII a los Juristas Católicos. ¿Se confirma en pleno la doctrina del autor, aun su forma de expresión?

Su Santidad Pío XII en el presente discurso insiste muchísimo en el bien común universal de la Iglesia como principio rector de las relaciones entre la Iglesia y Estado. Bien común universal que ha de prevalecer muchas veces sobre el bien común de una Iglesia particular o Estado particular. El autor en la nota 1 de la pág. 50 expone la dificultad que los protestantes presentan a la Iglesia Católica sobre sus diversas actitudes cuando el Estado adopta la Religión Católica como oficial, y cuando se encuentra en estado de minoría. Según los protestantes la Iglesia Católica procede con poca lógica. En las naciones de régimen sectario o de mayoría protestante, la Iglesia reclama la libertad o la igualdad ante la ley; en cambio cuando ella es mayoría o cuenta con la protección del Estado, niega esa libertad o igualdad a las confesiones no católicas. Muy bien resuelve el autor la dificultad basándose en el derecho exclusivo que tiene la Iglesia Católica en el campo de la religión y lo sobrenatural y que reclama ese derecho según las posibilidades concretas de cada caso. El autor para indicar esa posibilidad circunstancial en el campo concreto se expresa de la siguiente manera: "porque en tales circunstancias no cabe obtener más". Como dijimos más arriba no creo que sea una frase que concuerde enteramente con el pensamiento del Pontífice en su discurso a los juristas italianos, pues el móvil del Papa es el bien común universal y según este bien común universal se insistirá en exigir más o menos el reconocimiento de esos derechos exclusivos de la Iglesia Católica. Este mismo principio puede llevar a no exigir en circunstancias particulares ciertos derechos, aunque existiesen posibilidades del reconocimiento de esos derechos, pues el bien común universal podría exigir otra cosa.

En su breve tratado el autor nos pone entre las manos un material ingente para desarrollar en clases, conferencias y siempre con temas de gran valor formativo y de interés sumo por su actualidad.

La claridad de pensamiento como de método llevará la obra a muchos ambientes deseosos de verdad, como lo atestigua la primera edición de *Naturaleza Jurídica y Derechos de la Iglesia*. Podemos hacer nuestra las palabras del autor en el prólogo. Se formula en cada capítulo, de una manera exacta y concisa, la doctrina de la Iglesia sobre el punto concreto materia del mismo, sigue una breve explicación de la fórmula propuesta, cuando esto es conveniente, y la prueba documental o teológica de ser aquella la verdadera doctrina de la Iglesia, y en su caso, la exposición razonada de consecuencias o aplicaciones del principio establecido. Todo ello, como queda indicado con la mayor exactitud, concisión y brevedad posible.

Lograr contribuir en algo al mayor conocimiento, respeto y amor de Nuestra Santa Madre la Iglesia es el único éxito, que para este su librito apetece el autor que creemos ha conseguido.

HIPÓLITO SALVO

NELSON GLUECK, *Exploration in Eastern Palestine*. Part I: Text; Part II: Pottery Notes and Plates. (XIX - págs. 711, y 163 planchas). Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, 1945-1949. 12 dólares. USA.

El infatigable explorador de Palestina nos brinda en estos dos espléndidos volúmenes los resultados finales de su exploración sistemática (survey) de la Transjordania. La importancia y necesidad (y dificultad suma) de esta clase de exploraciones es conocida. El libro que comentamos puede además dar una idea del ímprobo esfuerzo realizado. Pero los resultados superan con creces la fatiga. Hay, en efecto, dos maneras de investigación arqueológica. Una consiste en la excavación científica de un determinado lugar arqueológicamente promisorio. La otra en el examen lo más cuidadoso posible de la superficie de una zona, y esta segunda manera, es precisamente la que nos da la pintura arqueológica de dicha zona. Es decir, la que permite fijar los periodos de ocupación o despoblamiento, descubrir los sitios arqueológicos de importancia, identificar lugares conocidos por las fuentes literarias. Es una cierta medida, bastante considerable, la primera manera de investigación arqueológica supone entonces esta segunda manera, que prepara el terreno y brinda los datos indispensables para orientarse. Es así como, desde los albores de la arqueología palestinese, se planearon y, en parte, también llevaron a cabo, "surveys" como el que ahora nos ocupa. El primer y más famoso fué, sin duda, el "Survey of Western Palestine", comenzado en 1872 por Conder y Kitchener y concluido en 1878, cuyos mapas son hoy todavía útiles. Transjordania fué, en cambio, menos favorecida: la American Palestine Exploration Society aceptó ciertamente realizar el correspondiente "Survey of Eastern Palestine", pero la persona que eligió para la difícil tarea no estuvo a la altura de su cometido. Los pesos decisivos en la exploración de la Transjordania septentrional fueron dados en 1884 por G. Schumacher, el primer excavador de Jericó. Su obra fué concienzuda y en una cierta medida durable. Durante mucho tiempo no hubo otra fuente de información sobre la topografía y arqueología de la zona. Hacía falta de inagotable paciencia y rica formación arqueológica de Nelson Glueck para completar lo ya hecho y realizar lo que quedaba por hacer, la mayor parte.

Los dos presentes volúmenes concluyen su publicación de los resultados, que, digámoslo en seguida, sigue con desacostumbrada rapidez a las exploraciones mismas. El biblioste se admira de la riqueza de material arqueológico, topográfico e ilustrativo que los libros contienen. Despliegan ante sus ojos, desgraciadamente privados de la visita personal, el panorama de Transjordania con sorprendente rapidez. Y no tan sólo el panorama actual, sino sobre todo el panorama histórico, que de otra manera no habría podido contemplar nunca. El riguroso método de Nelson Glueck que se basa en el estudio minucioso de la cerámica recogida en la superficie de los lugares visitados, permite, en efecto, reconstruir aproximadamente la historia de las instalaciones humanas en Palestina oriental. Resulta claro así que Ellsworth Huntington, por ejemplo, se equivocaba mucho cuando afirmaba, después de George Adam Smith, que el valle del Jordán no había sido nunca sede de una instalación permanente (p. 334 ss.). Afirmación repetida por Eduard Meyer y, lamentablemente, por Arnold Toynbee (El Estudio de la Historia, Compendio, p. 75).

Y no es esta la única comprobación histórica interesante: en el Summary que concluye el primer volumen de su obra, el autor ofrece un esquema de

las alternativas demográficas por las que atraviesa la región, desde los tiempos neolíticos hasta los periodos romano y bizantino, en cuanto es posible reconstruirlas con ayuda de la exploración superficial (p. 423). Nos enteramos así de que existe una civilización de tipo claramente neolítico en el vale del Jordán, lo cual ha sido ahora espléndidamente confirmado en cada nueva tapa de las excavaciones de Miss Kenyon en Jericó. Igualmente las exploraciones de Glueck demuestran la escasez de la población sedentaria de Transjordania durante las últimas fases del Bronce Medio (MB. II) y la mayor parte del Bronce Tardío (L.B. I-II), entre los siglos diecinueve y trece antes de Cristo. Como esta última es la época de la invasión israelita de Palestina, la constatación está destinada a proyectar nueva luz sobre los difíciles relatos del libro de los Números. Por lo demás, los datos recibidos en la exploración de Transjordania encuentran un importante paralelo en la exploración que el mismo Nelson Glueck realiza actualmente en el Negev o zona meridional de Israel (cf. BASOR 131, 1953, pp. 6-15; 137, 1955, pp. 10-22; 138, 1955, pp. 7-29; 142, 1956, pp. 17-34). Es claro, entonces, que en ningún estudio geográfico o histórico de Tierra Santa se podrá prescindir en adelante de estas preciosas publicaciones. A título de prueba conviene citar el largo excursus topográfico en el cual el autor intenta identificar una serie de ciudades bíblicas del valle del Jordán hasta ahora no (o mal) identificadas, fundándose en los resultados de su examen, y, a nuestro juicio, lo consigue (pp. 334-355: Zarethan, Succoth, Zaphon). No olvidemos que al mismo Nelson Glueck debemos la identificación segura del puerto de Salomón en el golfo de Ayabah, con sus hornos de fundición de cobre: Ezion-Geber, hoy Tell el-Kheleifeh (Cf. N. Glueck, The River Jordan, pp. 146-147, W. F. Albright, The Archeology of Palestine, p. 127-128). Todo lo cual contribuye indiscutiblemente a hacer de Nelson Glueck uno de los más grandes palestinólogos hoy vivientes.

Resulta superfluo alabar la calidad estupenda de la edición. Se ve fácilmente en ella la mano de especialistas en el difícil arte de publicar obras de arqueología de tal manera que sean útiles a los demás arqueólogos, a los bibliastas e historiadores. En este sentido, el volumen de planchas constituye un verdadero tesoro. Esperemos que otros editores sigan tan preclaro ejemplo, y que las ASOR nos brinden antes de mucho las deseadas Explorations in Western Palestine.

JORGE MEJÍA

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. I., *La Persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista*. (12,5 x 17,3 cms.; 202 págs.). Editorial Sal Terrae. Santander, 1956.

En esta breve obra, el P. del Páramo, conocido por otros trabajos y su larga docencia, quiere presentar al público culto de su patria una síntesis de las principales escuelas racionalistas y su concepción de la figura de Jesús. Desde Reimarus hasta Bultmann, el autor pasa revista a las distintas escuelas que desde fines del siglo XVIII han procurado reducir al cristianismo y a su Fundador a una mera invención humana. La Apologética del libro está en que cada una de las teorías sólo ha servido para destruir la anterior sin poder, a pesar de ello, mantenerse mucho tiempo ella misma. Hoy comienza a cundir



el desaliento entre los pretendidos científicos de la religión porque todos sus esfuerzos no logran más que añadir nuevo vigor a las posiciones tradicionales dentro de la ortodoxa católica.

Querer, sin embargo, explicar todo por inmoralidad de vida o intereses meramente materiales no creemos que convenza a personas cultas. Ni tampoco es no destacar lo que de positivo se haya podido agregar a través de un siglo y medio de esfuerzos, algunos de ellos realmente científicos.

En tres apéndices se agregan las determinaciones del Magisterio de la Iglesia sobre las distintas escuelas estudiadas. Dos índices facilitan la consulta de la amena obra publicada por el profesor de la Universidad Pontificia de Comillas.

J. I. VICENTINI, S. I.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

VARIOS, *Historia de la Filosofía en Venezuela*. (23 x 16,5 cms.; 326 págs.). Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1955.

No es ésta una historia orgánica de la cultura en Venezuela, sino una colección de estudios sobre diversos aspectos y problemas de la cultura venezolana. Efectivamente, en este volumen se reúnen catorce de las venticuatro conferencias dictadas en un ciclo orgánico y público sobre el tema general "Historia de la cultura en Venezuela" auspiciado por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. Se tratan aquí enfoques interesantes de la historia cultural venezolana, como la influencia de elementos indígenas y africanos, la cultura venezolana en I siglo XVI, la filosofía en los siglos XVII al XIX, la ideología de la revolución, la medicina, la imprenta, la música, las ideas educativas de Bolívar y Simón Rodríguez, la tradición, las novelas de Blanco-Fombona, la historiografía tradicional, Bello y su tiempo, la filosofía del derecho. Es un interesante y valioso aporte al estudio de la cultura tradicional venezolana, de la cual, en gran parte depende su propia actitud humana, nacional contemporánea.

Se anuncia un segundo volumen con las doce restantes conferencias.

LUCIO RODRIGO, S. I., *Praelectiones Theologico - Morales Comillenses*. Tomus III: *Tractatus de scientia morali*. Pars prior: *Theoria generalis de conscientia morali*. (16 x 24 cms.; 571 págs.). Sal Terrae, Santander, 1954.

Nos es ya conocido el P. Rodrigo, principalmente por su obra de la misma colección: "Tractatus de Legibus". Con la misma claridad, erudición y precisión nos expone hoy un tratado completo sobre la Conciencia. No cabe la menor duda que es de gran utilidad tener entre las manos un tratado como el presente, sobre todo si se tiene en cuenta el segundo volumen que abarque la materia en su aspecto más bien histórico y particular.

Ampliamente se desarrolla en el presente volumen, la naturaleza de la conciencia, el objeto, el sujeto, las relaciones, las especies, el valor, las propiedades y los vicios en sendos capítulos con una visión completamente personal examinando los enfoques y opiniones de los autores más clásicos en la materia. En las cuestiones disputadas ha demostrado el autor sus extensos conocimientos y su personal intuición de los problemas; se podrán considerar como ejemplos en las págs. 328 y ss. la disputa sobre «la conciencia verdadera con relación al apetito recto»; en la pág. 340 y s. sobre «la certidumbre de la conciencia

moral», etc. Creemos que no ha dejado materia por tratar, y que en cada punto, no ha omitido su parecer personal.

Si bien la materia tratada no tiene punto objetable en cuanto a la doctrina expuesta, no nos parece lo mismo que se pueda decir de la presentación de la misma. La lectura del tratado se hace pasada por la exposición cortada y demasiado atada a un resumen escolar. Esto mismo ocasiona una especial dificultad en comprender la lógica conexión entre partes y partes del tratado y a veces dentro de una misma materia. Creemos que es un pequeño defecto dentro de la magnitud de la obra y en consideración a la profundidad del examen de los problemas.

La obra del P. Rodrigo llegará, sin duda, a ocupar un lugar preeminente entre los tratados sobre la conciencia moral. Esperamos con ansia el segundo volumen al cual le deseamos feliz éxito como a la presente obra.

## FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud-América.
- la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Las Siglas de Revistas son comunes tanto al **Fichero**, como a la **Selección de Revistas**.

La índole de nuestra revista nos obliga a ceñirnos a publicaciones de carácter filosófico y teológico.

La **Clasificación por Materias** es común, tanto al **Fichero** como a la **Selección de Revistas**. El número romano corresponde a las grandes secciones tanto de la filosofía, como de la teología; el número arábigo corresponde a las subdivisiones de dichas secciones.

### SIGLAS DE REVISTAS

- |  |   |
|--|---|
| AA = <i>Anthologica Annu.</i> Roma.  | Bib = <i>Biblica</i> . Roma.  |
| ACME = <i>Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale</i> . Milano. | Bo., Bolívar. Bogotá.   |
| AHDLM = <i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge</i> . Paris.            | Bro = <i>Broteria</i> . Lisboa.                                       |
| AIA = <i>Archivo Iberoamericano</i> . Madrid.  | BUC., Boletín de la Universidad Compostelana. Santiago de Compostela. |
| AIDS., <i>Arquivos do Instituto de Direito</i> . São Paulo.                                  | BVCh = <i>Bible et Vie chrétienne</i> . Paris.                        |
| Ang = <i>Angelicum</i> . Roma.   | CBQ = <i>Catholic Biblical Quarterly (The)</i> . Washington.          |
| Anton = <i>Antonianum</i> . Roma.  | CdV = <i>Città di Vita</i> . Firenze.                                 |
| Anth = <i>Anthropos</i> . Freiburg.  | CF = <i>Cuadernos de Filosofía</i> . Buenos Aires.                    |
| APh = <i>Archives de Philosophie</i> . Paris.  | CHA = <i>Cuadernos Hispanoamericanos</i> . Madrid.                    |
| Arb = <i>Arbor</i> . Madrid.   | Chr = <i>Christus</i> . Paris.  |
| Ark = <i>Arkhé</i> . Córdoba (Argentina).  | ChrM = <i>Christ au Monde</i> . Roma.                                 |
| ATG = <i>Archivo Teológico Granadino</i> . Granada.  | CiCat = <i>Civiltà Cattolica</i> . Roma.                              |
| AUCE = <i>Anales de la Universidad Central del Ecuador</i> . Quito.                          | CiTom = <i>Ciencia Tomista</i> . Madrid.                              |
| AUCH = <i>Anales de la Universidad de Chile</i> . Santiago.                                  | CpR = <i>Commentarium pro Religiosis et Missionariis</i> . Roma.      |
| AUG., <i>Augustinus</i> . Madrid.  | Cris = <i>Crisis</i> . Barcelona.                                     |
| BFCL = <i>Bulletin des Facultés catholiques de Lyon</i> . Lyon.                              | CS = <i>Cahiers Sioniens</i> . Paris.                                 |
|  | CuBi = <i>Cultura Biblica</i> . Segovia.                              |
|  | CuTe = <i>Cuadernos Teológicos</i> . Buenos Aires.                    |