

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

JEAN LE SOLITAIRE, *Aux sources de la tradition du Carmel*. (14 x 19 cms.; 272 págs.). Beauchesne et ses Fils. Paris, 1953.

Entre las diversas Ordenes Religiosas existentes en la Iglesia, la Orden Carmelitana ofrece un fenómeno histórico de singular característica y de enormes atractivos para los investigadores. Es ella la única que, al parecer, carece de «fundador» claramente conocido y la única que no puede presentar una génesis histórica bien definida ni una Regla inicial que determine su esencia, su finalidad y sus diferenciaciones específicas respecto de las demás. ¿Es realmente el profeta Elías su verdadero fundador, como lo repite una tradición muchas veces secular y no menos veces discutida?

Muy improbable parece que pueda algún día darse respuesta satisfactoria a esta pregunta, al menos desde el punto de vista estrictamente histórico y científico. Data ya de varios siglos la polémica abierta en torno a tan oscuro y debatido tema. Contra la tradición carmelitana, que atribuye a Elías la fundación de la Orden en el Monte Carmelo, donde habría existido desde entonces sin interrupción hasta el siglo XIII, se rebela en 1668 el jesuita van Papebrock, célebre bolandista, afirmando categóricamente en las *Acta Sanctorum* que el primer General de la Orden fué San Bertoldo y el tercero San Cirilo, opinión que era ya compartida nada menos que por los Cardenales Baronio y Belarmino, para quienes la fundación eliánica no pasaba de ser una hermosa leyenda, privada de base histórica.

La respuesta carmelitana a la atrevida afirmación de Papebrock no se hizo esperar e inició la áspera polémica, que duró más de treinta años, con la obra del P. Francisco de la Buena Esperanza, ex provincial de Flandes, titulada «Historico-theologicum Carmeli armamentarium». No convenció ella a van Papebrock, quien mantuvo su opinión, apoyada con más sólidos argumentos, en la vida de San Alberto, respondiendo nuevamente el P. Francisco con un segundo volumen de su «armamentarium». Tampoco cedió esta vez el P. van Papebrock, replicándole entonces el P. Daniel de la Virgen María con su «Speculum Carmelitarum», donde trata de demostrar históricamente que Elías fundó en realidad la Orden y los «Hijos de los Profetas» la difundieron.

Viendo que todo era inútil para doblegar la osadía de Papebrock, acuden los Carmelitas al Papa en 1691, pidiéndole que condene al empedernido jesuita flamenco. Pero Inocencio XII, más prudente y reposado que los celosos «hijos de los profetas», sólo accede a publicar el 20 de noviembre de 1698 —es decir, siete años más tarde—, la Bula «Redemptoris», imponiendo silencio a ambas partes contendientes, sin condenar ni aprobar a ninguna. (Cf. MAX HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. II, pp. 53 y ss. Paderborn, 1934).

El autor de este interesante libro, que oculta modestamente su nombre bajo el seudónimo de «Jean le Solitaire», prefiere con muy buen acuerdo rehuir toda polémica y decirnos con franqueza que «la historia de la Orden Carmeli-

tana está aún por escribirse». «Por diversos motivos —añade— su pasado «total y auténtico» no ha sido aún suficientemente iluminado. Sus orígenes, principalmente, y su fisonomía primitiva, con anterioridad a la adaptación que durante el siglo XIII sufre en Occidente, han sido hasta hoy dejados en la penumbra recubierta de leyendas, y tras ella se encuentra todavía».

Por esto, y como la esencia totalmente mística de la vocación y de la tradición carmelitanas no pueden captarse fácilmente ni menos reducirse a fórmulas, no pretende el autor aportar una contribución a los trabajos históricos que serían necesarios para poner en claro la génesis de la Orden del Carmelo, ni ofrecer una obra técnica de historiador en tan difícil materia, sino, a lo sumo, ensayar algo así como un esquema interpretativo del origen y primera legislación de la Orden.

Mas no por ello renuncia totalmente a la tarea de iluminar en lo posible la tradición primitiva del Carmelo. A falta de documentos históricos, no queda sino el punto de vista espiritual como único medio de poder presentar a la Orden Carmelitana en su calidad de «hija legítima» del Profeta Elías.

Descarta así la finalidad histórica como objeto primordial de la obra, más no se oculta al autor que los rasgos verdaderamente característicos y esenciales de una familia religiosa, los elementos fundamentales de su propia y peculiar espiritualidad, deben buscarse precisamente en sus orígenes, tratando de penetrar en esa penumbra que escapa al historiador, pero de la cual surge la Orden en el siglo XIII, no sabemos cómo, «en misteriosa consonancia con la tradición secular de los Hijos de los Profetas».

Mas ¿cómo penetrar en la penumbra de esos orígenes sino por un método de investigación histórica, que, a su vez, se presenta como totalmente imposible? El círculo vicioso parece herméticamente cerrado y el callejón sin salida alguna visible.

Pero el autor trata de romper el círculo y hallarle salida al callejón. Sobre fundamentos escriturísticos apoya su tesis acerca del origen elíánico de la Orden. El profeta Elías, a quien la tradición reconoce como fundador de la familia carmelitana, representa una espiritualidad cuyos rasgos característicos coinciden plenamente con el espíritu de la Orden. Elías es el «profeta» típico y por excelencia, el que personifica a los profetas, el que proviene del espíritu, del Espíritu que sopla donde quiere, el que posee la quintaesencia de la vida, el soplo inspirado por Dios, una pura voz viviente al servicio del Espíritu divino. Ahora bien: la vocación carmelitana es de esencia profética, en el pleno sentido de la palabra, en cuanto es esencialmente portavoz de Dios, testigo y mensajero del Espíritu y su instrumento de acción, la que consistirá en la difusión de la gracia y será ejercida dentro de la Iglesia, según el espíritu y la «virtud» de Elías. Por consiguiente: es lógico que éste sea el verdadero «fundador».

De ser válida esta argumentación, sin duda que no sería la Orden Carmelitana la única fundada por el profeta Elías. Pues no se detiene el autor a demostrar que todas estas cualidades son propias y exclusivas de la Orden del Carmelo, como esperaría tal vez el lector, sino que pasa a destacar el hecho, para él histórico, de que esta Orden es la única nacida en Tierra Santa, basándose en las palabras del Salmo 86,1: «Fundamenta eius in montibus sanctis», palabras que tampoco se detiene a demostrar si han sido escritas por el Salmista refiriéndose precisa y exclusivamente a la Orden Carmelitana, lo cual hubiera sido, sin duda, de enorme interés escriturístico e histórico. Sólo se contenta con traducir así la citada frase bíblica: «Sus fundaciones reposan sobre las santas montañas». Deja al lector la tarea de completar el silogismo, que tal vez terminaría así: como la Orden Carmelitana es una fundación que reposa sobre una de esas santas montañas, es decir, la del Carmelo, se sigue que es ella una fundación de Elías.

Al estudiar luego a Elías como «tipo fundamental eremítico y profético de la vocación carmelitana» y poner de relieve diversos aspectos y grados de la vocación de los «Hijos de los Profetas» a través del apostolado ejercido por Eliseo,

no puede menos de conceder que sería excesivo y simplista y hasta utópico, según la Sagrada Escritura, definir demasiado estrictamente la vocación carmelitana —en la práctica— como asimilación al tipo ideal que de ella ofrece Elías.

Tenemos, pues, el caso singular de una Orden que no puede presentar a su «fundador» como modelo en sus realizaciones, sino sólo en cuanto a su actitud espiritual, la que, a su vez, será una meta inalcanzable para la mayoría de los miembros de la Orden y sólo a muy pocos reservada: éstos realizarán de manera efectiva el fin propio de la Orden y en ellos estará el núcleo esencial de la institución.

De ahí que una Orden semejante no pueda proponerse, en la práctica, sino un fin relativo, quedando su fin específico, por su naturaleza, enteramente abandonado a la sabiduría y misericordia de Dios. El fin relativo consistirá en preparar a sus miembros lo mejor posible para la elección divina, reservada a aquellos pocos, de ser elevados, como Elías, en el carro de fuego del amor eterno, que es el fin específico de una Orden esencialmente mística y profética. Clásica distinción de los tres estados de la vida mística, que no puede traducirse canónicamente en la estructura de la Orden.

Por esto, dada su anomalía de carecer de fundaciones históricas iniciales, su legislación —si existió— hubo de ser sumamente amplia y aun elástica, como para permitir su mejor adaptación a las necesidades de cada época, sobre todo cuando, expulsados los ermitaños del Carmelo por las hordas sarracenas, hubieron de emigrar al Occidente y allí adoptar las normas canónicas de las Ordenes Mendicantes.

Sólo a través de oscuras tradiciones, entremezcladas con numerosas leyendas, puede vislumbrarse algún rastro de legislación primitiva, pero que no parece exclusivo de la Orden Carmelitana, ni de ermitaños iniciadores de la misma. Por otra parte, ya se conoce para ese entonces la existencia de muchos otros eremitas solitarios en diversas regiones del Africa y del Asia, fugitivos tal vez de las persecuciones anticristianas de los esbirros imperiales. Mas tampoco es dable observar que esa legislación, la «constitución de los primeros monjes» por ejemplo, sea el primordial documento de la institución carmelitana, ya que podría aplicarse a cualquiera de las familias eremíticas entonces existentes.

Tan claro es esto que no puede menos de admitir el autor que «no se encuentra legislación alguna primitiva del Carmelo y que la primera versión histórica de la tradición de los Hijos de los profetas es un simple comentario de datos elíánicos de la Escritura», pero que concuerdan perfectamente —dice— con los caracteres místicos ya reconocidos a la vocación carmelitana.

Lo difícil es hallar a esta vocación un entronque tan directo en la persona y en el espíritu auténtico del profeta Elías, que permita al menos sospechar la existencia de ermitaños o anacoretas en las montañas del Carmelo anteriormente a la venida de Cristo, los cuales, imbuidos en la ascética y mística del profeta, imitaran su vida y dieran luego origen a la Orden carmelitana o la fueran ya ellos mismos. Si esos ermitaños elíánicos existían en la época de Cristo, es apenas concebible que no se plegaran al grupo de sus discípulos, al menos después de aparecer Elías junto a Jesús transfigurado en el Tabor, ni se los encuentre mencionados entre los seguidores del Bautista.

El mismo documento titulado «Institución de los primeros monjes», que el autor analiza como un fiel reflejo del espíritu carmelitano, carece, según él mismo, de autoridad en materia de historia propiamente dicha, ya que el modo como narra la sucesión elíánica a través de los Hijos de los profetas, los Recabitas y los ermitaños contemporáneos de Nuestro Señor, pertenece totalmente al género legendario. Y en cuanto a la tradición ascética y mística, reconoce también el autor que sólo tiene importancia como testimonio del espíritu del Carmelo «en la Edad Media», es decir, desde el siglo V o VI en adelante, cuando los ermitaños y cenobitas eran ya legión en los desiertos y hasta en las ciudades, y podía muy bien ese documento reflejar tanto el espíritu del monaquismo en general como el de la Orden carmelitana en particular,

sin que nada obligue a optar necesariamente por uno de los términos de la disyuntiva.

Persiste, pues, la nebulosidad en torno a la génesis y primera legislación de la Orden Carmelitana. El nuevo método adoptado por el autor para iluminar esos problemas, consistente en una especie de crítica interna de la espiritualidad de Elías y de la de su Orden, tratando de hallar tal identidad entre ambas que obligue a admitir una relación predicamental de paternidad y filiación, no parece tener mejor éxito que el método histórico adoptado en las polémicas de siglos anteriores.

Lo único que se presenta con visos de verosimilitud histórica es que, hacia el año 500 de nuestra era, se levanta una pequeña iglesia sobre el Carmelo en la cercanía del actual faro, sin duda el templo del llamado «Convento de Eliseo»; y que alrededor de ella, antes o después, se hallaban establecidos monjes griegos, que consagraron su monasterio a Santa Margarita, y más tarde a la Madre de Dios.

Seis siglos después, hacia el año 1155 ó, tal vez, el 1180, llega el cruzado calabrés llamado Bertoldo, quien, cumpliendo una promesa, se establece con diez compañeros en el monte Carmelo —palabra que significa «huerto con árboles»— levantando una capilla junto a la «Fuente de Elías», que consagran a la Sma. Virgen, después de lo cual el número de «Ermitaños de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo», como se llamaron, comenzó a aumentar rápidamente, inspirando su vida en la espiritualidad del profeta Elías, a quien la tradición señalaba como antiguo habitante de esa región.

Estos datos, que parecen históricamente comprobados, son los que daban pie al P. van Papebrock en el siglo XVII para afirmar —y tal vez no sin razón— que el primer origen de la Orden Carmelitana no es anterior al siglo XII, ni hay, por tanto, probabilidad alguna de vincularlo con el profeta Elías, no obstante la contraria tradición, que pudo formarse muy fácilmente, como tantas otras tradiciones que conocemos, sobre todo de la Edad Media. Las circunstancias de la primera fundación de San Bertoldo en el Monte Carmelo se prestaban a maravilla para tejer alrededor de ellas la más hermosa de las leyendas.

El mismo autor del libro que comentamos, aleccionado, sin duda, por el resultado poco satisfactorio de las anteriores polémicas, concede lisa y llanamente que los datos referentes a la génesis y primera legislación carmelitanas «proviene en su mayor parte de documentos medievales tardíos, algunos apócrifos, que llevan en sí la marca de la imprecisión, de confusiones y hasta de la imaginación tan frecuente en este género de fuentes», documentos en los cuales una crítica prudente encuentra poco para retener desde el punto de vista histórico.

Y el autor, que da la impresión de crítico prudente y cauteloso, manteniendo en su tesis la esencia eliánica y mariana de la benemérita institución, para lo cual no es necesaria una fundación inmediata por parte de Elías, como es obvio, bastando que sea su espiritualidad peculiar la inspiradora de la nueva Orden, cualquiera sea la época en que ésta haya aparecido, dedica lo restante de su libro a describirnos la evolución de dicha Orden a través del progreso de su legislación, que la iba adaptando poco a poco a las diversas circunstancias de los tiempos.

Es el siglo XIII el que trae consigo la evolución definitiva de la Orden de acuerdo a las exigencias de los tiempos y lugares. Expulsados sus miembros de la amada soledad palestinese por la invasión sarracena en Tierra Santa, encaminaron sus pasos hacia Europa, donde las nuevas circunstancias y la obediencia al Vicario de Cristo exigirán de ellos una completa adaptación de sus métodos de vida a la actividad apostólica, según el modelo de los Mendicantes, cuyo estatuto será, en líneas generales, la regla canónica a que habrán de someterse desde entonces.

Los documentos pontificios, a partir de 1227, designan esta nueva familia espiritual con el título de «Ermitaños de Santa María del Monte Carmelo». Se destaca muy pronto la extraordinaria personalidad de San Simón Stock, que ocupa la sede generalicia tras la dimisión del General llegado de Tierra Santa y trata de encauzar a la Orden hacia la actividad apostólica, sin apartarse de la espiritualidad eliánica y mariana, que constituía la esencia íntima de la Orden, si bien dando a esta rama occidental una orientación más conforme al espíritu de Eliseo, fiel discípulo de Elías.

Tratando de S. Simón Stock, no podía omitirse una alusión, aunque fuera de paso, al célebre escapulario carmelitano, entregado al santo, según se dice, por la misma Sma. Virgen, como prenda de maternal protección a quienes lo vistieren. ¿Se basa también esto en una leyenda? El autor, con su acostumbrada prudencia y cautela, nos dice que se trata de una tradición que sólo aparece atestigüada un siglo más tarde, y que el privilegio atribuido al escapulario carmelitano «ha sido formulado de una manera excesiva». Pero ello no impide, como es natural, que esa tradición esté sólidamente fundada en la verdad objetiva e incluya ciertas implicancias espirituales muy respetables y venerandas. Por lo demás, la devoción al escapulario ha sido diversas veces consagrada como unida a la raíz misma de la espiritualidad carmelitana. Hay, pues, en él una «realidad espiritual», cualquiera sea la exactitud de las referencias históricas iniciales, y a esto conviene atenerse independientemente de toda polémica, como en lo referente a la tradición eliánica de la Orden. En otras palabras, como dice Xiberta, «non est quaestio historica historicis adminiculis solvenda».

Aquella transformación de la Orden iniciada en el siglo XIII no iba a realizarse sin experimentar dolorosos desgarramientos seguidos de una peligrosa crisis interna, que logrará al fin conjurar la mano firme de Nicolás el francés, General de la Orden, quien hubo de corregir serios abusos y sensibles desviaciones, que iban apartando a aquélla de sus antiguas y venerandas tradiciones, al paso que deformaban su espíritu genuino.

Tal vez se había ido demasiado lejos en algunas concesiones y era menester que la nueva era en que penetraba la Orden a partir del siglo XV consolidara a ésta en virtud de esfuerzos internos, procedentes de las entrañas mismas de su espíritu, y no de imposiciones externas. Se planteaba el dilema de «ser o no ser», y la Orden optó por «ser», pero conforme a su genuina espiritualidad, inspirada en la tradición eliánica.

Un apéndice sobre los santos desiertos de los Carmelitas Descalzos y la reforma realizada más tarde por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, coronan la interesante obra de Jean le Solitaire, cuya lectura creemos —hoy más que nunca— sumamente útil y provechosa, sobre todo no habiendo de buscarse en ella valores puramente históricos, sino más bien «realidades espirituales», tan necesarias en nuestra época.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, *Études Augustiniennes*. Collection «Theologie», 28 (14 x 22; 334 págs.). Aubier, Paris, 1953.

La obra abarca tres interesantes estudios.

Los dos primeros tuvieron su origen en los trabajos de un seminario agustiniano.

El primer estudio, debido a la pluma del P. Maurice Le Landais, se titula: «Deux années de prédication de Saint Augustin. Introduction à la lecture de l'In Joannem».

Parte de este trabajo fué publicada ya en «Recherches de Science Religieuse» (1948-1949).

El autor se esfuerza en determinar el ambiente, las circunstancias y el tiempo en que fueron predicados los sermones sobre el evangelio de San Juan.

Estos tratados, en medio de su diversidad, tienen una unidad profunda, nacida de las ansias pastorales del santo obispo de llevar hacia Dios a sus fieles, siempre amenazados por la tibieza, el atractivo de las fiestas paganas y por el fanatismo o la austeridad de los falsos doctores.

Los *Tractatus in Joannem* pertenecen a los años 414-416 y fueron predicados todos en Hipona. Los *Tractatus in Primam Joannis* y un grupo de las *Enarrationes in Psalmos* tienen cabida también en este lapso.

Aunque la obra *In Joannem* está situada en el cruce de las luchas contra las herejías, sin embargo es ante todo espiritual. En ella comprendemos mejor la caridad, presencia de Cristo entre los hombres.

El segundo trabajo: «*Le thème des Deux Cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*», es de los Padres A. Laurus y H. Rondet.

Es una valiosa contribución para la mejor inteligencia de «La Ciudad de Dios».

Los autores investigan el tema principal a través de las obras de San Agustín.

Se le encuentra esbozado ya en 390 en el *De Vera Religione*; luego, con trazos más firmes, en el *De catechizandis rudibus*. Es, pues, el tema de las dos ciudades uno de los primeros en el pensamiento teológico del gran Doctor africano.

Se le encuentra en la predicación asociado a la oposición entre los dos Adanes y ligado a los diversos aspectos de la doctrina del Cuerpo Místico.

En el año 411 manifiesta San Agustín su deseo de escribir una obra especial sobre el tema.

Este, en el transcurso del tiempo, se va precisando y enriqueciendo, pero va revelando al mismo tiempo su ambigüedad.

Se investiga el tema aun en el interior de la misma obra «La ciudad de Dios», hasta llegar al célebre pasaje:

Dos amores han edificado dos ciudades
el amor de sí hasta el desprecio de Dios,
el amor de Dios hasta el desprecio de sí.

Luego se resume el resto de la obra desde el punto de vista de la oposición entre la ciudad de la tierra y la ciudad del cielo, para investigar después la relación que hay entre ese par ideal y las realidades concretas: Iglesia y Estado.

El tercer estudio: «*Sacramentum*» et «*Mysterium*» dans l'oeuvre de Saint Augustin, es del P. C. Couturier.

Aunque el autor no pudo llevar a cabo, a causa de sus ocupaciones, todo su plan inicial, sin embargo lo realizado es muy útil y orientador.

En su lectura de las obras de San Agustín encontró 2279 veces empleada la palabra *sacramentum* y *mysterium*. Ambos términos se usan siempre con un significado esencialmente equivalente.

El autor reduce a tres los sentidos principales y fundamentales de estas palabras, a saber: sacramentum-rito; sacramentum-símbolo y sacramentum-misterio.

En el recorrido de los innumerables textos agustinianos se nota una gama inmensa de matices en el sentido de estas palabras.

En la larga e interesante conclusión leemos: «Pero si la doctrina del Bautismo o de la Eucaristía llega a una perfección notable, la teoría general de los sacramentos no se desprende todavía, sino imperfectamente: éstos se distinguen de los simples símbolos, en que implican una «celebratio»; de los ritos judíos, en que suponen el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento; por consiguiente, fiestas y «sacramentales» no forman sino un grupo con los mismos; mientras que los ritos de Israel participan de su eficacia».

El trabajo tiene varios índices muy prácticos y valiosos para el investigador. Uno de ellos es un «Ensayo de clasificación de los textos según su sentido»; otro, un «Índice de referencias». En los dos se indican el tomo y la columna de la Patrología de Migne donde se encuentran los textos mencionados.

P. J. SILY, S. I.

ANGELO PENNA, *San Jerónimo*. Traducción por J. Riera Simó. (14,5 x 21,5 cms.; 464 pp.). Editorial Miracle. Barcelona, 1952.

Todos, quien más, quien menos, hemos deseado conocer a fondo la vida de San Jerónimo: ¡es tan profundamente humana! La ha escrito, por fin, y con innegable perfección, el autor del epígrafe.

Se impuso una tarea trabajosa y ardua: la de presentar al público culto de nuestros días esa figura poliédrica: polígrafo insigne, gran director de almas, vigoroso polemista, eximio traductor de autores griegos cristianos, especialmente de Orígenes, y sobre todo de la Biblia en sus textos originales, de rico y variado epistolario, asceta severo y, al mismo tiempo, áspero y de forma incisiva y durísima, y a las veces hasta menos justa.

Con rara habilidad entremezcla en su biografía todos esos variadísimos aspectos y los dispone cronológicamente; pero no en modo seco y deshilachado, sino viviente, jugoso, con interés siempre creciente y con no menos placer intelectual y estético.

Las fuentes que utiliza son de primera agua (pp. 6-7); la bibliografía es sobria, pero escogida y segura (pp. 445-446).

Viniendo ahora a estudiar más en concreto el libro de Angelo Penna, podríamos considerar en él como dos partes: la una, analítica, sintética la otra.

En la analítica, que es propiamente biográfica, se nos ofrece la vida de San Jerónimo desde su nacimiento en Estridón, hasta su muerte en Belén.

El autor conoce a fondo el siglo IV del cristianismo, que fué el siglo del santo, y lo hace revivir con certeros y seguros trazos. Ahí van apareciendo los grandes personajes de ese siglo: Dídimo el ciego, el Papa San Dámaso, cuyo secretario fué San Jerónimo, las nobles romanas Marcela, Paula, Eustoquia, Blesila, Fabiola, Demétríades, los Obispos Rufino de Aquileya, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, el joven sacerdote Nepociano, muerto prematuramente, los herejes Vigilancio, Elvidio, Pelagio. Sus amigos de Antioquía, de Roma, de

Belén. Sus frecuentes y variados viajes, su sagaz búsqueda de recónditos conocimientos, su tenacidad y constancia en el trabajo ingente hasta en los últimos momentos de su vida.

Un rasgo característico suyo se destaca con fulgores luminosos y simpáticos: su amor a la virginidad, que aconseja sin desmayo, pleno de sinceridad y con su habitual energía. Defensor e imitador impertérrito de Orígenes, fué después su más acérrimo impugnador.

La sección sintética, más breve, estudia al santo como erudito, como traductor, biblista, teólogo, asceta y místico.

Se termina el libro con varios índices, no poco interesantes. Los unos son cronológicos: el de sus cartas, el de sus traducciones, el de sus comentarios exegéticos, el de las obras históricas y polémicas, el de su vida. Los otros son el analítico y, finalmente, el de materias.

Obra objetiva y completa, casi diríamos exhaustiva, escrita con serenidad científica y pleno dominio del tema: *res loquitur ipsa*. La traducción corre suelta, nítida, exacta. No entendemos, sin embargo, por qué el traductor escribe siempre «Bethlehem», que es transcripción del hebreo, en lugar de nuestro clásico «Belén»; ni por qué vierte «bethlehemita», en vez de «betlemita».

El editor, D. Luis Miracle, que acaba de establecerse en Buenos Aires, nos ha presentado una obra digna de su larga tradición. Todos sus libros tienen un sello especial propio suyo: pulcritud, elegancia y selección. Y por eso se imponen, sin necesidad de recurrir, como algunas otras editoriales, también de Buenos Aires, a expedientes poco dignos de quien hace gala de servir a un público culto y profundamente cristiano.

Ha ilustrado el libro sobria, pero elegantemente. Y, cosa digna de notarse, excepto dos grabados de Dürer, uno en madera y otro en cobre, los demás son de autores españoles célebres. Y aun las miniaturas pertenecen al tesoro de la Catedral de Lérida.

No resta sino decir, parafraseando las palabras del Apocalipsis: «toma este libro y devóralo», esto es, péntralo y asimílo.

JOSÉ J. RÉBOLI, S. I.

WALTER BRUGGER, S. I.: *Diccionario de Filosofía*. (14,5 x 22 cms.; 515 págs.). Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y de otros profesores. Traducción por José María Vélez Cantarell. Prólogo de Juan Roig Gironella, S. I. Editorial Herder, Barcelona, 1953.

Se acaba de traducir al Castellano el *Philosophisches Wörterbuch*, del P. Brugger, S. I., publicado en alemán en 1947, y que alcanzó la tercera edición en 1950 y la cuarta en 1951. La obra tiene muy marcados méritos, y por ello resulta de verdadera utilidad la traducción que acaba de realizarse a nuestra lengua.

Se trata de una obra redactada en colaboración por los profesores de la Facultad de Filosofía de Pullach (Munich) y algunos otros profesores universita-

rios alemanes. El espíritu con que la obra ha sido redactada, bajo la dirección general del Padre Brugger, puede definirse como de la filosofía católica y tradicional puesta al día y en diálogo con los movimientos no tradicionales, especialmente de la época moderna. El prólogo puntualiza que el Diccionario se halla enfocado a la luz de la «tradición occidental que culmina en los nombres de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino». Concretamente es el espíritu de la filosofía escolástica el que dirige a los redactores, pero se tienen presentes los problemas planteados por el pensamiento filosófico moderno. Naturalmente, tanto desde el punto de vista de la información escolástica, como del conocimiento de la filosofía moderna, los autores gozan de indiscutible autoridad. Instalados ellos dentro de la escolástica, han trabajado intensamente en el estudio y en la crítica de la filosofía actual, y las investigaciones que hasta el presente han realizado sobre la filosofía no-escolástica dan una garantía a la descripción de las corrientes modernas que conjugan con la problemática tradicional. No puede pedirse una exposición demasiado profunda de los temas. El Diccionario está dirigido a toda clase de lectores. Se trata por ello de un diccionario de iniciación y de consulta sobre las principales preocupaciones antiguas y de hoy día. Pero los artículos están redactados con precisión muy cuidadosa. Véase, por ejemplo, el grupo de artículos sobre el *Valor, Ética de los valores, Filosofía de los valores*. La exposición no es extensa pero señala con claridad las principales corrientes modernas y la crítica sustancial desde el enfoque escolástico. Lo mismo se diga del artículo *Existencialismo*, que evita prudentemente los juicios simplistas.

Por lo que se refiere a la distribución y presentación de los materiales, los redactores han tenido aciertos, que prestarán gran utilidad para el manejo de la obra. El cuerpo del diccionario contiene el desarrollo de los temas fundamentales de la filosofía. Evidentemente estos temas no abarcan el conjunto alfabético de términos filosóficos. Pero esto se ha suplido con un «Vocabulario ideológico» puesto al principio, en el cual se remite al lector a los artículos en que dicho término queda esclarecido. La parte histórica se ha condensado en las páginas finales, en las cuales en forma sintética se ha desarrollado la historia de la filosofía. Estos esquemas son útiles, tanto para consultas aisladas, como para una visión de conjunto. Finalmente un «Índice de filósofos» hace posible la ubicación de los mismos en el esquema de la historia de la filosofía.

Naturalmente, dada la brevedad que los autores se han impuesto, no podíamos exigir ciertas referencias a doctrinas y autores modernos. Tampoco es de extrañar que la parte informativa del Diccionario, así como las útiles referencias bibliográficas de que va seguido cada artículo, sean principalmente de las doctrinas y los filósofos alemanes, ya que ha sido un diccionario redactado en Alemania y dirigido primariamente al público alemán. Por este motivo la idea de completar la bibliografía con algunas referencias a ediciones españolas es muy plausible, y hubiéramos deseado que dicha información se ampliase, incluso, si fuera necesario, suprimiendo algunas referencias bibliográficas alemanas que no son útiles para la inmensa mayoría de los lectores de habla española. Asimismo, en la historia de la filosofía, la parte dedicada a España es deficiente en relación con la importancia dada a otros países. Por supuesto hubiera sido

de interés agregar algunas referencias sobre el movimiento filosófico en América Latina. El Rdo. Padre Roig Gironella ha presentado en el Prólogo la obra, subrayando acertadamente sus merecimientos e informando a los lectores sobre los antecedentes filosóficos de cada uno de los colaboradores. La traducción está realizada con acierto.

I. QUILES, S. I.

ALFREDO FRAGUEIRO, *La analogía del derecho*. (16 x 22 cms.; 159 págs.). Imprenta de la Universidad. Córdoba, 1952.

El Dr. Alfredo Fraguero, profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, ha enriquecido su ya larga serie de investigaciones sobre la especialidad, con un nuevo e interesante aporte a la dilucidación de los problemas fundamentales de la filosofía del derecho. *La Analogía del Derecho* significa un estudio a fondo sobre el concepto mismo del derecho, a partir del nombre y de su significado, lo que permite analizar ciertos problemas básicos atingentes a las diversas partes del derecho y a la relación en que éstas se hallan vinculadas entre sí. Se trata, sin duda alguna, de un estudio personal y disciplinado sobre un aspecto del derecho poco o nada estudiado hasta el presente, que sepamos.

En la *Introducción* define el profesor Fraguero limpiamente el estado de la cuestión y el método con que enfoca su trabajo. Establece el hecho de que todos admitimos el término *derecho* como un *nombre común*, al que asimismo le atribuimos un *objeto común*. Se propone el autor «revelar lo que todos igualmente nos representamos inmediatamente por el nombre, vale decir, el concepto que directamente responde al nombre de *derecho*». El género y la diferencia específica están presentes necesariamente en el objeto inmediatamente significado por todo nombre común. Pero no todos sin embargo podemos discernir o reflexionar sobre aquello que implícitamente expresamos por nuestros nombres comunes. De aquí la necesidad de «analizar el concepto del derecho por el nombre, a fin de asegurarnos una vez más de su autenticidad lógico-gramatical, y por ende de su legitimidad lógico-metafísica» (p. 12-16). Como se ve, el problema no es de banal interés, sino que afecta a la esencia misma del derecho y su filosofía.

La obra está bien ordenada en cuatro capítulos: En el primero estudia los nombres comunes en general; en el segundo hace la aplicación correspondiente al caso del término «derecho»; en el tercero estudia en particular un aspecto de amplia repercusión en el derecho, que el autor denomina el derecho con distancia finita; finalmente, en el cuarto capítulo termina con algunas conclusiones acerca del uso legítimo del nombre de derecho.

La doctrina del capítulo primero sobre los nombres comunes en general se halla inspirada, como el autor confiesa abiertamente, en una determinada posición doctrinaria, principalmente en materia de analogía. Esta elección la va justificando más adelante, y, respondiendo a ella, ha elegido como fuente de ins-

piración el pensamiento suareciano, tal como lo interpreta José Hellín en su conocida obra *La Analogía del Ser y el Conocimiento de Dios en Suárez* (p. 17). Así, pues, el autor trabaja dentro de los principios de la filosofía escolástica y más particularmente del suarismo, que aplica a los problemas específicos del derecho. Naturalmente que tanto la elección del sistema escolástico en general como del suarismo en particular no se han realizado ciegamente, sino después del análisis de los mismos, y por una convicción intrínseca o personal de su valor. La exposición o síntesis que en este primer capítulo nos ofrece de la exposición de Hellín sobre la analogía está hecha también con una asimilación personal, y en vistas a su aplicación al problema que al autor interesa. Define ante todo, en la clasificación de los nombres comunes, los tres tipos de «unívocos», «equivocos» y «análogos». Este último se relaciona con los unívocos porque el nombre o concepto por él significado se predica de muchos en el mismo sentido, y se vincula con el equivoco, porque, a la vez, esa misma pluralidad se predica en el sentido diverso (p. 19). Fraguero, como Hellín, excluye del nombre unívoco la jerarquía entre los inferiores y la exige en el análogo, ya por definición (p. 18). Recuerda las divisiones del nombre análogo en «extrínseco» e «intrínseco», y también divide la analogía en sus dos clases de «atribución» y «proporcionalidad». Fraguero sigue en este último punto muy de cerca a Suárez, sosteniendo que la única verdadera analogía, y la única que es propiamente intrínseca, es la de atribución; en cambio la analogía de proporcionalidad es tan sólo extrínseca. Aunque no trata de polemizar en este punto, sin embargo, en nota (p. 20) expone con precisión los fundamentos de esta teoría, y muestra conocer el pro y el contra de ella con buena información bibliográfica. Una muestra del conocimiento preciso que el autor tiene del sistema escolástico y sus diversas sentencias, así como de las relaciones internas que vinculan las tesis escolásticas, es el siguiente párrafo donde concreta su pensamiento sobre la analogía intrínseca de atribución: «Más adelante se comprenderán las razones que tuvimos al aplicar la tesis suareciana en el campo del derecho. Bástenos por el momento decir que la analogía intrínseca no puede ser más que de atribución, porque, aludiendo ella a nombres y conceptos que trascienden formalmente de las diferencias reales de las cosas con orden de prioridad y posterioridad, la analogía intrínseca de proporcionalidad nada de esto podría explicarnos satisfactoriamente, no sin antes afirmarnos en la realidad de un universal metafísico en *acto*; lo que es, desde todo punto de vista, inadmisibile. En los entes reales el universal metafísico sólo se halla en *potencia*, en acto por el contrario se identifica con el universal *lógico*... el universal metafísico es una concesión al *idealismo* y una inconsecuencia, por tanto, a las premisas que sustentan las escuelas pertenecientes al aristotelismo» (p. 22-23). Estudia luego las propiedades fundamentales de la analogía intrínseca: unidad, diversidad, prescindencia, trascendencia, comunidad y jerarquía. Estas propiedades las estudia en el caso concreto de la analogía del ser en general, que le sirve de rieles para su doctrina. Entre las diversas interpretaciones sobre la unidad del ser en Suárez, el autor elige la siguiente: el ser «es efectivamente uno en relación a sí mismo y sin diversidad alguna; análogo y diverso, en cambio... en relación a las cosas de

las cuales se predica» (p. 26). El ser tiene unidad formal de concepto pero también *objetiva*, es decir, que se distingue de todos los demás conceptos objetivos de la mente. Así tiene su contenido intrínseco propio y por eso es uno, pero es diverso o análogo en cuanto ese contenido formal puede decirse de muchos (p. 28-29). La diversidad del ser consiste, según el autor, que sigue a Heilín, en que el concepto mismo de ser contiene de manera confusa e imperfecta la diversidad de los seres, lo que se debe a su alto grado de abstracción mental (p. 32). La prescindencia va íntimamente unida a la trascendencia y a la jerarquía. Por un lado, puesto que el ser tiene universalidad y diversidad, prescinde de las diferencias, pero, por otro lado, por tener diversidad sólo prescinde de ellas imperfectamente. Sin embargo, la prescindencia no es suficiente para la analogía intrínseca; se requiere además que la prescindencia sea imperfecta, y con una imperfección tal que trascienda las diferencias con orden de prioridad y posterioridad. Por esta última característica se distingue precisamente del unívoco: «el nombre análogo, como el unívoco, prescinde de las diferencias reales, pero la prescindencia del primero es imperfecta y confusa con respecto a las diferencias, pues trasciende con forma propia y con orden ascendente de prioridad y descendente de posterioridad» (p. 39).

Hemos querido resumir la exposición de la analogía en general hecha por el autor, aun cuando hayamos debido repetir ideas muy sabidas sobre el problema, porque sólo así se pueden comprender las aplicaciones particulares que de la analogía se hacen a continuación al caso del derecho.

El capítulo segundo, dedicado a la analogía del derecho en general, puede calificarse de central, y por eso debemos también estudiarlo detenidamente. Por de pronto, establece el autor que el término «derecho» es un nombre común que se dice de cosas muy diversas, desde la aplicación original a la línea recta hasta el caso propio de la conducta humana recta. Pero, aun tratando de este último caso, el derecho como rectitud de la conducta se aplica en muchos sentidos, y por eso «es un nombre común: a él pertenecen una pluralidad de situaciones: se predica de la ley o norma, de la voluntad jurídica, del acto jurídico, del contrato, de la sentencia judicial; a él pertenecen los derechos naturales y el derecho positivo público y privado y respectivamente todas sus ramas; su nombre se predica igualmente y con una distancia infinita del derecho divino y de la ley divina, del poder infinito de Dios y de sus sentencias que dicta como juez supremo de toda conducta» (p. 45). Pero el predicado «derecho» es de atribución intrínseca. El autor parte de un estudio previo sobre las cinco causas metafísicas del derecho, y en virtud de él, nos dice: «tenemos necesariamente que inclinarnos por la analogía de atribución intrínseca, precisamente porque el derecho objetivamente está integrado en su esencia real por cinco causas; luego, en cualquiera de las diferentes situaciones jurídicas de las que se predique el derecho, éste se encuentra en todas intrínsecamente» (p. 47). Fundado en esta doctrina no admite el Dr. Fraguero la opinión del profesor español J. Ruiz-Giménez, quien entre el derecho y la ley establece analogía de proporcionalidad, la cual por fuerza tiene que ser «de la misma naturaleza análoga que existe entre agua sana y vida sana, por cuanto entiende Ruiz-Giménez que la ley es

sólo medio para el derecho, no conteniendo intrínsecamente a éste» (p. 47). Fraguero establece entre el derecho y la ley analogía de atribución intrínseca y por eso la ley es para él algo intrínsecamente jurídico: «¿qué es la ley, pregunta, sin la atribución de medio para el derecho? El agua sin el predicado «sana» tiene intrínsecamente su identidad en «aquello que es», pero la ley sin el predicado «derecho» ¿qué es en sí misma?» (p. 47-48).

En tercer lugar estudia el autor las diversas escuelas que niegan la analogía del derecho, y que él distingue en «univocistas» y «equivocistas». Entre los univocistas jurídicos señala al empirismo jurídico y entre los equivocistas al logicismo jurídico con sus diversas formulaciones. El historicismo jurídico se define por su repudio a toda metafísica, en consecuencia los derechos naturales no existen. Sólo queda pues que el derecho sea un producto positivo y puramente histórico, sin un principio trascendente. De esta manera viene a univocarse todo el derecho en el mismo tipo de derecho positivo: «el derecho, como nombre común, se predica de muchos formal y esencialmente en sentido perfectamente idéntico» (p. 52). De aquí que el univocismo jurídico no pueda admitir un derecho o legislación divina, ni un derecho natural, porque el único derecho es el positivo o establecido por la sociedad» (p. 53). Por otro extremo el logicismo jurídico cae en un equivocismo del derecho. «El principio de la legitimidad del derecho no se encuentra ya en sí mismo, sino en la naturaleza física, en sus casilleros científicos, o en una especie de lógica jurídica, o en un cierto vitalismo y existencialismo jurídicos. Pero así como era una contradicción para el empirismo y el historicismo querer hacer historia del derecho sin el derecho (p. 52), de la misma manera el pensamiento logicista destruye el concepto mismo del derecho. El Dr. Fraguero lo muestra en los casos concretos de Stamler (p. 54-55) y Kelsen (p. 56-60), dedicando también algunas líneas a mostrar cómo el profesor argentino Cossio viene a incidir en una concepción positivista del derecho, después de haberse apartado de su primera orientación jurista kelseniana (p. 58-60). También excluye Fraguero la distinción propiciada por el profesor español Luis Legaz y Lacambra entre filosofía y ciencia del derecho, lo que establecería cierto equivocismo. Ciencia, dice el autor, es causalidad y derecho es libertad. Ahora bien, no es posible investigar el derecho como ciencia pura, por cuanto el derecho es conducta libre, y la libertad «no puede ser objeto de ninguna ciencia particular, que sólo investiga el orden causal, opuesto al de la libertad. El derecho, como la ética, son así objeto de la filosofía, no de una ciencia particular...» (p. 62).

A continuación estudia las notas por las cuales el nombre *derecho* es análogo, es decir: unidad, diversidad, prescindencia, trascendencia, comunidad y jerarquía. Va aplicando la teoría acerca de estas notas, expuesta a propósito del concepto de ser, aplicada ahora al derecho. El derecho es un concepto formal objetivo, *uno* e inconfundible con respecto a los demás conceptos, pero existe una *diversidad* esencial de derechos, el divino y el humano, y dentro de este último el natural y el positivo. Por eso el concepto de derecho, en razón de esta diversidad, no puede ser un concepto que represente determinada esencia objetiva, sino que en su objetividad, o abstracción, debe contenerse otra objeti-

vidad que prescinda y a la vez trascienda de las diferencias esenciales. (p. 65). En otras palabras el derecho es uno, pero no unívoco sino análogo: «no es unívoco, porque, como acabamos de demostrarlo, el derecho no se predica de la pluralidad en sentido perfectamente idéntico, por carecer de una esencia determinada, genérica o específica; no es análogo considerado también en sí mismo, porque su unidad objetiva es siempre lo recto, prescindiendo de los sujetos o de las voluntades de los cuales se predica» (p. 68). En estas observaciones sobre la unidad están ya de hecho indicadas las demás propiedades del nombre *derecho*, y por eso no insistimos en ellas.

Queremos, no obstante, notar cuán acertadamente ha señalado el autor la jerarquía entre la diversidad de derechos a los que se aplica el término *derecho* en general. Según las leyes de la lógica los conceptos pueden ser subordinantes, coordinados y subordinados. El término unívoco es el que se predica en comunidad perfecta, vale decir, que las diferencias que contiene se hallan coordinadas... en cambio el ser, el derecho, se predica necesariamente de una pluralidad que envuelve dependencia y jerarquía... El concepto *derecho* con distancia infinita se predica del derecho divino y del derecho perteneciente al hombre (natural y positivo) y el mismo nombre *derecho* con distancia finita se predica del derecho natural y positivo con orden de posterioridad. Por tanto: el derecho positivo humano se halla subordinado al derecho divino, mientras que éste, con orden de prioridad, es subordinante del derecho natural y positivo (p. 90-91). Las diferencias entre estos derechos son esenciales o sustanciales y no puramente accidentales o técnicas, como las que existen dentro de un mismo derecho, por ejemplo, dentro del derecho civil o comercial. (p. 91).

En el capítulo tercero estudia Fragueiro los diversos tipos de derecho con distancia finita, es decir, aquellos que se refieren al derecho contraído ya al orden puramente humano. Hace una clasificación, que nos parece muy interesante, en la cual establece los diversos órdenes esencialmente distintos del derecho con distancia finita y la relación de prioridad y posterioridad en ellos, lo que a la vez prueba, y nuevamente confirma, que el derecho es un nombre con analogía de atribución intrínseca. Distingue el autor tres aspectos fundamentales e irreductibles: el *sujeto*, la *ley* y el *objeto*. En cada uno de ellos se dan dos formas y dos modos de derecho, relacionados con prioridad y posterioridad: el derecho como predicado de sujeto tiene las formas individuo y comunidad y los modos conmutativo y distributivo, teniendo la prioridad el individuo sobre la comunidad y, consecuentemente, el conmutativo sobre el distributivo; el derecho como predicado de ley tiene como formas el derecho natural y el positivo y como modos lo inmutable y lo mutable, existiendo la prioridad del derecho natural sobre el positivo y de lo inmutable sobre lo mutable: el derecho como predicado de objeto tiene asimismo dos formas, los fines y los medios, y dos modos, derecho sustantivo y derecho procesal, estando la prioridad de parte del derecho sustantivo. Naturalmente, para que pueda haber analogía entre estas diversas diferencias del derecho se requiere que las diferencias sean esenciales, pues de lo contrario el derecho sería unívoco en todo el orden del derecho con distancia finita. La analogía de atribución queda asimismo a salvo, porque entre las di-

versas contracciones del nombre del derecho se da la relación de prioridad y posterioridad.

En el capítulo cuarto establece el autor algunas conclusiones, tendientes a demostrar que el uso legítimo del nombre que significa el concepto de derecho, no puede ser sino análogo de atribución intrínseca, implicando necesariamente esta atribución, transcendencia, con orden de prioridad y posterioridad. Previamente establece en general el uso de los nombres unívocos y análogos en cuanto a su legitimidad y autenticidad, y concluye que «el derecho», como nombre, tiene su legitimidad en su modo formal propio de atribución, y su autenticidad cuando por la contracción de su forma alude a una de las diferencias prescindidas (p. 140). La doctrina sobre el uso legítimo y auténtico del nombre de derecho, le lleva también a establecer la transcendencia necesariamente implicada en el nombre y que el autor ve acertadamente en el bien común. Desde este punto de vista hace una crítica ceñida de la inconsistencia del positivismo, y muestra cómo «la noción de bien común trasciende lo histórico» y que «existe una necesidad lógica de nuestra mente de justificar la conducta humana mediante un valor trascendente» (p. 156-157).

Es fácil advertir que el Dr. Fragueiro ha trabajado desde dentro del pensamiento escolástico del derecho, lo que muestra una vez más la necesidad de una concepción metafísica y realista del universo para explicar en su última estructura los fundamentos de nuestra conducta en todos los órdenes jurídicos. En este sentido la investigación llevada a cabo por el Dr. Fragueiro tiene un valor indiscutible y relevante. Ha establecido las coordenadas esenciales del pensamiento jurídico, encuadrándolo dentro de un orden metafísico, trascendente al bien común supremo, que es la única explicación lógica y realista del derecho.

Respecto del problema concreto de la analogía, nuestro colega el Dr. Fragueiro conoce nuestra posición, explicada en diversas oportunidades. Nosotros no coincidimos con la teoría sobre la analogía del ser expuesta por el R. P. Hellín, y, en general, por los que sostienen que el ser en cuanto tal no puede llamarse simplemente unívoco, sino análogo. En este punto nos parece que la actitud y doctrina de Escoto es más adaptada a la realidad de nuestros mecanismos lógicos, y de las estructuras ontológicas de los seres. Nos parece que el ser debe llamarse simplemente unívoco en el orden lógico, y análogo en el orden real. El hecho de la transcendencia del ser respecto de las diferencias, nos parece que no puede cambiar el estado de la cuestión, porque esta transcendencia afecta solamente a las diferencias en sus conceptos, y no al ser en el suyo propio. Es decir, las diferencias no pueden prescindir del ser, pero el ser prescinde de las diferencias. Si éste prescinde de las diferencias, y tiene, por tanto, su propio concepto uno, con contenido formal y objetivo determinado, no vemos por qué no ha de ser unívoco y predicarse, en el orden lógico, unívocamente, con la misma estructura lógica con que se predicán los nombres universales. Cuando predico el nombre ser, sin más, lo único que afirmo del sujeto a quien lo atribuyo, es precisamente su capacidad para existir realmente. Ahora bien, en este atributo no se incluyen ni las diferencias propias del ser del sujeto a quien lo atribuyo,

y que considero sólo en cuanto ser, ni mucho menos hay relación a las diferencias propias de los otros seres; por tanto ni en el concepto en sí mismo, ni en su predicación, cuando predico el ser en cuanto ser solamente, existe relación alguna de las diferencias entre sí, y en consecuencia no hay lugar a hablar de analogía. Tampoco, consiguientemente, se tiene a la vista el orden de prioridad y posterioridad entre las diferencias, puesto que éstas no se consideran, y, por tanto, quedamos en el plano de una predicación unívoca del ser en el orden lógico. Otra cosa sucede en el orden real, en el cual sí que existe la analogía entre el ser propio de Dios (ser divino, infinito) y el ser propio de la creatura (ser creado, finito). En este plano *real* es donde la analogía actúa plenamente, y por cierto con intrínseca relación de atribución. A pesar de la gran autoridad y número de autores que niegan la univocidad del concepto de ser, y solamente admiten su analogía, creemos que en ellos se da una confusión de estos dos planos lógico y real, y que la verdadera respuesta al problema sería ésta: el ser es unívoco en el orden lógico y análogo en el orden real. La univocidad, en este sentido, no puede en manera alguna tener tinte panteísta, como no se sigue tampoco de que admitamos que el nombre universal «hombre» es unívoco, ni que todos los hombres sean una misma realidad, ni siquiera que, aunque todos sean numéricamente distintos, sean todos del mismo tipo sin las *diferencias individuales*, que, por cierto, son muy profundas, y por ello en todos se realiza la misma esencia humana, *una*, pero de *diversa manera*.

Creemos que uno de los grandes aciertos de Suárez fué el haber insistido en la unidad del concepto de ser, y en la analogía de atribución, como fundamental. Esto supuesto, nosotros aplicaríamos toda la construcción que el Dr. Fraguero ha establecido sobre la analogía del derecho, considerando *el plano de lo real*: comparando los diversos derechos entre sí con las diferencias características de cada uno, resulta entonces aplicable, en el orden concreto, toda la teoría de la analogía expuesta a través de esta obra, en la cual aparecen también estudiados los aspectos de vinculación entre los diversos derechos concretos. Pero en el orden abstracto, cuando simplemente quiero afirmar que esto o aquello es *derecho*, es algo jurídico en general, estoy aplicando el nombre sin relación a diferencias determinadas y, por tanto, unívocamente.

Coincidimos con el autor en la estructura metafísica con que ha encuadrado el derecho. Nos parece de especial interés y un gran acierto el ensayo de clasificación del derecho con distancia finita realizado en el capítulo tercero. Tal vez algunos detalles podrían discutirse. Pero el trabajo realizado es original y llega hasta el fondo. En general es también muy original la aplicación de la teoría sobre la analogía del ser al caso especial del derecho, por lo que consideramos una contribución científica de primer orden la del presente estudio. Terminemos con la observación de que el autor ha sabido aprovechar la riqueza de pensamiento metafísico entrañada en la metafísica de Suárez, mostrando la fecundidad de proyecciones que encierra para toda especulación humana.

ISMAEL QUILES, S. I.

JAIME MARÍA DEL BARRIO, S. I.: *Las fronteras de la Física y de la Filosofía. Tomo III: EL UNIVERSO*. Publicaciones anejas a «Miscellanea Comillas». Serie Filosófica. Vol. IV. (17,5 x 24,5 cms.; 215 págs y 35 ilustraciones). Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1953.

Al parecer, este libro, como los dos anteriores sobre el ATOMO y la MOLECULA, estaría destinado a servir de base a las clases llamadas de «Cuestiones científicas relacionadas con la Filosofía», y por ello se le incluiría entre los volúmenes que revistan en la Serie Filosófica de la «Miscellanea Comillas». Su publicación nos sugiere dos consideraciones al margen de este libro sobre EL UNIVERSO, el que, por lo demás, reúne los datos corrientes de vulgarización astronómica ya contenidos en libros similares; desde el punto de vista científico, pues, merece los elogios reservados a tal clase de publicaciones.

Los alumnos que estudian la disciplina científica anteriormente mencionada deben ya conocer las materias correspondientes a dicho curso, como serían la Física, Química, Cosmografía y el lenguaje común a todas ellas, cuales son las Matemáticas. El profesor debe seleccionar los capítulos bases de las teorías que lindan o constituyen los umbrales del filosofar, y suscitadamente exponerlos, de modo que el Cosmólogo pueda luego emitir opinión sobre las conclusiones del científico. En consecuencia, en ninguna forma se puede admitir como libro de texto o de información una serie de capítulos de divulgación, excelente, quizás, para un público medianamente culto, pero primarios para una propedéutica filosófica del rango de las Facultades Pontificias. Porque sólo los libros especializados, concretos y precisos son los capaces de fundamentar una ulterior discusión metafísica. Así, pues, el libro que comentamos es de aquellos que en ninguna forma pueden incorporarse a una serie filosófica, aunque pretendan cubrir el hueco de una materia perteneciente al equipo de las correspondientes a una Facultad de Filosofía. Es de lamentar que esta clase de libros aún brillen por su ausencia.

Para ayudar, pues, a los alumnos, no estaría de más agrupar en un pequeño volumen todos aquellos tópicos físico-químico-matemático-astronómicos que los autores modernos de Cosmología Escolástica han dado en titular «Complementa doctrinae». Para ello bastaría, sacrificando desde el punto de vista científico la originalidad, una exposición sabia, imparcial y precisa del estado actual de la ciencia en cada uno de los puntos en discusión; el resto estaría reservado al profesor.

Esto, por un lado; por el otro, correspondería entonces a los profesores de Cosmología de las Facultades Pontificias de Filosofía no ya sólo opinar sobre los procederes y conquistas de las ciencias, sino contribuir positivamente con algún aporte a la explicación íntima de muchos fenómenos aún en litigio, pues parecería como si su única misión cultural fuera custodiar el depósito de las soluciones clásicas (que no es poco cuando siguen siendo válidas), y declarar cada año jubilar que las soluciones anteriormente dadas no han sido afectadas por

el adelanto y progreso del mundo. Así es cómo, en lo que va de este siglo, 25 años fueron, para muchos de nuestros filósofos, de verdadera sorpresa —cuando no de pánico— y consternación por los enunciados de las teorías de los Quanta, Relatividad e Indeterminismo, y los otros 25 para reponerse y declarar que nada de ello alteraba el sentir clásico de comienzos del mismo. Todo esto dice muy poco en favor de estos profesores de Cosmología (entre los que me incluyo), y si bien con placer parecería vislumbrarse que ya van retomando la verdadera senda, ello no disculpa el que para reencontrarse hubieran necesitado alrededor de medio siglo.

Corresponde, pues, a los Cosmólogos de nuestras Facultades Pontificias que hayan recibido del cielo los cinco talentos evangélicos, hacerlos producir, arbitrando, cuanto es posible, soluciones de acuerdo al avance de la ciencia; que Dios y la Iglesia no necesitan, es verdad, de nuestra ciencia, pero mucho menos de nuestra ignorancia.

JUAN A. BUSSOLINI, S. I.

JUAN ROSANAS, S. I., *Angelología*. Colección «Vida Espiritual». Vol. IX. (13 x 18; 208 págs.). Editorial Poblet, Buenos Aires, 1953.

El P. Rosanas, profesor de Dogma en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires, tiene el mérito de poner al alcance del público culto de lengua castellana un tratado teológico sobre los ángeles, que, como dice el autor en su Prólogo, «tiende a ilustrarnos en todas las cosas que de ellos nos enseña la revelación, para que los amemos y honremos como se merecen».

Porque, como dice antes de las palabras citadas: «Muchos son los beneficios que hemos recibido y recibimos todos los días de los ángeles. Ellos son fidelísimos servidores de Dios, atentos siempre a cumplir su voluntad... Sin embargo, es poco lo que nos interesamos por ellos, y más poca aún la devoción que les tenemos».

El autor trata al principio de las cuestiones que se refieren a los ángeles en general, como son su existencia, creación, naturaleza, entendimiento, voluntad, potencia, estado en que fueron creados, etc.

Luego se ocupa de los ángeles buenos; de su misión a los hombres y de su culto.

La última parte está dedicada a los ángeles malos, donde estudia la tentación, obsesión y magia.

El P. Rosanas remite con frecuencia a los valiosos tratados de Beraza y Muncunill. Utiliza copiosamente al primero, a quien sigue muchas veces paso a paso, y, al igual que dichos autores, es de tendencia suareziana.

El estilo y la terminología son transparentemente escolásticos. La presentación tipográfica es buena.

P. J. SILY, S. I.

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES, *El Movimiento Justicialista y la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Encuesta*. (17x26 cms.; 284 págs.). Ministerio de Educación, Universidad de Bs. As., Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1952.

El presente volumen contiene el resultado de una encuesta realizada como parte del breve plan orgánico desarrollado por la intervención de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, desde el 17-6-952 hasta el 14-8-952, intervención que estuvo a cargo del Dr. Juan Antonio Villoldo.

La encuesta, según se afirma en el Proemio, redactado por el Delegado Interventor, Dr. Juan Antonio Villoldo y el secretario de la intervención señor Samuel M. Nóbrega Soria, tiene por objeto despertar más y más la conciencia de que es «necesario aproximar constantemente la enseñanza del derecho y las ciencias sociales a nuestra realidad social, económica y política» (p. 5).

De acuerdo con esta finalidad se presentó a los profesores de la Facultad un cuestionario, en el cual se pregunta su opinión sobre la misión de la Facultad de Derecho con respecto al movimiento justicialista; la tarea específica que debe cumplir la cátedra, instituto u organismo auxiliar a cargo de cada profesor con relación a dicho movimiento; y finalmente cuáles son los medios que juzga cada profesor más adecuados para ello (p. 5).

El Proemio fundamenta el principio en que el cuestionario se halla inspirado, de incorporar el presente inmediato a la faena diaria del aula, y aunque reconoce que la Universidad corre, entre otros varios, el riesgo de subalternizar la misión a ella confiada, convirtiéndose de principio rector en mero satélite de fuerzas extrañas, turbias, regidas por el ciego azar, reafirma que toda pretensión de jugarse por la verdad sin riesgo de caer en error o desfallecimiento es absurda para el hombre, y que por temor a ello no puede desconocer la Universidad su misión frente a la realidad del hombre, a la realidad humana, en la cual, de la cual y para la cual surge. De acuerdo con esta actitud, el Proemio rechaza igualmente el «principio de la neutralidad escolar» (p. 7) y el de «la absorción total de los poderes económicos y culturales por el Estado» (p. 18). Afirmando el necesario equilibrio entre ambos, que debe animar así el espíritu de la política como el de la cultura, termina con la fórmula del general Perón: «Queremos un país con doctrina y cultura profundamente humanista en todo cuanto no se oponga al Estado y lo debilite; y con sentido estatal, en cuanto no anule y tiranice al hombre» (p. 9).

Puede decirse que este espíritu se halla presente en la totalidad de las respuestas de los profesores. No nos es posible analizarlas en por menor, pero será provechoso subrayar algunos aspectos generales de las mismas. En primer lugar, se subraya la función, por así decirlo, específica, de la Facultad de Derecho respecto del movimiento justicialista. Precisamente, la especialidad de esta Facultad en lo jurídico y social la pone tal vez en una conexión más inmediata con el actual movimiento argentino, que ninguna otra Facultad. Efectiva-

mente, es la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales la que por su naturaleza está llamada a esclarecer en sus cátedras y en sus institutos de investigación el contenido de los principios fundamentales del movimiento: justicia social, libertad económica y soberanía política. La nueva estimación de los valores sociales; la función social de la propiedad; las conquistas constitucionales de los derechos del trabajador y de la ancianidad, y la tercera posición argentina, fundamentalmente cristiana, dentro del orden internacional, determinan problemas de índole jurídica, cuya investigación y enseñanza cumplen al docente de esta facultad en íntimo contacto con los estudiantes (p. 19).

Cada profesor va señalando el aspecto propio que más interesa para su cátedra. Así, por citar algunos casos, la Facultad de Derecho tiene la misión de recoger y difundir el vasto y a veces disperso material legislativo actual, que trasunta las miras del movimiento justicialista en el terreno de lo económico, político, social y jurídico. Pero la exposición de ese material no ha de limitarse al texto escueto de la ley, sino debe señalar la fundamental posición filosófica y política que aflora en el nuevo derecho y presta al mismo unidad y coherencia, contraponiéndolo a los órdenes jurídicos imperantes en otros países, regidos por filosofías políticas diversas, tales como la liberal y la comunista (p. 49).

«La función de la Universidad no puede desenvolverse en un egoísmo solitario, desentendida de las preocupaciones y aspiraciones del pueblo todo de la República... Desde este punto de vista, la Facultad de Derecho puede llenar un cometido insustituible en el acabado esclarecimiento de esos valores fundamentales: «justicia social», «libertad económica», «soberanía política» y en el despliegue de todas sus implicancias en los diversos sectores del orden jurídico argentino» (p. 158).

El dramatismo y el signo de nuestra hora se manifiesta en el diálogo trágico entre los dos valores *individuo* y *grupo*. «Y desde que buscar la conciliación posible y justa entre ambos es propósito declarado del movimiento justicialista, y no puede ser extraño —porque la conciliación deberá siempre regularse por normas jurídicas— a la enseñanza de esta Facultad, es que me parece obvia su misión frente al movimiento justicialista. Por ello debe, en mi concepto, dirigir su esfuerzo a desentrañar, en los cambios sociales sobrevinientes, la orientación y el espíritu de las nuevas formas, tratando en su enseñanza de salvaguardar los inalienables fueros de la libertad humana y conciliándolos a las nuevas exigencias colectivizantes que van emergiendo de los profundos senos de la vida social» (p. 163).

«Sólo en el dilatado marco de la convivencia puede producirse la *personalidad libre*, y no en el aislamiento». «Lo que caracteriza a las comunidades sanas y vigorosas es el grado de sus individualidades y el sentido con que se disponen a engendrar en lo colectivo. A este sentido de comunidad se llega desde abajo, no desde arriba, se alcanza por el equilibrio, no por la imposición» (p. 183).

«En su carácter de comunidad nacional, dentro de la *comunidad internacional*, de que es parte integrante, la Argentina ha hecho profesión de fe justicialista. Y, así como su política exterior actual es trasunto de su respeto por las soberanías ajenas, ha de existir también el respeto de aquéllas a la suya propia» (p. 191).

«Esforzarse por examinar a la luz del derecho las grandes transformaciones económicas de nuestro tiempo, a fin de evitar que se produzca un desajuste o, lo que es peor, un divorcio entre la estructura jurídica y la *realidad económica*» (p. 201).

«La Facultad de Derecho y Ciencias Sociales... con responsabilidad acentuada por las calidades de sus estudios, tiene la muy noble misión de, además de instruir, educar a la juventud en las disciplinas jurídicas y sociales (C. N. Just. 37-IV), en una exacta y celosa interpretación de la realidad nacional, y por tanto del justicialismo» (p. 263).

Hemos apenas indicado algunos de los aspectos que los profesores de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales han subrayado en sus respuestas al cuestionario que les fué presentado, y que confirma la idea de que es precisamente dicha Facultad la más indicada para el estudio y esclarecimiento de los principios y aplicaciones, jurídicas, sociales, económicas, nacionales e internacionales de la actual Constitución Nacional.

Es interesante observar que predomina un afán de equilibrio entre las fuerzas sociales, culturales y económicas de la Nación. Equilibrio que significa colaboración y no aislacionismo ni dispersión, pero a la vez reconocimiento de la individualidad propia de cada una de dichas fuerzas. Este principio se halla implícitamente, y a veces explícitamente, aplicado a la función universitaria. Como ya el mismo Proemio apunta, sería lamentable arrastrar a la Universidad al papel de un mero satélite de fuerzas extrañas; pero por otra parte no puede la Universidad vivir aislada de la realidad social ni descontrolada por parte de los poderes públicos. Es, creemos nosotros, una interesante lección la de esta encuesta. El ideal del equilibrio entre la individualidad y cierto desarrollo autónomo que exige la investigación, por una parte, y la necesidad de una dirección y control de la vida universitaria por la otra, para que no se aparte de los principios fundamentales y del espíritu nacional, es un problema delicado y difícil de realizar. Pero ello mismo nos urge a buscar la fórmula más adecuada.

I. QUILES, S. I.

GEORG SIEGMUND, *Der Mensch in seinem Dasein*. Philosophische Anthropologie. 1. Teil. (12 x 19 cms.; 250 págs.). Verlag Herder, Friburgo de Br. (Alemania), 1953.

Movido por el filosófico anhelo de llegar y conducir a un mayor conocimiento de sí mismo, el autor se propone penetrar más —aunque sea muy poco— en el misterio del hombre. Le capacitan para ello su seria labor filosófica anterior, sus vastos y sólidos conocimientos de las ciencias positivas y la experiencia de su vida sacerdotal. En el ambiente germánico se ha hecho conocer por varias excelentes obras filosóficas y muchos artículos, abordando temas como «La psicología de la fe en Dios», «El hombre enfermo» (una antropología médica), «El orden natural como fuente del conocimiento de Dios», «El cristianismo y la salud psíquica», «Jesucristo hoy» y otros.

El presente volumen es la primera parte de una antropología filosófica. Las partes segunda y tercera, que no han aparecido aún, se titularán «Mensch und Tier» (Hombre y Bestia) y «Die Natur des Menschen» (La naturaleza del hombre).

En el libro «Der Mensch in seinem Dasein» comienza el autor con la aclaración fenomenológica del hecho fundamental de que el hombre se ve forzado a investigar, buscando una respuesta a la apremiante pregunta acerca de su propia esencia. Surge esta necesidad de lo más íntimo de su ser, de la experiencia de un desorden que el «Yo» se ve obligado a remediar. De la misma naturaleza del hombre, anterior al Yo consciente, procede un estímulo permanente dirigido a despertar el Yo, como también la exigencia de tomar posesión consciente de su propia naturaleza (18). Es, pues, decisivo en toda iniciación filosófica el haber comprendido que nuestro preguntar no parte del mismo origen, sino que sale siempre de algo posterior, para acercarse luego a él. Antes que el hombre comenzara a preguntar, ya estaba influenciado por un prolongado contacto con el mundo (22). La base que posibilita la pregunta es un cierto conocimiento —diríamos previo— de su propio ser. Y porque el hombre jamás llega a una aclaración perfecta de sí mismo, no hay una imagen que con más acierto caracterice su condición que la de la aurora, intermedio entre noche y día (30). El hombre que comienza a preguntar sabe que él es, que ahora se actualiza lo que antes era una mera potencia en él, la facultad de preguntar. El Yo consciente se encuentra con el ser, realidad que ha de aceptar (30-32). El Idealismo absoluto, como ha sido formulado por ejemplo por J. G. Fichte, rechaza —como es sabido— esta posición inicial del filosofar, creyendo haber alcanzado el origen del ser en el Yo consciente, capaz de engendrar el mundo (die Welt selbsttätig zu setzen). Sin embargo, reconociendo Fichte que el estado consciente del Yo empírico no puede considerarse como un comienzo absoluto, ya que supone el proceso de hacerse consciente de un no-Yo, traslada el Yo absoluto más allá del mundo empírico, a un punto que sólo se alcanza por deducción. Pero este Yo absoluto, precisamente por ser una mera conclusión filosófica, ya no tiene autoconciencia humana, lo cual contradice a los postulados del mismo Fichte (32-34). Aquí, como en otro lugar del libro, Georg Siegmund señala valientemente —basándose en estudios especializados— la influencia de disposiciones afectivas en ciertas construcciones filosóficas. Fichte mismo ha dicho que la filosofía de cada cual depende de la clase de hombre que uno sea. Se decidió por el Idealismo, fascinado por la idea de un Yo absolutamente autónomo, aunque no lograba hallar en él un auténtico comienzo filosófico (35). «Quien tiene conciencia de su propia autonomía e independencia —son palabras del mismo Fichte— de todas las cosas que están fuera de él... no necesita de las cosas como sostén del propio Yo... cree en su independencia por cierta simpatía, se apodera de ella con afecto... La última razón de la diferencia entre el idealista y el dogmático es la diferencia de su interés» (127). En el capítulo «El fondo esencial del hombre» (Der menschliche Wesensgrund) insiste G. S. en la importancia de reconocer las fuerzas inconscientes como componentes del mismo hombre, oponiendo así los hechos a la concepción racionalista

o idealista que identifica el Yo consciente con la esencia del hombre, error que no sabe explicar ciertas «antinomias» en el hombre concreto, como Lutero, que, angustiado por sus escrúpulos, no sabía determinar en sus vivencias dónde se trataba de su Yo consciente, libre y responsable, y qué le venía del fondo de la naturaleza (49). Una neblina de 160 años y, propiamente hablando, de mucho más atrás, impide a los pensadores modernos muchas veces ver los hechos más sencillos y evidentes. Por esto el autor comienza sus consideraciones acerca del hombre con la contemplación de la más inmediata realidad: Yo me hago frente a mí mismo (47).

Sigue una crítica de la obra de Nicolai Hartmann, el cual pertenece a los que han reconocido el hecho de que la vida psíquica no se restringe a la conciencia. Sin embargo, recae N. Hartmann en el actualismo cuando se trata de determinar la unidad personal, la cual —según él— no se basa en la persona dada de antemano, sino que resulta de la misma actividad del hombre (55). En un posterior capítulo ilustra G. S. la tensión entre naturaleza y espíritu con el sueño y el estar despierto. El dormir no es un estado meramente fisiológico, sino genuinamente humano, en el cual ciertamente queda anulada la actividad personal, mas no las disposiciones y actitudes (Einstellungen) personales (79). Al hombre moderno, actualizado y tecnizado, le infunde miedo la necesidad de dejarse caer, regularmente, al abismo del sueño, estado no dominado por el Yo consciente. Esta actitud es fruto del mismo actualismo que pone la realidad del hombre única y exclusivamente en sus actos. Con esto se ha perdido en muchos la comprensión y el respeto que exige la naturaleza (81). Bajo el título «El despertar del espíritu», estudia G. S. más detenidamente la esencia de la vivencia cotidiana: el llegar a estar consciente. También aquí el autor se encuentra con la actitud opuesta del Idealismo, el cual no quería aceptar y recibir al Yo y al mundo con «admiración», como Aristóteles y Santo Tomás, sino «ponerlos» de modo independiente y autónomo. Señal de madurez para la filosofía moderna ya no es la «admiración», sino la duda filosófica. Participan de esta actitud el actualismo y el positivismo, el fenomenologismo como el existencialismo, posición que el autor caracteriza como «superbia» (130).

En la última parte del libro el autor hace ver cómo las concepciones materialista, idealista y biológica del hombre no son sino visiones parciales que no corresponden a la realidad completa del hombre y, por otro lado, llevan en sí estridentes contradicciones.

Sintetiza el autor en las últimas páginas su opinión sobre una auténtica antropología, la cual queremos transcribir en parte, traducéndola con alguna libertad:

«Una antropología que critica los errores del pasado no ha de cometer la falta de comenzar, a su vez, como el Racionalismo metafísico, con dos principios (espíritu y bíos). Más bien ha de comenzar con lo que se nos presenta inmediatamente: la unidad del hombre que vuelve en sí y reflexiona sobre su propio ser. Esta unidad es una cosa tan fundamental que no se debe prescindir de ella. Principios metafísicos pueden ser deducidos, a lo sumo —con la cautela que exige la materia— después de haber penetrado con el pensamiento los datos más inmediatos.

La oposición moderna al Racionalismo tiene razón en exigir que el comienzo ha de consistir en la acumulación de experiencias y su cautelosa penetración mental, excluyendo toda tergiversación de los hechos y una precipitada interpretación metafísica. Precisamente la cautela frente a una precipitada tergiversación metafísica es, sin duda, un aspecto justificado en la actitud filosófica que se está hoy formando. La firme voluntad de comenzar con el fenómeno se convirtió en una corriente peculiar, la «fenomenología». Contempla ella el mismo fenómeno y vuelve siempre de nuevo a él para evitar falsas interpretaciones, hasta que el mismo fenómeno empieza a hablar. Por cierto, la Fenomenología no siempre ha evitado el peligro de un Monismo fenoménico, considerando el fenómeno como algo absoluto. Si bien la Fenomenología ha de ser punto de partida, esto no debe seducir para quedarse con este punto de partida. Más bien ha de buscarse la esencia de las cosas. Sólo la unión de la fenomenología con el descubrimiento de las esencias (Wesenserschliessung) impide la caída en antinomias, lo cual siempre es señal de que no se ha salido de un primer plano. Esta unión también impide que por el empleo prematuro de principios metafísicos sea separado lo que naturalmente es una unidad... Sólo ambos elementos, tanto la acumulación de experiencias particulares como la penetración intelectual, inducción y deducción, nos conducen a la esencia buscada, en cuanto para nosotros es asequible» (444-246).

ENRIQUE KLINKERT, S. I.

Journées Sacerdotales Mariales 1951. Session doctrinale. Floreffe, 3-4-5 Septembre. (16,5 x 25 cms.; 176 págs.). Abbaye Notre-Dame de Leffe. Dinant (Bélgica). 1952.

Al celebrarse en Namur, en 1943, los «Mariale Dagen» o asambleas marianas destinadas a la parte flamenca del clero secular y regular de Bélgica, se formuló el voto de realizar jornadas semejantes para el clero de habla francesa del mismo país.

Diversas circunstancias fueron retrasando el cumplimiento de este voto, hasta que, finalmente, en 1951, por iniciativa del Obispo de Namur, el Emmo. Cardenal-Arzbispo de Malinas y los Excmos. Sres. Obispos de Lieja y Tournai dieron su conformidad para la constitución del Comité de las «Jornadas Sacerdotales Marianas», nombrando sus respectivos delegados y determinando que se celebraran anualmente.

Fruto de las Primeras Jornadas —celebradas en el Seminario de Floreffe durante los días 3, 4 y 5 de setiembre de 1951— son los valiosos trabajos recogidos y publicados en este volumen, que deseamos presentar a nuestros lectores.

Si los nombres de los diversos autores son una garantía de seriedad científica y de teológica profundidad, no lo es menos el contenido y la elaboración de los temas expuestos.

Las diversas disertaciones giraron alrededor de un tema general así formulado: «Cuestiones preliminares a la elaboración de un tratado teológico de Mariología».

Fué, pues, preocupación central de aquella asamblea de eruditos, la finalidad y como el objeto formal de esa conjunción de ciencia, de experiencia y de esfuerzos, la elaboración propiamente dicha de un tratado teológico de Mariología, por medio de un examen profundo, riguroso y metódico de todos los elementos, no solamente de hecho, sino también de pensamiento y de doctrina que se encuentran en la tradición cristiana y, con diferencias de naturaleza, de nitidez y de certeza, también en la creencia y en la enseñanza de la Iglesia.

¿Es que no existe aún, incorporado al gran edificio de la teología católica, un tratado en cierto modo autónomo de Mariología, como hay un tratado De Verbo Incarnato, De Trinitate, De Sacramentis, etc.? Si aún no existe, ¿es posible la elaboración de un tratado netamente teológico de Mariología? ¿Cuáles serían las condiciones que darían valor a un tratado semejante? ¿Qué decir de los modernos ensayos en torno a la realización de ese tratado? ¿Cuál será la mejor estructura interna del mismo?

A estas cuestiones responden los autores de las diversas disertaciones presentadas a aquellas importantes Jornadas.

Dentro de la brevedad que imponen los estrechos límites de una nota bibliográfica, tratemos de seguir las líneas generales de estas respuestas.

Mons. Lebon, doctor y maestro en teología, profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina, demuestra la posibilidad de elaborar un tratado verdaderamente teológico de Mariología, que pueda constituir una parte especial dentro del cuerpo de la teología católica, y apoya su demostración en las siguientes proposiciones:

1. En todo aquello que los católicos piensan y dicen respecto de María, hay elementos de naturaleza doctrinal que permiten y reclaman el trabajo teológico y, como objetos o puntos de partida de ese trabajo, pueden contribuir al desarrollo legítimo y al progreso de la ciencia teológica.

2. Estos elementos doctrinales referentes a la Sma. Virgen no están aislados, sin relación entre ellos, sino que se prestan a la reunión en una síntesis lógicamente ordenada y pueden así formar un tratado teológico especial de mariología.

3. Un tratado teológico de mariología tiene su puesto legítimo y necesario dentro del conjunto orgánico de la teología católica, que, sin él, quedaría incompleto y lleno de lagunas.

4. Los resultados de la aplicación del trabajo teológico a los datos mariológicos son de tal naturaleza que pueden suscitar la reflexión y la investigación, produciendo útiles complementos de conocimiento en otros dominios de la teología.

Esta disertación supone, como es lógico, que, aunque existen ya tratados de mariología, no ha sido aún elaborado un tratado verdaderamente «teológico» de la materia, por más que se hayan hecho algunos laudables ensayos al respecto.

Una segunda disertación estuvo a cargo del abate Mouraux, licenciado en teología y capellán del Establecimiento de los Hermanos de Carlsbourg, quien analizó las condiciones necesarias de valor para un tratado teológico de mariología, que no habrán de ser otras que las condiciones generales exigidas por la teología para todos sus tratados, haciendo de ellas una suscita aplicación a la mariología, donde será necesario de modo especial un fino espíritu de crítica y un serio esfuerzo metodológico, a fin de evitar las exageraciones de quienes en esta materia piensan más con el corazón que con la inteligencia. El teólogo especulativo deberá, pues, guardarse de erigir en principio de investigación científica la piedad, el sentido o el sentimiento del pueblo cristiano, que, procediendo más por intuición que por raciocinio, ha contribuido más que la fría lógica a manifestar a la Iglesia el contenido dogmático de los principios revelados, aunque sea éste un hecho innegable.

Al enumerar los diversos motivos que impulsan a la búsqueda de condiciones de un trabajo teológico, se refiere, y no sin razón, al afán apologético frente a nuestros hermanos no católicos y advierte contra el peligro de ciertas opiniones teológicas y de una terminología que puede calificarse de equívoca, apta para engendrar confusión, como serían las expresiones referentes a la intervención de María respecto de la gracia. Al construir la mariología hay que guardarse de todo desígnio apologético, pero también de introducir el método irénico de atenuación de doctrinas, severamente condenado en diversos documentos pontificios. Cree el autor que Jean Guitton, en su libro «La Vierge Marie», ha evitado estos escollos y hecho accesible la teología mariana, opinión que seguramente no compartirán todos los teólogos, ya que el libro de Guitton ha sido seriamente objetado y hasta ha merecido alguna no infundada prohibición episcopal.

Finalmente, al establecer las condiciones de valor de un tratado teológico de mariología, el autor se mantiene dentro de las directivas de la encíclica «Humani generis» y de la Bula «Munificentissimus», del 1.º de noviembre de 1950.

Los modernos ensayos de realización de un tratado de mariología fueron analizados en una tercera disertación por el redentorista del Convento de Bruselas, R. P. Becqué, doctor en teología, quien, partiendo desde los temas iniciales de la teología patristica, demostró cómo se fué elaborando progresivamente una doctrina respecto de María, Madre de Dios, sobre todo en la edad media, a través de S. Alberto Magno, Boecio, Duns Escoto y Sto. Tomás de Aquino. Pero la elaboración «en buena y debida forma, según el método escolástico», de un tratado mariológico estaba reservada a épocas más modernas, siendo el P. Francisco Suárez S. I. el primero en examinar todos los problemas referentes a María, dilucidarlos y someterlos a las exigencias de la lógica de Aristóteles. Corresponde, pues, al P. Suárez el honor de haber inaugurado el estudio sistemático del misterio de la Virgen. Siguen sus huellas otros mariólogos del s. XVII, como los jesuitas Rodes, Navarro y Nigidio, el franciscano Saavedra y los capuchinos Zamoro y Novato.

Crítica luego las ingenuidades de algunos mariólogos del s. XVIII, como las del benedictino Sedlmayer, quien afirma que la Virgen fué bautizada por su mismo Hijo a la edad de 45 años y que más tarde comulgaba diariamente bajo las dos especies: o los supuestos milagros a que daba crédito S. Alfonso María

de Ligorio en sus «Glorias de María». Entre los tratados del s. XIX, si bien hay algunos que continúan desarrollando consideraciones piadosas y no ambicionan los honores de la ciencia, por más que se presentan con el nombre de tratados, hay otros, en cambio, que merecen este honor, como el del teólogo jesuita P. Depoix, que procede con cierto rigor científico en su «Tractatus theologicus de Beata Maria Virgine», y la mariología del P. Hürter, que se presenta con las mismas características del anterior. Fuera de éstos, los restantes tratados del s. XIX siguen de ordinario los esquemas recibidos, donde las tesis afirman lo que los textos deben confirmar. Con más originalidad se presentará a fines del siglo XIX el teólogo alemán Scheeben, quien deseaba estudiar a María como ideal dentro de la Iglesia, y a la Iglesia como ideal dentro de María, lo mismo que el francés Cardenal Deschamps con su obra sobre «La Nouvelle Eve», pero ambos al gusto del s. XIX.

Con el renacimiento del tomismo y de los estudios religiosos en tiempo de León XIII aparece una teología cuidadosa del método y del pensamiento. Más filosófica al principio, más crítica después, trae consigo mejores certezas a los mariólogos. El jesuita Cardenal Billot inicia una nueva técnica, seguida luego por van Noort, Hervé y otros. Mariólogos eminentes, cuyos nombres sería largo citar, continúan la serie desde principios del s. XX hasta hoy, aportando los elementos con los cuales se puede ya construir un verdadero tratado teológico De Beata Maria Virgine.

Un último e importante trabajo presentado a estas Jornadas marianas es el del canónigo J. Thomas, doctor y maestro en teología, Vicario general de Tournai y antiguo profesor en el Seminario de la misma ciudad, quien estudia la mejor estructura interna de un tratado teológico de mariología. Este deberá estructurarse sobre la base de tres principios fundamentales: ante todo el de la unidad, ya que un tratado no es una simple sucesión de tesis o capítulos sin relación orgánica entre sí; deberá luego estar íntimamente ligado a la cristología, puesto que María no tiene otra razón de ser fuera de Cristo; finalmente, debe ocupar su propio lugar y obtener su verdadero valor dentro del conjunto de los tratados teológicos. A base de estos principios presenta el autor los capítulos de que, a su juicio, deberá constar un tratado teológico de mariología.

Alternando con las precedentes disertaciones, cuyo interés y seriedad científica merecen destacarse, se leyeron varias comunicaciones acerca de la actitud de los protestantes, de los anglicanos y de los ortodoxos ante la doctrina mariana, presentadas por los PP. Hamer, dominico, profesor en el colegio dominicano de filosofía y teología de la Sarte (Huy), Gonsette, jesuita, profesor en las Facultades S. J. de Saint-Albert de Lovaina, y Strotmann, benedictino del Monasterio de Chevetogne.

En este siglo, que con toda justicia ha sido llamado «el siglo de María», y en este año 1954, proclamado por Pío XII como «año mariano universal», las Jornadas Sacerdotales Marianas de Floreffe deberían sobrepasar los límites de la pequeña Bélgica y adquirir mundial resonancia, para que desde todos los confines del orbe se eleve unánimemente un himno triunfal de homenaje a la Madre de Dios y Madre de los hombres. También entre nosotros puede resonar potente el eco de aquellas fecundas Jornadas, promoviendo un estudio más profundo, más

razonado y más orgánico de esta parte tan importante de la teología católica, que tal vez no ocupa aún el lugar de privilegio que le corresponde en todos los centros de estudios eclesiásticos.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS, *El conocimiento de lo social y otros ensayos*. (14 x 19 cms.; 116 págs.). Editorial Perrot. Buenos Aires 1953.

El autor ha reunido en este volumen una serie de ensayos propiamente sociológicos, todos en relación directa con algún punto de los programas usuales de sociología en las Universidades. Pero su intento se dirige, precisamente, a estimular la investigación más allá del marco puramente introductorio del libro de texto universitario. En realidad, se trata de interesantes estudios personales sobre diversos temas, casi todos relacionados con el problema del conocimiento de lo social, que da el título principal al volumen.

El mismo autor nos describe el contenido en los siguientes términos: «Los ensayos titulados *Conocimiento de lo social* y *Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social*, se refieren a la posibilidad del conocimiento de lo social y sus modos. El primero fué publicado originariamente en la revista CIENCIA Y FE en septiembre de 1948 y el segundo en una ponencia presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza en abril de 1949. *El círculo vicioso del positivismo sociológico* es un análisis detallado de las escuelas positivistas en sociología, en especial las orientaciones mecanicista, biológica y la sociología de Emilio Durkheim y sus seguidores. Tanto éste como el siguiente, *Ubicación de la sociología jurídica*, son inéditos. En *La nueva reforma del Código de Malinas* se hace una exposición fundada de las más recientes posiciones de la doctrina social de la Iglesia Católica, dedicándose los dos últimos ensayos al estudio de un autor argentino y un autor norteamericano de sociología, que no están estudiados en los libros de texto, precisando, en el caso de este último, sus concepciones originalísimas sobre la crisis social y cultural que está atravesando nuestra época. El primer ensayo fué publicado en la «Revista de la Facultad de Derecho» en octubre de 1951, con algunas importantes adiciones en la versión actual; el segundo en agosto de 1950 en la misma revista y el tercero es inédito» (pp. 8 y 9).

Vamos a dedicar nuestra atención al estudio central sobre *El conocimiento de lo social*. Oportunamente señala el autor la insuficiencia del individualismo positivista para explicar la realidad social, ya que consideraba a los hombres como individuos indiferenciados de una especie y en esa «posición atomista y mecanicista hacía imposible, dentro de sus presupuestos filosóficos, la consideración científica de la vida humana» (p. 45).

La reacción romántica de la escuela histórica alemana llevó al extremo contrario, el historicismo, que acentúa la unicidad concreta e individualidad de todo lo humano. «La realidad a que se refiere el conocimiento sociológico es individualidad histórica en cada uno de sus fenómenos parciales. No hay realidad alguna

que no sea concreta y única individual» (Freyer). Estas expresiones de Freyer las señala el autor como la exageración típica de la posición historicista, que ha inspirado con su relativismo a no pocas de las corrientes filosóficas modernas. Mejor encaminado se encuentra Max Weber, al aceptar por una parte que la diferencia entre las ciencias sociales y culturales no constituye una diferencia fundamental, sino sólo en el grado, en cuanto que toda experiencia que se presenta a los ojos del observador tiene el carácter de la diversidad y riqueza inagotable de la individualidad concreta. Sin embargo, existe una gran diferencia, en cuanto al método, entre la sociología y las ciencias físico-naturales, por cuanto la posición del observador en ellas es muy diferente. Así mismo las ciencias sociológicas tienen una mayor profundidad en la penetración de su objeto que las físicas, pues el hombre es una realidad que no se agota con el conocimiento, y siempre hay más misterio en un ser humano que en una piedra. Así, por una parte el hombre es más comprensible que los objetos físicos, pero, por otra, es más misterioso (pp. 46-47). Más importante es la tercera diferencia establecida por Max Weber: «Nuestro interés científico en el fenómeno natural está centrado en su generalidad, no en su completa individualidad. En cambio los seres humanos, en las ciencias sociales no son meros casos de leyes generales. Nuestro interés general no se dirige a su generalidad abstracta, sino a su individual unicidad. En este diferente enfoque radica la diferencia entre las ciencias sociales y las demás ciencias» (p. 47). Observación muy exacta, aplicable a todas las ciencias sobre el hombre. Sin embargo, como quiera que la ciencia necesita algún principio de unidad, es necesario también a la sociología establecer las leyes que ordenen toda la riqueza de los individuos; pero ello no impide que la importancia concedida a lo individual sea predominante: en lo social pasa a ser fundamental lo cualitativo en los individuos, el principio de individuación (p. 49).

Para buscar el principio de unidad se estudia la naturaleza de los actos sociales, que es determinada en la relación hacia otro sujeto o persona. Para la sociedad un acto humano carece de sentido social si no está condicionado por o dirigido hacia otra persona (p. 51). Así resulta que los actos sociales están involucrados en una totalidad, y no son simples acciones individuales aisladas (p. 53). El problema surge entonces acerca de la posibilidad de conocer directa o sensiblemente las totalidades. Problema común tanto a las ciencias físicas como sociológicas, ya que el hombre conoce elementos individuales concretos, pero la totalidad parece escapar a su aprehensión inmediata. El autor acepta el punto de vista de Weber, llamado «principio de economía de los datos», según el cual seleccionamos los datos más fundamentales acerca de un objeto para formarnos un concepto total del mismo. Aplicando esta ley a la realidad social, el hombre la captaría a base de algunos elementos característicos. Pero insiste en la diferencia de captación respecto de las totalidades físicas y sociales. En las primeras el concepto engloba, al formarse, casi toda la individualidad de los hechos, dejando escapar solamente despreciables diferencias. En cambio el concepto construido sobre el aporte de los hechos sociales deja escapar apreciables aspectos individuales de cada hecho social (p. 57). Esto nos indica que los

conceptos sociales son «conceptos en movimiento, abiertos siempre para absorber más elementos que le ayuden en su marcha» (p. 58).

Falta ahora determinar cuál es el principio de unidad que determina la totalidad de los hechos sociales. Ese principio, que viene a ser como la forma que actualiza en un todo los actos humanos, es el bien común (pp. 59-61). Pero es necesario observar que dada la naturaleza de los hechos sociales, el bien común, la «comunidad, no es un fin en sí para las agrupaciones sino que es un medio, una condición para la perfección de las partes que es el fin superior hacia el cual está orientado el sistema de ordenación que constituye el todo» (p. 62). Las aplicaciones gnoseológicas y metodológicas fluyen claramente. Sociológicamente hablando, no podemos conocer los miembros individualmente sin vincularlos en el todo; pero a su vez, tampoco podemos conocer el todo independientemente del estudio de sus miembros. Asimismo, el método social no se agota con el triple paso que siguen las ciencias físicas: análisis-síntesis-análisis; sino que es un movimiento ascendente que va buscando cada vez síntesis superiores (p. 64).

El pensamiento ha sido llevado a través del trabajo con rigor y método, y tiene el mérito de señalar el valor de lo individual y concreto en el conocimiento de lo social, incluso para la captación de la totalidad y del principio de unificación social. Es un criterio que debe aplicarse a todas las ciencias humanas. Tal vez el principio de conocimiento de la totalidad queda empobrecido, por fundarse en el supuesto de que nuestro conocimiento sensitivo es el único que nos pone en contacto inmediato con la realidad externa. Creemos que nuestra penetración inmediata va más allá de los «accidentes comunes»; que nuestras sensaciones son, más que un medio entre lo externo y el espíritu, un puente por el que el espíritu mismo se puede poner en contacto con otra realidad espiritual o exterior de carácter complejo. Este principio podría, a nuestro entender, facilitar mucho y explicar nuestro conocimiento de lo social.

I. QUILES, S. I.

LEÓN BARBEY, *Pedagogía experimental y cristiana*. Traducida por Javier Insart. Revisión y prólogo del P. Fernando M. Palmés, S. I. (22 x 15 cms.; 361 págs.). E. Subirana, S. A., Editorial Pontificia. Barcelona, 1953.

El título podría hacer pensar que este libro tuviera, como tantos otros, dos partes: primero una larga disquisición sobre filosofía católica de la educación y luego la aplicación práctica o la historia de la investigación experimental. Eso es lo que hasta ahora se hacía; pocos habían logrado «bautizar» la misma pedagogía experimental: a lo más criticaban sus conclusiones a la luz de nuestros principios.

Ahí está el mérito del P. Barbey, Director del Instituto de Pedagogía de las Facultades Católicas de Lyon: ha sabido concebir en católico el gran aporte de los estudios modernos. Por lo demás, no se busquen en este libro doctrinas

nuevas, concepciones personales: es más bien un texto, digno de ser adoptado en nuestros establecimientos normales. En particular, merece ser adoptado en las casas de formación de aquellas congregaciones que, por dedicarse a colegios, tienen en su carrera los estudios del magisterio.

Pero no sólo ha sabido conciliar las investigaciones modernas con la teología y las sugerencias prácticas con los principios fundamentales. Lo notable es que también haya conciliado la amplitud de espíritu con la más segura ortodoxia. Basta leer su sentencia en asuntos discutidos (pureza, pubertad, tests, memorización, educabilidad y herencia, autoridad, etc.), para admirar a un autor que no se desvía hacia ningún extremo, en temas donde aun distinguidos católicos han llegado a lamentables desaciertos.

Aunque asimila los aportes de la pedagogía moderna, sería erróneo incluir a este autor entre los de la Escuela Nueva. Es sencillamente un distinguido representante de la Escuela Tradicional Católica. «*Ninguna pedagogía hay* —en decir del prologoista— *de abolengo tan noble y tan antiguo*»; «*ninguna pedagogía hay que cuente en su favor con éxitos tan portentosamente felices*»; «*ninguna pedagogía hay que haya sido y sea actualmente más difundida por todo el orbe de la tierra*», pues se aplica en todos los colegios religiosos, mal llamados «colegios particulares», porque son colegios de la Iglesia, sociedad perfecta con derecho a enseñar. «*Por fin, ninguna pedagogía hay que sea más progresiva, ni que mejor se preste a toda legítima innovación*». Esas innovaciones propone Barbey, sin salirse de su plataforma doctrinal.

La primera parte de esta obra es un buen resumen de pedagogía general. Las otras tres están dedicadas a las funciones psíquicas, la instrucción y ejercicio de ellas en las diversas ramas escolares, y —finalmente— la educación moral.

La bibliografía es notable. Casi no hay página sin dos o tres citas. Como se podía suponer, sólo es completa la bibliografía francesa o de obras traducidas al francés. Autores españoles, como Ayala, Ruiz Amado, Mira y López, Marañoñ o Luzuriaga, por ejemplo, son sencillamente ignorados, y tal vez hubiera sido un acierto del traductor el llenar esta laguna.

No se puede terminar esta recensión sin ponderar otra cualidad: la claridad y sencillez. No abruma con cálculos de porcentajes ni con fórmulas matemáticas, tan del gusto de la psicología experimental, ni mucho menos con esa terminología rebuscada con que algunos procuran hacer ininteligibles los más triviales asuntos. Por eso, no exagera el prologoista al recomendar la obra «*también a los padres de familia que quieran tener ideas claras y principios ciertos para mejor cumplir con su obligación de ser los primeros y más eficaces educadores de sus hijos*».

A. IBÁÑEZ PADILLA, S. I.

MARIE-JOSEPH LORY, *La pensée religieuse de Léon Bloy*. (14 x 22 cms.; XXVI + 351 págs.). Desclée de Brouwer. Bruges (Bélgica), 1951.

«Hemos querido dar algunas claves capaces de hacernos penetrar en un mundo interior de los más complejos» (p. 305). Y es verdad. A través de la lec-

tura de este hermoso libro, uno se adentra en el pensamiento religioso de León Bloy y, lo que es mejor todavía, en la experiencia religiosa concreta de ese hombre determinado (¡por cuántas causas!) que fué León Bloy. Tres partes generales: Ensayo sobre la psicología de L. B., es decir, descubrir las constantes de su vida interior.

El universo interior de L. B.: en el aparente caos de más de cuarenta volúmenes, reducir las opiniones dispersas a un cierto número de ideas madres.

L. B. y la crisis de conciencia contemporánea: explicar la irradiación e influencia de su obra.

Orientada por estos tres enfoques, M.-J. Lory tiene la paciencia de interpretar y desenredar el pensamiento vivo de Bloy. Deja de lado todo su mérito literario y logra valorar, detrás de la pantalla de su prosa deslumbrante, lo auténtico de Bloy, lo seriamente pensado, en contraposición a sus ocurrencias chispeantes o momentos de mal humor.

Tal distinción de planos permite un estudio objetivo y sereno. Es el mérito principal del libro. Sobre todo teniendo en cuenta que es una tentación desorbitarse analizando a apasionados como Bloy. Tentación a que algunos han consentido.

Más vale así. Porque sólo con este buen sentido y estas directrices sólidas (breve, diríamos en criollo), se puede mantener quieto y prieto a un sujeto de análisis tan complejo y turbulento.

En definitiva, el libro de Marie-J. Lory está muy bien escrito. Leerlo es como entrar en una casa (estilo francés, por cierto) de buen gusto, elegante, bien pensada, arreglada con sobriedad, limpia, con vestigios de una dueña de casa inteligente por todos los ambientes. Hasta nos enteramos de que León Bloy murió el 3 de noviembre de 1917, a las 18 horas y 10 minutos.

GUSTAVO A. CASAS, S. I.

CHRISTOPHER DAWSON, *La Religión y el origen de la cultura occidental*. Colección «Oriente y Occidente». (14 x 21 cms.; 275 págs.). Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1953.

En esmerada presentación nos ofrece la Editorial Sudamericana esta gran obra de Dawson. Continuación, por un lado, de «Progreso y Religión» y, por otro, de «Así se hizo Europa», ya no se trata aquí, como en la primera de las nombradas, de demostrar que «la religión es la gran fuerza dinámica en la vida social, y que los cambios vitales en la civilización siempre están relacionados con cambios en las creencias e ideales religiosos», ni tampoco de «comprender —como en la segunda— la unidad de nuestra civilización común». En esta obra, en cambio, quiere demostrar que la religión y la unidad de la cultura occidental es la Iglesia Católica.

Caído el Imperio Romano, la Iglesia es la única fuerza que se opone a los bárbaros, convirtiendo y civilizando a gran parte de ellos, por medio, principalmente, de los monjes. Esta obra cristalizó en el Imperio carolingio y en la conversión del norte y del oriente de Europa.

El derrumbe de este Imperio y la desintegración de la autoridad del Estado provocaron una crisis similar en la vida de la Iglesia. La salvación se halló otra vez en el monacato. La influencia de éste en la corte pontificia, con León IX y Gregorio VII, libera al Papado del predominio imperial y lo convierte en el adalid de la reforma de la Iglesia. Esta, por consecuencia, adquiere una energía espiritual y un prestigio moral que le permiten animar y transformar la cultura medieval. La caballería, la ciudad, la hermandad, la escuela y la universidad, son otras tantas instituciones peculiares, enteramente o, por lo menos, en alguno de sus aspectos, de aquella época.

Este es, en apretada síntesis, el resumen del libro de Dawson, que hoy presentamos a nuestros lectores, el cual, si no nos equivocamos, es el cuarto de los suyos traducido al castellano y, por cierto, en legible traducción.

Toda la obra de Dawson está centrada en el esfuerzo por demostrar científicamente que falla la aplicación del epíteto «Media» a la época que vio la conversión de Occidente, la fundación de la civilización cristiana y la creación del arte cristiano y la liturgia católica. Y esto no por un mero afán apologético en defensa de la Iglesia católica, sino por el deseo de descubrir los elementos esenciales de lo que llamamos Europa, y por ahí, en consecuencia, hacer comprender al hombre occidental dónde se halla su centro y su equilibrio. Por eso son bienvenidos todos los libros de Christopher Dawson, porque ayudan a la realización de ese humanismo divino que es el ideal de muchos hombres en este mundo.

HUGO STORNI, S. I.

P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*. «Bibliothèque de Spiritualité Médiévale». (14 x 22; 188 págs.; 160 francos belgas). Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1953.

San Bernardo y sus discípulos no pensaron jamás en escribir un «comentario» a los libros de la Sagrada Escritura. Mucho menos una «introducción» al texto inspirado. Esto ya lo han dicho otros. Pero nadie hasta ahora había profundizado en el aspecto positivo de la cuestión ni ensayado el colocarnos a un San Bernardo frente a la Biblia, sin reticencias ni nebulosidades. Por el contrario, el P. Dumontier lleva lo más lejos posible el análisis de los sentimientos y de la actitud de San Bernardo frente a los libros sagrados. Con los textos en la mano, por decirlo así, nos inicia hábilmente y con método en los procedimientos del santo Doctor. Y así, no sólo vamos comprendiendo el por qué y el cómo utilizar, en tan vasta escala, las palabras del sagrado texto, sino que además nos arrastra a penetrar en su aspecto práctico y en sus ventajas. Convencido, el P. Dumontier se vuelve convincente. Sin arrojar la sombra del descrédito sobre la «ciencia» de la Biblia, a la que tiende toda exégesis, racional o espiritual, nos recuerda el

erudito autor que hay un gusto y una sabiduría de las sagradas Escrituras, que no se debe subestimar —si se quiere, como San Bernardo y sus discípulos de la Edad Media— el aprender, por medio de ella, a penetrar en los arcanos de la divina contemplación, para encontrar, con toda simplicidad, al Dios Vivo, en un prolongado trato de corazón a corazón.

De un motivo de historia —San Bernardo y la Biblia— el autor ha sabido hacer, yo creo, un motivo de actualidad. Para proyectarse en el tiempo, su estudio no puede menos de ayudar a la inteligencia del problema del día: la Biblia y nosotros. ¡Cuántos, al cerrar el libro, sentirán sus ideas más claras y, sobre todo, sus almas más caldeadas por el contacto directo con la Palabra de Vida!

Este libro llega a su hora. Es, además, esperado. Por una feliz coincidencia, sale de los tórculos en vísperas de las fiestas conmemorativas del VIII centenario de la muerte de San Bernardo.

D. DE B.

NAZARENO PADELLARO, *Pío XII*. Traducción de R. Sastre y J. Riera Simó. (14 x 21,4 cms.; 370 pp. + 31 pp. de ilustr.). Editorial Miracle. Barcelona, 1953.

No es este hermoso libro una mera reseña de hechos relacionados con la vida del Sumo Pontífice Pío XII: su primera formación, sus antepasados célebres, su brillante carrera diplomática, sus viajes, su pontificado, la segunda guerra mundial y la postguerra, culminando con la condenación del comunismo; es más bien un comentario de estos hechos, engalanado con una vasta erudición histórica, literaria, filosófica y aun caracterológica.

A través de sus páginas, llenas de interés y colorido, no puede menos de conocerse más íntimamente y amarse con más entusiasmo al Supremo Jerarca de la Iglesia. Su intensa actividad como Nuncio en Alemania para poner fin a la primera guerra mundial; su actuación como Secretario de Estado de Pío XI ante Hitler y Mussolini, para calmar un neopaganismo ansioso de sangre y de dominio totalitario; finalmente, su acción enérgica e incansable como Vicario de Cristo, para desenmascarar la máquina guerrera del comunismo ateo, son rasgos característicos de su fecunda vida que contagian el entusiasmo por su ideal: la paz.

Podríamos decir que Padellaro nos presenta a dos Píos XII: al austero diplomático de escritorio y al padre bondadoso de los hombres, que para todos tiene su sonrisa y su consejo paternal.

Merece destacarse, entre otros, el capítulo que dedica el autor a describir el XXXIV Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, del cual sólo es de lamentar no haya tenido a mano ninguna fotografía para unir a las muchas ilustraciones con que enriquece su libro. Si bien el autor, por no haber sido testigo presencial de aquel magno acontecimiento religioso, lo describe a base de las crónicas contemporáneas, ha sabido tratarlo con acierto, en medio de la necesaria brevedad, aunque tal vez desconociendo algunos entretelones de la diplomacia que, como es obvio, no podían ser del dominio público. Tal, por ejemplo, la hábil intervención del entonces Embajador Argentino ante la Santa Sede, doctor

Carlos de Estrada, para lograr la designación nada menos que del Secretario de Estado como Legado Pontificio al Congreso Eucarístico de Buenos Aires, rompiendo con ello una larga tradición, hasta entonces invariable, de la diplomacia pontificia. Con razón dice el autor «que al Secretario de Estado se le designara como representante del Soberano Pontífice y fuera enviado a un país lejano, era algo extraño a las tradiciones vaticanas; y ello se explicaba por el hecho de que el primer ministro del Papa, en razón de su cargo, debe siempre estar cerca del soberano» (p. 206).

La primera excepción se hacía para la República Argentina y, en ella, para Latinoamérica. «Argentina —dice el autor— había dado la sensación de una mayor madurez política. La revolución militar del 6 de setiembre de 1930 se había realizado sin efusión de sangre. Las elecciones generales del año siguiente habían asegurado el éxito de los conservadores y de los moderados: el general Justo asumió la presidencia de la República» (p. 208). En lo cual demuestra el autor indudable buena voluntad, pero un total desconocimiento de los matices políticos que coloreaban el panorama nacional de este país. Y no creemos pueda exigirse más a un escritor europeo, situado a tan larga distancia histórico-geográfica de los acontecimientos.

Más acertado está quizá este otro párrafo: «En este país —Argentina— de opiniones moderadas, el horizonte político era más sereno. Al margen de los movimientos revolucionarios, era posible escuchar en Argentina la verdadera voz de la América Latina y comprender sus necesidades. La receptibilidad extraordinaria del Secretario de Estado, su larga experiencia política, lo designaban sin vacilación posible para cumplir esta delicada misión» (*ibid*).

La biografía de Otto Walter quizás sea más histórica y literaria; pero Padellaro, más vinculado tal vez dentro del ambiente del Vaticano, es ante todo un humanista, a veces algo barroco; mas esta biografía supera a las de su especie en que nos describe, además de la vida anterior, los hechos posteriores a la coronación pontificia hasta hace muy pocos años. Se echa, con todo, de menos a través del libro una reseña ambiental del mundo contemporáneo, si bien se nos describe con bastante acierto la agresividad del comunismo actual contra el catolicismo.

La benemérita Editorial Miracle ha tenido un nuevo acierto con la publicación de este libro, cuya presentación externa, como la de todos los suyos, convida amablemente a la lectura.

LEONEL E. VERISSIMO, S. I.