

CONGRESO DE SOCIOLOGIA

La Asociación Latino Americana de Sociología («ALAS») prepara un Congreso a celebrarse en el mes de agosto en Río de Janeiro y San Pablo. Será *Presidente* el Dr. Alfredo Poviña; *Secretario*, el Dr. Rodolfo J. M. Tecera del Franco, y *Secretario General*, el Dr. Odorico Pérez Pinto.

El Congreso tendrá el siguiente Temario:

I. SOCIOLOGIA GENERAL.

1. *Teoría sociológica*: a) El estado actual de la teoría sociológica; b) problemas de sociología; c) teorías sociológicas dominantes en las diferentes naciones latino-americanas.
2. *Metodología sociológica*: a) El estado actual del problema metodológico en sociología; b) investigaciones sociológicas en las naciones latinoamericanas.
3. La enseñanza de la sociología en cada nación latinoamericana.

II. ESTRUCTURA SOCIAL.

4. Estructura del grupo familiar y sistema de parentesco: a) las edades precoloniales; b) coloniales; c) postcoloniales de la América latina.
5. Estructura de la comunidad: a) preletradas; b) rurales; c) urbanas; d) rural-urbanas.
6. Estructuras nacionales y regionales.
7. Estudios culturales de las instituciones y de los grupos específicos.

III. CONTACTOS CULTURALES.

8. Teorías y problemas de aculturación.
9. Relaciones étnicas, culturales y sociales en los países latinoamericanos.

IV. PROBLEMAS SOCIALES Y SOCIOLOGIA APLICADA.

10. Conceptos de problema social y criterios de identificación.
11. Cambio y desorganización social.
12. Contribución de la sociología a la solución de los problemas sociales.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

[VARIOS], *Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder, 1801-1951*. (14,5 x 22,5; VIII + 402 + 112 págs.). Editorial Herder. Freiburg i. Br. (Alemania), 1951.

Diez autores, entre los cuales se encuentran Theophil Herder-Dorneich, actual jefe de la Casa Herder; Hermann Sacher, conocido colaborador en la edición de las grandes Enciclopedias de la Editorial Herder; el historiador Franz Schnabel, nos presentan en doce colaboraciones un rico panorama de la vida cultural católica en Alemania, reflejada en la actividad editora de la Casa Herder durante estos ciento cincuenta años de su existencia.

El material reunido, la precisión de la exposición, la competencia de los autores elevan el libro a la categoría de una pequeña enciclopedia, excelentemente ilustrada con reproducciones de retratos de 41 autores. Añádase un registro bibliográfico sobre la actividad de la Editorial desde 1801 hasta 1951, donde encontramos las obras de las diversas disciplinas clasificadas según la época de su aparición. Indices de materias y de autores, al fin del libro, completan la obra.

Con brevedad clásica bosqueja Oskar Köhler, bajo el título «*El camino del Catolicismo del siglo 19*», la situación tan peculiar de la vida católica en Alemania, que se caracteriza en gran manera por su concentración sobre la propia confesión, sentida como el «ghetto» católico. En esta separación del espíritu de la época afianzaba el catolicismo alemán su autoconciencia. Contribuyó a esto eficazmente Benjamín Herder, hijo del fundador de la Casa, a cuya iniciativa personal se debe casi la mitad de la producción de la Editorial en el tiempo de su jefatura (1840-1888). Aparecieron las obras apoloéticas de Franz Hettinger, Albert M. Weiss y Paul Schanz, en las que se definió la posición espiritual católica de la época, justificándola históricamente. Las grandes Dogmáticas de Franz Antón Staudenmeier y Mathias Scheeben, verdaderas cumbres de la producción teológica herediana de aquel entonces, diéronle alimento positivo. A este tiempo pertenece también el *Kirchen-Lexikon*, de Wetzer y Welte. El editor no sólo se mantenía en la línea de la ortodoxia, sino que exigía de los autores excelente calidad. Se quejaba de que muchos autores católicos publicasen escritos que eran una vergüenza para la ciencia católica. También procuraba fomentar cierta amplitud de espíritu, no ya para tender una mano al «espíritu de la época», sino para salvar la catolicidad. Un ejemplo de ello es la aparición de la *Historia de la Literatura*, de Guillermo Lindemann. Pero la nota característica de Benja-

mín Herder era la tendencia a concentrarse en lo esencial. Esta era la tarea del catolicismo del siglo 19.

En comparación con el anterior, el período que sigue con Hermann Herder (hasta 1937), no manifiesta la misma audacia. En parte porque el mismo Herder aceptó la dirección de la Casa no tanto por inclinación, cuanto por un deber moral, en parte porque el mismo Catolicismo —una vez disminuída la oposición contra él— había perdido el anterior impulso. Así la Editorial Herder con el Catolicismo alemán ganaba más bien en amplitud que en profundización.

Sin embargo, significaba esto también un rompimiento con las tendencias demasiado tradicionalistas. Era en especial el Movimiento Litúrgico impulsado por la *Jugendbewegung* (Movimiento Juvenil) que despertaba en el pueblo cristiano una nueva conciencia de su pertenencia a la Iglesia. Para este movimiento llegaron a tener gran importancia el famoso «Schott», un Misal para el pueblo, preparado por el P. Anselm Schott O. S. B., y «*El Espíritu de la Liturgia*», de Romano Guardini, ambas publicaciones de Herder. Correspondía a la nueva situación que apareciese un nuevo género de literatura teológica, con el fin de poner puentes entre la teología de la escuela y la vida de piedad. En la misma época se realizaba también una nueva inteligencia de la historia por parte de los católicos, reconociendo ellos que la marcha separada debía de ser un camino y no un sistema. En este sentido resultó fecunda también la responsabilidad política que los católicos habían aceptado en la República de Weimar. El «*Grosse Herders*», enciclopedia en 12 tomos, la obra cumbre de la Editorial en este tiempo, es una síntesis de las posiciones alcanzadas por el Catolicismo alemán. Con las profundas mudanzas que trajo la dictadura nacionalsocialista y la segunda guerra mundial con sus destrucciones, se ven los católicos —y con éstos la Editorial Herder— frente a nuevas perspectivas y tareas. El actual jefe de la Casa dirige su interés, en especial, hacia los problemas filosóficos y teológicos que presentan las Ciencias Naturales.

Uno de los aportes más interesantes en este libro es, quizás, el de Robert Scherer: «*Historia del pensamiento teológico en la Editorial Herder durante los últimos 150 años*». Subraya el autor que la publicidad teológica de la Editorial se caracteriza por una actitud de mesura, evitando los extremos, sin perder por esto el interno dinamismo. Además, quedaba la labor teológica de la Casa siempre relacionada con una producción más universal sobre Filosofía, Arte, Historia, Cuestiones Sociales, Literatura, Ciencias Naturales y Medicina. Pertenece a las notas características de la Casa Herder este rasgo enciclopédico. En los comienzos del siglo pasado el clero católico alemán se veía en condiciones lamentables con respecto a su formación teológica y cultural. Reinaba el racionalismo, y en los mismos conatos de remediar esta situación guiaban hombres inspirados por el Febronianismo sujetando la formación del clero al mismo Estado, convirtiendo de esta manera los seminarios en una especie de semilleros de la incredulidad. Los Catecismos, como todos los libros de enseñanza cristiana, estaban sujetos a la censura estatal. Se privaba a estos libros de su contenido verdaderamente dogmático, dejando solamente una especie de moral natural. Así se explica por qué, al tiempo de Bartholomä Herder (1801-1839), el libro teológico en sentido estricto no desempeñaba ningún papel. La Moral y la Teología Pastoral

estaban en primera línea. Sin embargo, comenzaba ya en tiempo del fundador de la Casa Herder uno de los más importantes movimientos teológicos del siglo 19. Las obras fundamentales de la escuela de Tübingen aparecieron todas durante la dirección de Bartholomä Herder. Pero sólo bajo Benjamín Herder se convirtió la Casa en una Editorial teológica de importancia. A pesar del ambiente racionalista y liberal que le rodeaba, Benjamín se familiarizó con las corrientes teológicas de su tiempo, no sólo por su educación religiosa, sino también por los vínculos de amistad que le unían con los grandes teólogos.

En la edición de las obras dogmáticas de Staudenmaier y Scheeben, alcanzaba la producción de Herder un punto culminante. Scheeben, influenciado por la escuela de Tübingen, conocía profundamente a los Santos Padres, pero también a la Escolástica, ya que había sido discípulo de Liberatore, Perone, Passaglia, Franzelin, Ballerini y Kleutgen. Con estos conocimientos unía, según Grabmann, un modo personal de penetrar las verdades que le pone en primera fila con los grandes pensadores y revela una capacidad especulativa singular.

Un gran éxito para Benjamín Herder era también la «*Theologia moralis*», del P. A. Lehmkühl S. J., cuyo mérito consistía en haber de nuevo fundamentado la Moral práctica sobre los principios especulativos de Santo Tomás, sin perder de vista los problemas particulares de la vida concreta. Otros seis textos de Moral salieron en aquel tiempo de la Editorial. En la controversia con el Racionalismo nacieron las grandes obras apoloéticas, tratando el problema de la relación entre las ciencias y la Fe. Así aparecieron las conocidas obras de Franz Hettinger, Albert María Weiss y Paul Schanz. En el terreno filosófico los católicos no tenían obras que influenciaran el ambiente. Los únicos escritos filosóficos de alguna importancia se encontraron en la Colección «*Philosophia Laecensis*», fundada por Tilmann Pesch S. J., y editada también por Herder. Cada vez más se veía un verdadero renacimiento de la Teología histórica y de las Ciencias bíblicas. Sería largo enumerar las obras aparecidas en esta época, entre las cuales se halla la tan conocida «*Historia de los Papas*», de Pastor. El «*Kirchen-Lexikon*», que apareció después de una labor de doce años, en 1856, quería, con sus doce tomos, realizar un sueño tanto de Benjamín Herder como de su padre: la realización de una obra común de los grandes teólogos de su tiempo.

En el período siguiente luchaba un falso ideal de progreso contra la correspondiente reacción de un catolicismo integral. Si Benjamín Herder, en la controversia entre Racionalismo y Tradicionalismo, siempre se había mantenido en un justo medio, dando en su Editorial lugar a la Escuela de Tübingen como a los renovadores del tomismo, ahora, el hijo, manifestaba la misma mesura frente al modernismo e integralismo. No era la hora de grandes obras creadoras; más bien aparecieron libros de texto, que asimilaban las concepciones de los grandes teólogos anteriores. Sólo después de la primera guerra mundial se divisaron nuevas orientaciones en el pensamiento teológico, fecundado esta vez, no —como antes— por el Idealismo, sino por la Fenomenología de un Husserl, por Scheler y Heidegger, condicionando así nuevas creaciones en el neotomismo. Apareció en aquel tiempo la Colección «*Ecclesia orans*», dirigida por el Abad Ildefons Herwegen, de Maria Laach, uno de los promotores más decididos del Movimiento Litúrgico. A la vez, comenzaban a cautivar el corazón del hombre moderno

los escritos de Peter Lippert S. J., combatiendo éstos, como las corrientes de orientación litúrgica, al objetivismo individualista y racionalista. Los libros de Erich Przywara S. J., que, en último término, versaban acerca del problema de la relación entre Filosofía y Teología, reanudaron el contacto del pensamiento moderno con la espiritualidad cristiana, comenzando con San Agustín y siguiendo por Santo Tomás hasta Newman y Kierkegaard. Pero junto con estas publicaciones que pasaron el recinto de la escuela, no faltaban obras teológicas técnicas y profundas, como «*De Ecclesia*», de H. Dieckmann; «*De Gratia*», de Lange, y otras. Una «*Teología de la Predicación*», de Hugo Rahner, quiere mostrar un fecundo encuentro entre la Teología y la vida. «*Heimholung der Welt*» (Santificación del Cosmos), de Oskar Bauhofer, es un testimonio de cómo la actitud apologética defensiva se trocó en la posición soberana del Cristo santificador del mundo.

El acercamiento del pueblo católico a la *Biblia*, hizo posible la aparición del «*Herders Bibelkommentar*». Pastoral y Homilética participan del renacimiento que habían encontrado la Liturgia y el estudio de la Sagrada Escritura. Merece especial mención el «*Homiletisches Handbuch*», de Anton Koch S. J., conocido ahora en el mundo hispánico bajo el título «*Docetes*». El material reunido, la concepción de la obra que despierta la propia labor creadora del que la usa, la convierten en una obra probablemente única en el mundo.

La Filosofía ocupa ahora, por vez primera en la Editorial Herder, un mayor espacio. Esto se explica porque recién ahora la renovación de la filosofía tomista llega a tener una forma más definida, y por otra parte porque la filosofía cristiana se ve en la necesidad de aclarar su posición frente al neokantismo y la fenomenología.

Sería largo querer añadir resúmenes de los otros —por cierto muy interesantes— trabajos, como, por ejemplo, el de F. X. Arnold: «*De una catequesis antropocéntrica hacia una catequesis orientada en la Revelación*»; o el de H. Rombach: «*La Pedagogía en su camino hacia una formación integral*». En el artículo «*La Editorial Herder como ambiente social*», el actual jefe de la Casa, Theophil Herder-Dorneich, da a conocer algo de la estructura interior de esta Empresa, en la que se une un verdadero idealismo con un espíritu eminentemente realista. A la génesis de las grandes Enciclopedias dedica un trabajo Hermann Sacher. Termina la obra con una exposición de Franz Schnabel sobre «*El comercio de libros y el ascenso espiritual de los pueblos occidentales*», donde demuestra cómo el invento de la imprenta caía como un fruto maduro de la evolución cultural, especialmente de los pueblos nórdicos, con su afán de leer y escribir, y cómo, por otra parte, este mismo invento influía tan poderosamente en el ulterior desarrollo y continuidad de la cultura.

Se puede decir que «*Der Katholizismus in Deutschland...*» no sólo es un excelente medio de ganar nuevos amigos a la benemérita Editorial, sino que refleja auténticamente una buena parte de la cultura católica alemana.

ENRIQUE KLINKERT, S. I.

CEÑAL, RAMÓN, S. I., *Los últimos escritos de Heidegger*. Nota preliminar a la 2.^a edición española de «*La filosofía de Martín Heidegger*», por ALPHONSE DE WAHLENS, editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto «Luis Vives» de Filosofía). (18 x 25; LXXII + 390 págs.). Madrid, 1952.

El Instituto «Luis Vives» de filosofía ha publicado la 2.^a edición española de la obra de Waelens *La filosofía de Martín Heidegger* en la cuidadosa traducción realizada por el R. P. Ramón Ceñal, S. I. Como es sabido, la 1.^a edición española tuvo una aceptación extraordinaria, así por el innegable valor intrínseco de la obra, como por la seriedad de la traducción. De Waelens ha hecho reimprimir su obra original francesa en 1945 y 1948. Es curioso que no haya introducido ninguna modificación en el texto de la primera edición, publicada en 1942. Naturalmente que, de acuerdo con este mismo criterio, la 2.^a edición española no presenta tampoco variantes en el texto de la traducción. Queda así esta obra teniendo su interesante valor como exposición y, por cierto, realizada con mayor mérito, de la filosofía de Heidegger tal como aparece en sus escritos hasta 1942, y, sobre todo, de la que sigue siendo su obra capital, *Sein und Zeit*.

Pero faltaba completar esta exposición con los trabajos diversos que ha ido publicando Heidegger, movido del evidente deseo y propósito de precisar y aclarar su primitivo pensamiento. Por ello, con muy laudable esfuerzo llena el R. P. Ceñal este vacío, ofreciéndonos la 2.^a edición española de la obra de Waelens enriquecida por una *Nota preliminar sobre los últimos escritos de Heidegger*. El trabajo presentaba serias dificultades, puesto que, si hay algún pensamiento moderno de difícil interpretación, porque parece esconderse detrás de una formulación y una terminología complejas, es el de Heidegger. Sin embargo, el Padre Ceñal es, probablemente, uno de los que más a fondo conocen los escritos de Martín Heidegger, que, por cierto, no son ni muchos ni extensos, pero sí condensados y difíciles.

Ceñal tiene en cuenta los últimos escritos de Heidegger, desde *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, hasta *Holzwege*, 1950, y, por supuesto, las reediciones de las obras anteriores a 1942. No vemos citado el artículo reproducido en *Gestalt und Gedanke*, Munich, 1951, pp. 128-148, con el título *Das Ding*, que corresponde a una conferencia pronunciada por invitación de la Academia Bávara de Bellas Artes de Munich, el 6 de Junio de 1950, que, sin duda, no pudo llegar a tiempo a manos del P. Ceñal. Por lo demás, no creemos que contenga ninguna novedad de particular interés.

Huelga decir que, tratándose de un pensador tan serio y concienzudo como el Padre Ceñal, el trabajo realizado en estas páginas es un análisis muy valioso de las últimas obras de Heidegger. Creemos que es una contribución muy estimable al esclarecimiento y precisión del pensamiento mismo de Heidegger. Por ello, pues, juzgamos de interés resumir brevemente su exposición y dar cuenta de su apreciación crítica.

Comienza C. por anotar el hecho, bien conocido, de que la obra fundamental de H. fué objeto de las más severas calificaciones, desde la de «ateísmo nihilis-

ta» hasta la de «irracionalismo», y que H. se ha lamentado insistentemente de tales interpretaciones, que él rechaza como erróneas y que nada tienen que ver, según él, con su propio sistema. Por otra parte, es un hecho también que la inmensa mayoría de los críticos ven en las aclaraciones de Martín Heidegger posteriores a su obra un cierto cambio y rectificación de sus antiguas posiciones (p. XVIII). La verdad es que los últimos escritos presentan ciertos perfiles que nadie había vislumbrado y que permiten ya juzgar más decididamente del pensamiento de Heidegger. En todo caso, H. no fué ni es un modelo de claridad en la expresión de su pensamiento y tiene toda razón C. al afirmar: «Al menos, legítimo parece afirmar que en estos primeros escritos el filósofo no estuvo demasiado afortunado en la formulación de sus ideas, cuando la crítica, casi unánime, atribuyó a su filosofía un valor y un sentido, al parecer, tan contrarios y ajenos a su verdadera y sincera intención» (p. XIX). Por nuestra parte, deseamos hacer notar, con Ceñal, que no siempre hallamos en las nuevas aclaraciones de Heidegger una continuación del pensamiento de *Sein und Zeit*; con todo, hemos de confesar que somos de aquellos que no vieron en la obra de H. un ateísmo nihilista positivo, ni un existencialismo en el peor sentido, ni un irracionalismo y finitismo inmanentista positivamente cerrado sobre sí. Pensamos que el mismo juicio de De Waehlens fué demasiado severo en este punto y que, no habiéndose pronunciado el mismo Heidegger claramente, no había por qué atribuirle conclusiones tan peyorativas. H. ha rechazado abiertamente esas conclusiones, por lo cual creemos que la única apreciación correcta respecto de este punto es que él mismo no ve claro acerca de las últimas conclusiones a que debe llegar su pensamiento.

Ceñal resume la temática de los escritos de H. posteriores a 1942 en estos dos puntos centrales: «El problema de la verdad y el problema de la ontología fundamental» (p. XX). Temas que se implican mutuamente y cuyo fondo único es el problema del ser. Respecto al problema de la verdad, ante todo nota C. que H. insiste en que dicho problema rebasa los límites de la consideración puramente lógica, crítica o psicológica, y exige ser planteado en el estrato más profundo de la ciencia del ser. La verdad no es la adecuación del entendimiento a la cosa en su origen y esencia. Esta es sólo la verdad lógica, que viene a ser una degradación de la verdad más original y esencial: ésta es, fundamentalmente, descubrimiento, revelación del ser, de lo existente. Estas ideas, expuestas ya en *Sein und Zeit*, la amplía H. en sus escritos posteriores, en los cuales el objeto principal e inmediato del análisis no es ya el hombre, sino la esencia misma de la verdad. La verdad lógica supone una verdad óptica y una verdad ontológica; la primera es el ente de su ser y la segunda el ser del ente. La diferencia entre ambos es lo que Heidegger llama «diferencia ontológica» (p. XXIV). Ambas son descubrimiento, manifestación, revelación del ente y del ser, y esta revelación es condición previa de la intelección del hombre (p. XXV). Este concepto de revelación, manifestación, patencia, cree H. en su estudio *Platons Lehre von der Wahrheit*, que era el primitivo sentido del concepto de verdad entre los griegos, *alétheia* = manifestación, patencia, mostración. Este es el originario y real sentido de la verdad que se da en esta manifestación del ser y de los seres, y en el estar el hombre abierto a dicha manifestación (p. XXVI), y no en el juicio. El comportamiento por el que el hombre se abre a la patencia de lo real es la li-

bertad. «La esencia de la verdad es la libertad» (Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 13); pero no se trata de lo que comúnmente se entiende por libertad, sino simplemente del acceder, «entregarse a la patencia de lo real», de «exponerse al ente en cuanto tal» (p. XXVIII). Y esta libertad es la que se identifica con la *existencia* misma del hombre. Tampoco aquí existencia tiene el sentido de «realidad... de un ente cualquiera» (p. XXIX). Finalmente, «Heidegger nos explica ahora cómo esta misma capacidad de la existencia para abrirse a lo real en su totalidad, para manifestar la verdad esencial, el ser de los seres, es también raíz y fundamento de la no verdad, del ocultamiento u obnubilación de la patencia del ser mismo descubierto. Es una consecuencia inevitable del existir del hombre, de su cotidiana solicitud pragmática de cosas, perdiéndose en ellas, ocultándose tras su verdad parcial y fáctica el ser en su totalidad y en su verdad original y primera» (p. XXIV-XXX). Este perderse en las cosas es llamado por H. «insistencia», en un sentido, como es fácil comprender, y lo hace notar C., muy diferente del que hemos sostenido, como una posible prolongación constructiva de la existencia heideggeriana, en nuestra obra sobre Heidegger. En el olvido del ser consiste el *error*, que, nuevamente, no es lo que comúnmente se entiende por tal, (la disconformidad del juicio con la cosa juzgada), sino simplemente esta constitución íntima del *Dasein*, de estar expuesto a perder la verdad original y primera del ser (p. XXXI).

La ontología fundamental es, precisamente, la que ha de resolver la cuestión de cómo el hombre puede llegarse a la verdad del ser, a pesar de su constitución de *etrancia*. En la segunda parte de su exposición trata C. de darnos un resumen de la ontología fundamental de H., tal como aparece en sus últimos escritos.

Por de pronto reconoce C. que la intención explícita de Heidegger, ya desde las primeras páginas de *Sein und Zeit* y que ha continuado en sus escritos más recientes, según «Heidegger ha declarado con machacona insistencia, es ese único y principal propósito de toda su obra filosófica: preparar el camino a una válida fundamentación de la ciencia del ser» (p. XXXV). Heidegger quiere, pues, expresamente darnos la ciencia del ser y se plantea la pregunta original de la metafísica. Pero inmediatamente observa que toda la historia de la metafísica hasta el presente ha olvidado el ser porque se ha perdido en los entes, y por esto cree que toda la metafísica occidental se reduce a un puro nihilismo (p. XXXV-XLV). «La esencia del nihilismo —insiste H.— estriba en esa historia según la cual, en la aparición del ente en cuanto tal y en su conjunto, nada cuenta el ser mismo y su verdad, y esto, por supuesto, de tal manera que la verdad del ente como tal pasa por el ser porque la verdad del ser no comparece» (p. XLV).

H. nos exhorta a afrontar este fracaso del pensamiento occidental, y su angustia, para poner en evidencia ese olvido del ser, para restituir el pensar a la verdad del ser mismo. Por cierto que, nuevamente, sale H. al paso de torcidas interpretaciones acerca de la angustia. En su sentido ontológico, la angustia nada tiene que ver con la psicología ni con el psicoanálisis: «El ánimo abierto a esa angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser» (p. XLVI). Al plantear nuevamente H. el problema de la metafísica, intenta precisamente salvar ese olvido inevitable del ser en que ella se mueve. Y reitera que el sentido de la analítica existencial del hombre elaborada en *Sein und Zeit* era precisamente ése. Porque el análisis de la esencia del hombre debía estar al

servicio y llevar a la cuestión acerca de la verdad del ser. «Por este camino, esto es, al servicio de la cuestión acerca de la verdad del ser, se impone la reflexión sobre la esencia del hombre: porque la experiencia del olvido del ser... encierra la decisiva sospecha de que al ser mismo pertenece su propia relación con la esencia del hombre» (p. XLVII). Y precisamente, según H., el término *Dasein* fué escogido porque es el que significa a la vez la relación del ser con la esencia del hombre y la relación del hombre con la patencia (*Offenheit da*) del ser como tal» (Ibid). Por eso también rechaza Heidegger la asimilación del término *Dasein* a los de existencia, realidad u objetividad en el sentido corriente de estos términos. Por lo mismo, la expresión ya escrita en *Sein und Zeit*, «la esencia del *Dasein* es su existencia», sólo significa que la esencia del *Dasein* es un estar abierto (*Offenheit*) en el cual el ser mismo se manifiesta y se oculta, se entrega o se rehuye» (p. XLVIII). En consecuencia, explícitamente rechaza Heidegger el sentido que comúnmente se ha atribuido a esta frase por los existencialistas de izquierda, especialmente por Sartre, a quien cita al respecto en su *Brief über des Humanismus*. Hay que dar también sentido diferente a las expresiones de H.: «Sólo el hombre existe. La piedra es, pero no existe... Sólo el hombre existe no quiere decir, en modo alguno, que el hombre sea el único ente real y que todos los otros entes sean irrales y sólo apariencias o representaciones del hombre. Esa proposición significa que el hombre es ese ente particularísimo cuyo ser se caracteriza por el estar inscripto en la revelación del ser y abierto a ella» (p. L).

También observa el P. C. que H. protesta contra la interpretación imanentista de la expresión «Estar-en-el-mundo». «El estar en el mundo, dice el mismo Heidegger, como nota fundamental del *homo humanus*, no afirma que el hombre sea simplemente una esencia mundana, entendido ese adjetivo en sentido cristiano, esto es, una esencia vuelta de espaldas a Dios, desligada de la trascendencia» (p. LII). «Mundo es la claridad luminosa del ser en la cual y para la cual el hombre existe esencialmente».

Tampoco la significación corriente de tiempo es la que H. da a su término «Tiempo» y «Temporalidad», cuando dice que la esencia del ser se da en el tiempo. La traducción del *éinai* por *ser* y por *esse*, la rechaza H. como deficiente y aun errónea. *Einai* dice *estar presente* y «en el estar presente actúan, sin ser pensadas, ocultamente, presencia y duración, es decir, el tiempo... Según esto el ser, como tal, se descubre en virtud del tiempo, pero el tiempo de que ahora se trata no es el experimentado en el curso mudable de las cosas existentes. Ese tiempo es manifestamente de una esencia del todo distinta, que con el concepto metafísico de tiempo ni es pensada ni puede pensarse» (p. LIII).

Otro aspecto que hace resaltar el P. C. más de una vez es el de la imposibilidad de reducir el ser a concepto ninguno por universal y comprensivo que éste sea. El ser es trascendente a todo pensamiento objetivo. H. rechaza toda interpretación subjetivista o idealista. «El ser, escribe éste, no es ninguna creación del pensar humano. Muy al contrario, el pensar esencial es un evento, un efecto del ser». «El ser es el *transcendens simpliciter*» (p. LV). Como este concepto de ser tan indeterminado podría confundirse con la nada, observa nuevamente C. que, según H., el concepto de la nada no responde a la nada de que se habla comúnmente. Porque «ni el ser de que habla Heidegger es propiedad ninguna entitativa de ente real alguno, ni la nada, de que él mismo habla, es esa negación

absoluta de toda realidad. Por ello, para Heidegger, el ser y la nada no se contradicen. La nada es «el velo del ser». La nada es esa «diferencia ontológica» que media entre el ente y el ser. «Pero, así como el ser —escribe Heidegger— en cuanto negación del ente, no es la nada en el sentido del *nihil negativum*, así tampoco la diferencia como negación que media entre el ente y el ser, no es sólo un producto de una distinción de razón (*ens rationis*)» (p. LVI). «Esto es, explica Ceñal: el ser, más allá del pensar y de los seres, se le da al hombre en auténtica trascendencia» (p. LVI). La metafísica occidental se ha perdido en los entes sin pasar la diferencia ontológica para llegar al ser, (y por eso ha fracasado, según H.) (p. LVII). «La misión, pues, de la ontología fundamental será mostrar cómo el hombre, existiendo y por virtud de ese mismo existir, está abierto al ser, y así, en consecuencia, cómo la existencia humana es esencialmente diferencia ontológica, reveladora de la verdad del ser, de la *veritas transcendentalis*: con ella el enigma del ente, de toda realidad y esencia, es descifrado: la metafísica, restituida a su elemento, está fundada» (p. LX).

El P. C. termina la exposición del pensamiento de H. subrayando una vez más el empeño de éste por traspasar la actividad cognoscitiva conceptual y llegar a un pensar más riguroso, transconceptual. «El pensar, libre ya de la gramática, explica C., de los esquemas de la lógica y de las significaciones conceptuales de la metafísica, ha de hacer brotar de sí un lenguaje en el que la palabra sea el inmediato hábito del ser, anuncio claro de su cercanía» (p. LXI). H. busca en los poetas esta palabra pura. Ciérrase la exposición con esta cita de Heidegger de espíritu irracionalista: «El pensar auténtico, pensar que oye al ser mismo en su verdad, no comienza sino cuando hayamos reconocido que la razón, desde hace tantos siglos glorificada, es el más encarnizado enemigo del pensar» (p. LXI).

Terminada la parte expositiva, el P. C. nos ofrece una crítica del pensamiento de H., planteándose a la vez los mismos problemas del filósofo alemán a la luz de la filosofía tradicional escolástica y tratando de apuntar las soluciones que ésta puede ofrecer. Resumimos las principales observaciones.

Comienza el P. C. notando una confusión en H., ya en el planteamiento del problema de la verdad. La antítesis que éste establece entre la verdad de adecuación (lógica) y la verdad de revelación (óntico-preontológica), se resuelve teniendo presente que lo que H. llama la esencia de la verdad es más bien la evidencia, la verificación de la verdad. Ahora bien, «la verificación (*Bewährung*), dice Ceñal, supone ya la verdad de algún modo poseída». No hay, pues, lugar a rechazar la verdad lógica y reducir la verdad del conocimiento a la evidencia, a ese «su lúcido y puro descubrir» (p. LXIII). Se rechaza también la afirmación de H., quien dice que la filosofía cristiana hace consistir la verdad en la adecuación del *intellectus humanus*, como *ens creatum*, con la idea de la cosa conocida, con lo que ella es como objeto del *intellectus divinus*» (p. LXIV). «Para la filosofía cristiana, no menos que para Heidegger, la verdad del entendimiento es revelación del *esse rei*» y por esto precisamente ésta se halla propiamente sólo en el juicio, observa el crítico.

Otro aspecto importante censurado en la filosofía de H. es el empeño de éste por darnos una experiencia del ser transobjetiva. Si es cierto que H. exige con razón una experiencia metafísica como fundamento originario del

pensar humano, no es menos cierto que esa experiencia fundante, reveladora del ser mismo y anterior y punto de partida de toda ontología, no puede ser anterior a toda conciencia objetivante, a toda posible polaridad y adecuación entre sujeto y objeto. El empeño de H. por encontrar «el ser revelado por la experiencia metafísica originaria fuera del *esse rei*», de todo ente determinado, lo lleva, según C., a una experiencia «exenta de todo apoyo en realidad alguna objetiva y concreta, que nada puede decir de las significaciones reales ontológicas que el ser mismo necesariamente tiene que asumir. Y si esto es así, con acierto de Waehlens ha calificado la filosofía de Heidegger *idealismo de la significación*» (p. LXVI).

No han faltado quienes hayan querido ver en el *Sein* de Heidegger al *ens realissimum*, al Acto puro, que la filosofía tradicional atribuye a Dios; ahora bien, al fundar sobre él nuestro pensar, Heidegger estaría acercándose al ontologismo. C. rechaza, con razón, esta interpretación ontologista del pensamiento de Heidegger.

Finalmente estudia el P. C. la posición de H. ante el problema de Dios. Heidegger ha declarado repetidamente que su *Dasein* no es cerrado a la trascendencia. Que la primera y más urgente misión del pensar humano es la iluminación del ser; lo santo, lo divino, sólo entonces podrá aparecer y mostrarse cuando, después de larga preparación, el ser mismo sea iluminado y experimentado en su verdad. «Heidegger ha afirmado explícitamente que su pensamiento no es teísta; tampoco es ateo; y esto, nos advierte, no por indiferentismo, sino por respeto a los límites que al pensar humano le están impuestos por la misma verdad del ser» (p. LXIX). Pero observa C. que para H. esta neutralidad aparente supone simplemente que la ontología fundamental no puede llegar hasta Dios. «Y éste es, sigue C., el auténtico sentido de aquella neutralidad ante el problema de Dios. Como Heidegger mismo ha declarado a R. Scherer, su sentir es que la filosofía no puede llegar a Dios... «Dios es una realidad sólo dable a la experiencia religiosa, no a la filosofía» (p. LXX-LXXI). El crítico observa que esta posición es insostenible para el católico. Este debe admitir que el hombre puede llegar a conocer a Dios con la razón natural. «Naturalmente, esto supone que, a partir de lo real finito y contingente, la razón discursiva —no la pura fenomenología— puede llegar a descubrir a Dios». Y termina diciendo que ciertamente coincide con H. en admitir «como legítima la exigencia de una experiencia metafísica que descubra la originaria abertura del hombre al ser»... «Mas esta experiencia, insiste el P. C., no puede ser para la metafísica tradicional sino racional y, por ende, objetiva desde el primer instante de su ser y verdad». «La ontología, responde él mismo a Heidegger, ha menester, para fundarse, de un fundamentó óntico, pero esta onticidad no podrá ejercer su función fundante sino en la explicitación racional de un juicio de existencia» (p. 72-73).

Hemos expuesto sin observaciones personales, que hubieran sobrecargado esta ya demasiado extensa nota, la síntesis que el P. C. ha hecho del contenido doctrinal de los últimos escritos de H., y las observaciones críticas que le ha formulado. El trabajo realizado por C. tiene un mérito extraordinario, por la claridad con que ha expuesto un pensamiento difícil y con frecuencia impreciso y ambiguo.

Tal vez en la exposición resultan ya recargados algunos aspectos negativos de la filosofía de H. Evidentemente que éste da ocasión a ello con sus expresiones disonantes al oído de un filósofo escolástico. Pero ya sabemos cómo abusa Heidegger del sentido o suposición de los términos. Para él, como C. ha observado muy bien, angustia, existencia, tiempo, ser, nada, etc., no significan lo que comúnmente se entiende por tales términos. Es éste un método abusivo, que por fuerza ha de sembrar la confusión, y que en manera alguna podemos aprobar. Por esta causa, sin duda, encontramos interpretaciones opuestas. Uno de estos casos es, tal vez, el del famoso irracionalismo. Creemos que no queda suficientemente claro lo que H. quiere decir cuando habla contra la razón y el pensar conceptual y reclama un pensar más riguroso (*ein Denken... das strenger ist als das begriffliche*) (p. LX). ¿Rechaza el pensar abstracto y discursivo *totalmente*? ¿Rechaza también el pensar experimental e intuitivo?

Asimismo, vemos demasiado acentuado el «idealismo» de H. La expresión, recogida por C., que De Waehlens aplica a aquél, «idealismo de la significación», la consideramos muy fuerte. ¿Es, realmente, el *Sein* de Heidegger una «trascendencia vacía»? Hay textos que más bien han dado ocasión a interpretaciones ontologistas, que son el polo opuesto de la «trascendencia vacía». Cuanto a que H. niega en algunos textos a Dios la trascendencia plena que concede al ser, puede ser explicable. El ser, a su manera, es decir, entendido por «el ser en general», es más trascendente que Dios. Según todos los escolásticos, trasciende la *aseidad* propia de Dios y, según los que admiten la univocidad del ser, como Escoto, en plena concordancia también con una teodicea cristiana, el ser comprende de igual manera en sí a todos los inferiores, cuando se lo considera con prescindencia de la forma diferencial con que en ellos se realiza.

Sin duda que el P. C. no ha querido notar otras fallas del pensamiento de H., limitándose a algunas más sobresalientes. Pero éstas ya nos dan a entender con cuánto discernimiento hay que leer a un autor que con frecuencia deja oculto su verdadero sentir y que, ciertamente, no ha llegado a la meta de una filosofía cristiana y en algunas de sus tesis parece estar positivamente desviado de ella. Tal vez, si el mismo H. fuera consecuente con su método inicial y con algunas de sus posiciones fundamentales, podría rectificar sus propias desviaciones. Sea de ello lo que fuere, consideramos de un valor excepcional la exposición que el P. Ceñal nos ha dado de la doctrina de aquél. La 2.^a edición de la ya de suyo interesante obra de De Waehlens sobre Heidegger queda así al día y notablemente enriquecida.

I. QUILES, S. I.

JOSEPH-ANDRÉ JUNGSMANN, S. I., *Missarum sollemnia. Explication Génétique de la Messe Romaine*. 3 vols. (14 x 22,5; 316 y 384 págs. en los dos primeros tomos). Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière (19-20). Aubier, Paris, 1951-1952.

El eminente profesor de la Universidad de Innsbruck (Austria), P. José Andrés Jungmann, S. J., cuyas eruditas prelecciones litúrgicas recordaremos siem-

pre con fruición y provecho sus antiguos alumnos en aquella secular Universidad, acaba de brindarnos una de sus mejores obras, traducida ya a varios idiomas. Sólo han llegado a nuestras manos los dos primeros tomos de la versión francesa, que constará de tres y ha sido realizada por la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière, sobre la 2.^a edición alemana de 1949, publicada en dos volúmenes por la Casa Herder, de Viena, con el título «*Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*», edición alemana que hubiéramos necesitado poseer para controlar la fidelidad de la versión francesa, de la cual, únicamente, nos serviremos para este comentario bibliográfico.

La liturgia de la Misa es, sin duda, una de las instituciones de nuestra herencia cultural que, más que ninguna otra, merece ser conocida y estudiada con toda la solicitud y todo el amor posibles hasta en sus menores detalles, tratando de penetrar en su origen, en su evolución y en su profundo sentido, aunque no fuera sino por la sencilla razón de que se la celebra diariamente en multitud de altares y hacia ella afluye cada domingo y día festivo la cristiandad entera.

Muy tristes y duros fueron ciertamente los años que vivió la pequeña y católica Austria desde la invasión nacional-socialista en 1938 hasta la terminación del último conflicto bélico, sin que eso signifique que la tristeza y penuria de esos años ha terminado ya. Pero fueron providencialmente esos años los más propicios para que el autor se decidiera a emprender esta obra. Clausurada por el gobierno nazi la Facultad teológica de Innsbruck y expropiado su edificio, obligado el autor a abandonar la pintoresca ciudad del Inn, tomó la resolución de consagrar a una obra sobre la Liturgia de la Misa sus forzosas vacaciones.

El fruto de sus largas y laboriosas investigaciones, dificultadas no pocas veces por la falta de los más indispensables instrumentos de trabajo, lo tenemos a la vista en esta magnífica obra, que vamos a dar a conocer a nuestros lectores aunque sea superficialmente, ya que no puede conocerse a fondo ni menos saborearse a gusto sino a través de una lectura serena y meditada.

El primero de estos dos volúmenes de la versión francesa aparecidos hasta ahora, dividido en dos partes, estudia ante todo la estructura de la Misa en el decurso de los siglos y luego la esencia y las diversas formas de la Misa en la comunidad eclesial.

No obstante los cambios y alteraciones accidentales según las épocas y los países, demuestra el A. la continuidad de la línea tradicional en la estructura de la Misa, empezando desde la celebrada en la primitiva Iglesia, para estudiar luego la época de Justino hasta Hipólito Romano y de éste hasta la diversificación de las liturgias. Se detiene entonces a analizar y describir las ceremonias usadas en Oriente a partir del siglo IV y luego la Misa romana desde el siglo III al VI, cuyos libros rituales y oficios estacionales del siglo VII ilustran el sentido de aquellas liturgias. Continúa luego estudiando la evolución de la Misa en el imperio franco, que da origen a un nuevo tipo, la misa romano-franca con sus derivadas, luego en el período gótico, penetrando en seguida en la Edad Media hasta la reforma tridentina. Características interesantes ofrece la época del barroco, la del «siglo de las luces» y la de la Restauración, culminando esta minuciosa exposición con el estudio de la Misa en el pontificado de Pío X.

En la 2.^a parte investiga los diversos nombres de la Misa y el sentido de su celebración, destacando las relaciones entre la Misa y la Iglesia, para estudiar

en seguida la evolución de aquella desde la asamblea eucarística presidida por el Obispo hasta la «Missa sollemnis», desde la Misa del sacerdote hasta la «Missa cantata», desde la Eucaristía celebrada a domicilio hasta la Misa privada. Las formas de la participación del pueblo, el día y la hora de la celebración de la Misa y las exigencias espaciales de la celebración eucarística, forman el objeto de la investigación con que termina esta 2.^a parte, que sigue hasta el final con creciente interés, pero no sin cierta curiosidad, casi siempre insatisfecha, de conocer los móviles y autoridades que determinaron en cada caso esa evolución de las formas litúrgicas tanto en Oriente como en Occidente, y cuáles eran las normas jurídicas por que se guiaban quienes introducían alteraciones y cambios en las ceremonias litúrgicas. No se nos oculta la dificultad de tal investigación, ya que las fuentes antiguas no ofrecen seguramente otra cosa que el hecho de aquella evolución.

En el 2.^o tomo, dividido también en dos partes, desciende el A. a estudiar la historia y evolución del rito de la Misa. Dedicó la 1.^a parte al estudio de las ceremonias que preceden al Ofertorio y que él llama «Pre-Misa», exponiendo en dos capítulos la «apertura» o «rito de entrada» y las «lecturas». A la apertura pertenecen la disposición del conjunto, la preparación a la Misa, los ornamentos sacerdotales, las oraciones al pie del altar, el beso e incensación de éste, las saluciones, el canto del Introito, el *Kyrie eleison*, el *Gloria* y, finalmente, la colecta, en su forma y contenido y en la parte que corresponde a la asamblea de los fieles.

En cuanto a las «lecturas» (epístola, evangelio, homilía), investiga su origen y razón de ser, la selección de las mismas, su presentación litúrgica y los cantos intercalares. A las lecturas u homilía sigue en algunos días el *Credo*, que no ha sido compuesto para la Misa, sino como una simple y particular profesión de fe, por lo cual investiga cómo, siendo ello así, ha sido aplicado a la solemnidad de la Misa. Con el *Credo* se sale ya de la «Misa de los Catecúmenos», pues el Símbolo pertenece a los fieles, y así estudia el A. a continuación la ceremonia o rito de la despedida de los catecúmenos que debían abandonar la iglesia, mientras a los ya bautizados se los invitaba a orar por ellos, comenzando con esto la «oración de la Iglesia», cuya importancia se deduce aun de los más antiguos documentos.

Paralelamente a esta oración de la Iglesia, otros textos se fueron introduciendo al final del sermón, sin un orden determinado, cuales fueron principalmente los anuncios, las fórmulas de catecismo popular y la confesión pública, cuya historia y peculiaridades ocupan el último capítulo de esta primera parte.

La 2.^a está íntegramente dedicada al estudio del *Ofertorio*, que incluye la procesión de los fieles hacia el altar para presentar las ofrendas del pan y del vino, los cánticos que allí entonaban, la deposición de las ofrendas sobre el altar y la incensación de las mismas. Expone luego el A. la significación simbólica del *Lavabo*, que recuerda al celebrante la pureza de alma con que, después de haber agregado su propia ofrenda a la oblación de los fieles, debe prepararse para tomar en sus manos el Cuerpo del Señor, para lo cual pide a los fieles que rueguen por él y por sí mismos, mediante la invitación *Orate, fratres*, que es uno de los pocos puntos fijos que permanecen uniformemente en todos los ritos de ofertorio de la Edad Media. Expone, finalmente, el A. la evolución de la *Secreta*,

u oración sobre las ofrendas, con que termina el Ofertorio, rito del cual nos da a continuación una visión de conjunto, para hacer comprender la plenitud de su sentido y de su expresión.

Esta breve y fugaz excursión por la obra del erudito profesor del Innsbruck basta para convencernos de su utilidad e importancia, que la sitúan en lugar de privilegio dentro de la moderna literatura litúrgica. Ella ha de contribuir, no lo dudamos, a dar nuevo impulso a las actuales tendencias hacia una mayor participación de los fieles en la vida litúrgica de la Iglesia, mediante una mejor comprensión del sentido de los ritos y ceremonias de la santa Misa, escuchada aún por muchos pasivamente y hasta con glacial indiferencia, por no comprender lo que esos ritos y ceremonias representan. Para combatir tal ignorancia, la obra de Jungmann es un magnífico instrumento, que deberían manejar sobre todo los profesores y maestros de religión.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

ROSANAS JUAN, S. I., *Mariología*. Colección Vida Espiritual. Vol. VIII (13 x 18; 224 págs.). Editorial Poblet, Buenos Aires, 1952.

El Profesor de Dogma en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires nos dice en su Introducción que se propone en su libro: «exponer brevemente las principales prerrogativas de la Santísima Virgen como hicimos en otro libro sobre San José, indicando los argumentos en que se fundan, a fin de que en poco tiempo las repasen los que en otro tiempo las supieron, o las aprendan y estudien los que las ignoran».

A continuación, siguiendo al P. Bover, S. I., enumera los principios de los cuales se deducen todas las verdades y excelencias de la Santísima Virgen.

Los principios primarios son: 1. la maternidad divina y soteriológica; 2. la solidaridad humana en Cristo Jesús; 3. la recirculación, cuyos elementos esenciales son el paralelismo y la antítesis entre María y Eva; y 4. la asociación de María a su Hijo Redentor.

Los principios secundarios de la Mariología son: 1. la singularidad trascendente de María; 2. los límites; es decir, la discreción de saber combinar el *Nunquam satis* con el *Ne quid nimis*; 3. la analogía entre Cristo y su Madre; 4. la eminencia; es decir, no hay privilegio concedido a algún santo que no lo tenga la Virgen de algún modo; y 5. la conveniencia, que se enuncia: Dios concedió a María todos los dones acerca de los cuales se puede aportar una sólida prueba positiva de conveniencia.

El tratado está dividido en cuatro capítulos: en el primero trata de la maternidad divina; en el segundo, de la preparación de María a la divina maternidad; en el tercero, de la maternidad espiritual; y en el cuarto, de la glorificación de la Madre del Redentor.

Es un tratado sólido y al día, como obra de un teólogo de larga y fecunda actuación. Para la presente obra se inspira en Franzelin, Lercher (reformado), Alastruey, Aldama, Müller, Bover...

Nos llama algo la atención que, al tratar de «que la Sma. Virgen es verdaderamente y debe llamarse *Madre de Dios*, no mencione la doctrina del Concilio de Efeso, que fué el primero en proclamar este dogma y que condenó a Nestorio, su principal adversario.

Una sola vez tropezamos con el término anticuado «Jehová».

El autor sostiene que «el mismo Santo Tomás» contradujo el dogma de la Inmaculada Concepción, añadiendo a continuación: «Los tomistas, comúnmente, no dudando nada de que el doctor Angélico hubiera enseñado que María había contraído el pecado original, hicieron suya esta doctrina».

Acercas de la muerte de la Sma. Virgen el autor da una censura bastante grave; pues dice que «la verdadera doctrina sostiene que la Bienaventurada Virgen murió y esta afirmación creemos que es, por lo menos, *teológicamente cierta*».

El estilo y el método son marcadamente escolásticos, lo que ayuda, sin duda, a la claridad de las ideas y de su enlace.

La presentación tipográfica, buena.

P. J. SILY, S. I.

AUGUSTE GRÉGOIRE, S. I., professeur aux Facultés Saint-Albert de Louvain, *Leçons de Philosophie des Sciences expérimentales*. (25 x 16; 230 págs.). J. Vrin, Paris, 1950.

Han sido publicados por feliz iniciativa de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de Namur, los trabajos del que fuera hasta hace pocos años Profesor de Filosofía de las Ciencias en la Facultad de Lovaina, A. Grégoire, sobre autores y sistemas filosóficos en el campo de la Filosofía de las Ciencias. La obra de este autor supone una dedicación profunda al estudio y un conocimiento amplio de los diversos sistemas de interpretación filosófica de las ciencias.

Comienza el A. por estudiar al maestro en el campo científico-filosófico, al verdadero formador de la ciencia epistemológica, al genio griego Aristóteles. Analiza su método, su vasta experimentación científica y su dedicación a la investigación lógica en las tres etapas en que —dice el P. Grégoire— se puede dividir la vida de trabajo intelectual de Aristóteles. Luego expone el influjo de la Filosofía aristotélica en el escolasticismo, anotando la variedad según los diversos tiempos.

Trata también los puntos principales de la ciencia astronómica griega, para analizar luego el período del Renacimiento con Copérnico al frente, su sistema y, asimismo, los sistemas de Tycho-Brahe, Kepler y Galileo. Se detiene luego en el pensamiento de Francisco Bacon, Descartes y Newton, este último el genio de las ciencias hasta el siglo XVIII, con sus leyes de la gravitación y sus principios filosóficos.

En el capítulo segundo expone el positivismo de Stuart Mill, con su incapacidad para la adquisición de principios abstractos, sobre todo el de la causalidad física, dada la insuficiencia para determinar algo más que la mera asociación de hechos, haciendo de ésta una ley. Como contrapuesta a este positivismo, expone la doctrina del Cardenal Mercier, con su sistemática experimental científica,

probando el principio de inducción, que nos lleva a la determinación de las leyes, por diversas etapas y con diversos métodos.

Analiza luego los métodos inductivos de Rabier, Hamelin y Lachelier, para luego pasar a estudiar con más detención el pensamiento de Pierre Duhem, Édouard Le Roy y Henry Poincaré. En una síntesis comparativa de estos tres autores, hace notar muy bien la diversificación fundamental de los dos primeros con el tercero. Mientras Le Roy, siguiendo las corrientes kantianas, no atribuye al hecho científico su realidad objetiva, sino como «dada», «elaborada» por el hombre de ciencia; y Duhem nos da los hechos científicos «interpretados» por el científico y, por consiguiente, en razón de esa «interpretación» pierden solidez las teorías, la crítica científico-filosófica de Poincaré nos da los hechos reales tal cual se realizan objetivamente, pues el científico no los «crea», sino que los constata y los escoge para establecer las leyes. A dos idealismos especiales y moderados, opone Poincaré un realismo objetivo. Nos expone asimismo la doctrina de Poincaré sobre la unidad del universo y su relación con las leyes, la falta de valor explicativo de las teorías, el valor de las hipótesis en cuanto tienen valor experimental, etc.

Aborda asimismo la filosofía científica de Meyerson en su reacción contra el positivismo, su distinción entre causalidad y legalidad científica y la exigencia de la interpretación de los hechos, para introducirnos luego en el Idealismo de Brunschvicg.

Capítulo por sólo el cual se recomendaría este estudio del P. Grégoire, es el relativo al positivismo del Círculo de Viena. Círculo de científicos y filósofos formado en un intento de levantar al positivismo del gran descrédito en que había caído a fines del siglo pasado, en pocos años hizo notar su presencia en el ambiente científico y filosófico. Hoy día, en el campo de las ciencias modernas, se puede apreciar el gran influjo de sus errores. Constituido en un principio por los físicos Frank y Schlich, el matemático Hahn, el físico-matemático Carnap, tuvo más tarde muchos adeptos, transformándose en una sociedad verdaderamente internacional. Donde más se advirtió su influencia fué en el Congreso Internacional de Filosofía Científica de París, el año 1935, tratando de imponer como dogmas científico-filosóficos puntos muy turbios o falsos, como el transformismo y relativismo extremos, etc. El Círculo propugna un método científico-filosófico: el del análisis de los hechos de la experiencia a través de la lógica. El procedimiento inicial es muy antiguo: es aristotélico. Pero el desarrollo de la concepción es incompleto. Coartado por el positivismo, queriendo establecer una lógica formal de puras relaciones, de un fisicismo inconcluso, llegan a quitarle valor real y sentido de verdad a principios metafísicos que trasciendan un poco más allá de la estricta experiencia o de una interpretación matemática.

Termina la publicación con un epílogo de Gastón Isaye, S. I., sobre la necesidad de la ciencia y su legitimidad, en que correlaciona con exactitud los principios metafísicos con la ciencia experimental y hace notar el valor del principio de inducción con su fundamentación objetiva, que, podríamos decir, es como la tesis principal de la exposición del P. Grégoire.

Este trabajo final del P. Gastón Isaye viene, sin duda, a llenar un vacío que parece dejar la exposición histórico-filosófica del P. Grégoire; vacío que, sin duda, debe atribuirse a que la obra quedó inconclusa por la muerte del autor.

Estamos, pues, en presencia de una publicación de valor, no sólo por el índice de erudición del P. Grégoire que ella significa, sino por el valor filosófico de la publicación, valor demostrado en las breves acotaciones filosóficas que hace el P. Grégoire a los diversos sistemas tratados, desde el positivismo crudo hasta el idealismo, con el intermedio tan equilibrado del realismo objetivo aristotélico.

CARLOS MULLIN, S. I.

Diccionario Filosófico. Directores: JULIO REY PASTOR e ISMAEL QUILES, S. I. (17 x 26; 1.114 págs.). Espasa-Calpe Argentina, S. A. - Buenos Aires-México, 1952.

Con el sello de la Editorial Espasa-Calpe acaba de aparecer este nuevo diccionario filosófico, en un denso volumen y con características propias que, en la intención de sus directores, por su contenido y por su método, debe prestar especial utilidad para la información y el estudio de la filosofía. Es una vasta empresa la que ha cristalizado en esta obra y que, por lo mismo, no podía ser realizada competentemente por un solo autor: una exposición orgánica de las diversas disciplinas filosóficas, tal como se presentan al pensamiento moderno. La obra ha sido dirigida por el célebre profesor Julio Rey Pastor y el R. P. Ismael Quiles, cuya amplia labor en el campo filosófico es sobradamente reconocida. Ha contado con un grupo de redactores y colaboradores, casi todos ellos Profesores en Universidades argentinas o en otras Instituciones de estudios superiores.

Los directores presentan el nuevo «Diccionario Filosófico» en un *Prólogo* pensado y preciso, dándonos a conocer sus características y el método que ha inspirado su composición. «Entre los dos tipos predominantes, el alfabético y el sistemático, —nos dicen—, hemos dado preferencia al segundo, aunque conservando las ventajas del primero». Efectivamente, la obra se ha presentado no en forma de diccionario alfabético, sino sistemático, presentando el cuerpo doctrinal en tratados completos, ordenados lógicamente. Damos a continuación su distribución y sus autores: *Prólogo*, por Julio Rey Pastor e Ismael Quiles, S. I.; *Introducción a la Historia de la Filosofía*, por I. Quiles, S. I.; *Lógica*, por A. Portnoy; *Teoría del Conocimiento: Parte 1.ª El Problema del Conocimiento*, por P. von Haselberg; *Parte 2.ª Las Posiciones*, por A. Leoz; *Parte 3.ª El Realismo Crítico Neoescolástico*, por I. Quiles, S. I.; *Epistemología y Teoría de la Ciencia*, por J. L. De Angelis; *Lógica Simbólica o Lógica Matemática*, por J. L. De Angelis; *Ontología*, por J. L. De Angelis; *Metafísica General*, por I. Quiles, S. I.; *Metafísica Especial*, por O. V. Oñativia; *Filosofía de los Valores*, por J. L. De Angelis; *Filosofía de la Religión*, por I. Quiles, S. I.; *Ética*, por A. P. Carpio y R. Morgado; *Estética: Parte I, Historia de los Problemas Estéticos*, por F. Moliné; *Parte II, Los Problemas Estéticos*, por J. L. Segundo, S. I.; *Filosofía del Arte y Poética*, por E. González Trillo; *Psicología*, por O. V. Oñativia; *Antropología Filosófica*, por A. P. Carpio; *Concepción del Mundo*, por E. Butelman; *Sociología: Parte I, Historia de los Problemas Sociológicos*, por A. Poviña; *Parte II, Idea de la Realidad Social*, por A. R. Prior; *Filosofía del Derecho*, por R. Treves.

Como se ve, el diccionario cubre el panorama de las disciplinas filosóficas y ofrece la posibilidad del estudio de un capítulo determinado de la filosofía, así como una introducción al estado actual del conjunto de los problemas filosóficos. Es fácil comprobar el empeño de los colaboradores por dar cabida en cada una de las secciones a las últimas preocupaciones de la filosofía. Por eso y por la abundante bibliografía que sigue a cada capítulo queda el lector al día en una información básica filosófica.

La Introducción a la Historia de la Filosofía, donde I. Quiles ha salvado la dificultad de presentar en breves páginas una vista general del desarrollo del pensamiento filosófico, con atinadas observaciones personales y exposición precisa de las doctrinas; es una introducción que aun los iniciados leerán con interés y con placer. La Lógica ha sido expuesta con claridad y con densidad de material por el Profesor Portnoy; el capítulo dedicado a la Teoría del Conocimiento reviste especial interés, particularmente por la completa exposición de las doctrinas hecha por el profesor Leoz, y por la moderna exposición del realismo crítico neoescolástico por I. Quiles. Los tratados de Epistemología y teoría de la Ciencia, de Logística y Ontología del Profesor De Angelis, llaman la atención por la erudición e información abundante y moderna que ofrecen: tal vez pequen precisamente de un excesivo acumulamiento de materiales para una obra de esta naturaleza. Con su claridad habitual de pensamiento ha expuesto el P. Quiles los dos importantes capítulos de la Metafísica General y de la Filosofía de la Religión. Este último, sobre todo, ofrece una información de sumo interés sobre las teorías acerca de la Religión y un estudio directo sobre los fundamentos mismos de la Filosofía de la Religión. La Metafísica especial y la Psicología, por el Profesor Oñativia, exponen discretamente los problemas y las opiniones actuales. La Ética está tratada por los Profesores Carpio y Morgado en una forma fundamentalmente expositiva, sin preocupaciones teóricas. Echamos de menos un mayor desarrollo de la ética del cristianismo y de los escolásticos, que tanta importancia y tanta producción bibliográfica ofrece. La parte histórica de la estética está suscintamente esbozada; en cambio, la sección de Problemas ha sido tratada con verdadera competencia por J. L. Segundo, S. I. Brevemente, pero con claridad, ha descrito el Profesor Butelman los problemas y teorías sobre las concepciones del mundo; y con no menor competencia los Profesores Poviña y Treves la Sociología y la Filosofía del Derecho, respectivamente.

El Diccionario está enriquecido con un vocabulario filosófico, en el cual ofrecen los autores la ventaja de los diccionarios redactados por orden alfabético, para realizar consultas rápidas. El vocabulario da la versión de cada término al alemán, inglés, francés, italiano y, ocasionalmente, la raíz latina o griega; una breve definición del término filosófico o una referencia a la página de la sección sistemática en que se trata el tema.

Es fácil de ver que el Diccionario no está redactado desde un punto de vista doctrinal, sistemático y unitario. Los autores se limitan, generalmente, a la exposición de las diversas doctrinas, sin entrar en la crítica de las mismas. Esto, que podría crear alguna dificultad a los no especialistas, ha sido previsto por los directores, quienes, en el prólogo, exponen las razones que los han movido a adoptar este método y, al mismo tiempo, dan con claridad la orientación con que debe

ser estudiada la filosofía y su historia. Consideramos una pieza maestra del Diccionario Filosófico esta parte del Prólogo, que, en breves líneas, nos da una filosofía de la historia misma de la filosofía y del pensar filosófico. Lo que llaman el problema de la filosofía y de su historia, es una visión metafísica profunda de la historia de la filosofía, que será leída con sumo provecho por todos.

Naturalmente, el Diccionario Filosófico puede ser perfeccionado, (v. gr. en las bibliografías abundan generalmente las obras en alemán y serían más útiles para la mayoría de los lectores ciertas obras en castellano, que no figuran; también se echa de menos alguno que otro capítulo, como el de Filosofía de la Historia y Filosofía de la Cultura, etc.), pero es necesario reconocer que esta primera edición constituye un magnífico esfuerzo y un aporte extraordinario a la bibliografía filosófica castellana, pues cumple con la misión propia del trabajo de Enciclopedia y de Diccionario, que consiste, como acertadamente dicen los autores del Prólogo, en «recoger el fruto de la investigación en cada época y preparar los nuevos resultados de los futuros investigadores. Diríamos que en la ascensión de la ciencia es un rellano de balance, de maduración, de síntesis y de ordenamiento».

DR. ALFONSO VIALE DURAND.

LANTRUA ANTONIO, *Giacinto Sigismondo Gerdil, Filósofo e pedagogo, nel pensiero italiano del secolo XVIII*. (18 x 25; 378 págs.). CEDAM - Padova, Italia. 1952.

Esta obra es fruto de una larga dedicación al estudio de la personalidad y de la vasta obra del Cardenal Gerdil, especialmente como filósofo y pedagogo. Se examinan en ella cuidadosamente todos los escritos de Gerdil relativos a la metafísica, a la psicología, a la política, a la religión y a la educación, y se trata de situar el pensamiento del docto escritor y Cardenal en el marco cultural de su siglo, el XVIII, especialmente en relación con el movimiento de las ideas y de la filosofía italiana de aquella época.

Esta descripción general baste para indicar el interés de la obra, ya que no abundan por cierto los estudios sobre este filósofo y teólogo italiano, que desarrolló una intensa actividad durante el siglo XVIII y estuvo en contacto con los principales movimientos filosóficos y científicos de su siglo, los analizó y tomó posiciones frente a ellos.

La obra está encabezada por una bibliografía en la que reúne el autor 61 escritos de diverso carácter de Gerdil, y los principales trabajos escritos sobre el mismo. En la primera parte, introductoria, nos da una idea de la vida y actividad científica de Gerdil y de su método y orientación. Ya aquí hace notar los dos polos en que se movió el pensamiento del Cardenal, es decir, por una parte, estuvo íntimamente unido al movimiento y al espíritu filosófico-científico representado por Descartes y Malebranche (pág. 38), por otra parte, como fervoroso religioso y Cardenal, tuvo siempre ante la vista la defensa de la doctrina católica y la lucha contra los errores de su tiempo (p. 36). Su método filosófico

queda definido claramente por el método cartesiano, especialmente aplicado según Malebranche. La influencia de éste se deja sentir en Gerdil ya desde su juventud, y su obra la aconsejó como la mejor introducción a la filosofía (p. 27). Las dos primeras obras con que se inició como escritor y le aseguraron la fama de filósofo fueron «La Inmaterialidad del Alma, demostrada contra Locke» (Turín, 1747) y «La Defensa del Sentimiento del Padre Malebranche» (Turín, 1748).

En el estudio de las doctrinas realizado en la Segunda Parte, nos presenta el autor los puntos principales del pensamiento de Gerdil, que vienen a ser los temas centrales del sistema de Descartes y Malebranche, es decir: I, La idea de Dios y la noción del Infinito; II, Esencia y propiedad de la materia; III, La Psicología, el Ocasionalismo y el Ontologismo; IV, Las Almas de los Brutos, y Los Brutos frente al Hombre; V, Problemas Varios. En la tercera parte estudia la ética y pedagogía en cuatro capítulos: I, Ética Fundamental; II, Sociología; III, Política; IV Pedagogía y Didáctica. Se agregan numerosos apéndices, documentos y noticias varias sobre Gerdil y su conexión con otros autores, todo de sumo interés para completar y precisar el cuadro de la personalidad y posición filosófica de Gerdil.

Consideramos de importancia capital, para definir el valor de la filosofía de Gerdil, la Parte Segunda, teórica, en la cual se exponen sus ideas acerca de la metafísica, de la física y de la psicología. El primer capítulo sobre la idea de Dios y la noción del infinito deja un tanto suspenso al lector para formarse un juicio sobre la actitud de Gerdil respecto del cartesianismo. Por una parte, las pruebas de Malebranche sobre la existencia de Dios, fundadas en la idea del infinito, son retomadas al pie de la letra por Gerdil (p. 53-59). Por otra parte, en el tratado sobre la inmaterialidad del alma se adopta también la prueba aristotélico-escolástica, que postula una primera causa del movimiento, y la prueba platónico-escolástica, con espíritu malebranchiano, fundada en el principio del mundo inteligible y del orden moral (p. 58-59). Y, finalmente, en la disertación de la existencia de Dios, la prueba toma otro matiz más parecido al aristotélico, fundada en el principio de causalidad, aunque con mezcla de elementos cartesianos: la causa de las afecciones del alma no puede ser ella misma: debe ser una causa inteligente, y de inteligencia infinita (p. 86). Esta inteligencia infinita comprende todos los inteligibles, todos los posibles, es el ser total, sumo y simple a la vez (p. 94-99). Naturalmente, el autor se plantea el problema acerca del ontologismo de Gerdil. A base de los argumentos presentados sobre la existencia y naturaleza de Dios y nuestro modo de conocerlo, ¿puede Gerdil llamarse ontólogo? La respuesta, dice Lantrua, parece que debe ser negativa. De hecho en el desarrollo de sus tesis Gerdil prescinde de la posición característica del ontologismo, es decir de la visión de las cosas en Dios (p. 101).

Sin embargo, en los capítulos siguientes sobre la esencia de la materia, sobre el alma y su conocimiento, el cartesianismo y el ontologismo malebranchiano de Gerdil se acentúan en forma innegable. Respecto de la materia, Gerdil se atiene a la concepción mecanicista de Descartes, defendiéndola contra las nuevas teorías dinamistas de Newton. Y en lo que se refiere al alma y sus relaciones con el cuerpo, depende inmediatamente de Malebranche. El ocasionalismo de Malebranche es aplicado explícitamente a la unión del alma con el cuerpo

(p. 139) y aun extendido a toda causalidad, que propiamente sólo puede proceder de la causa omnipotente (140-141 y sigs.). Pero donde el ontologismo de Gerdil más se acentúa es al tratar de las ideas del alma. Estas son producidas por Dios; más aún, el alma ve las ideas de las cosas por su unión con el ser perfectísimo, el cual reúne en sí todas las perfecciones inteligibles y todas las ideas de las cosas creadas (pp. 145-152). La teoría de la visión de las cosas en Dios es considerada por Gerdil como la más simple y la única verdadera (pp. 150-152).

Parece difícil negar que Gerdil haya sido verdaderamente ontologista. Pero, según el autor, el Gerdil que escribió las obras filosóficas en que se exponen estas ideas, es evidentemente ontólogo; en cambio, parece que, siendo Cardenal, ya no mantuvo la misma posición. Podría decirse, pues, a lo más, que el Gerdil anterior al Cardenalato fué ontólogo, pero que no lo fué el Cardenal Gerdil. Esto es lo que sostuvo la Civiltà Cattolica en 1856, Vol. III, pp. 625 y sigs. Sin embargo, aun cuando el mismo autor Lantrua quiere atenuar un tanto el ontologismo de Gerdil citando un texto de éste en que dice que el «ver las cosas en Dios» hay que tomarlo como una «expresión metafórica», y en la advertencia a la edición definitiva de la «Defensa del Sentimiento de Malebranche» ha escrito Gerdil que «para rectificar el sentimiento de Malebranche bastaría enunciarlo con mayor precisión y simplicidad» (p. 160); sin embargo, decimos, no vemos que, sustancialmente, haya cambiado Gerdil su actitud respecto de la visión de las cosas en Dios. Lo único que ha hecho ha sido evitar una interpretación grosera y más aún, panteísta, cosa que el mismo Malebranche hubiese aceptado. Por eso nos parece que el autor va demasiado lejos cuando afirma: «en este ontologismo modificado del Gerdil de la segunda etapa no se necesitaría un gran esfuerzo para hacerlo entrar dentro del escolasticismo» (p. 62). Nuestra impresión, después de la lectura de la obra, es la contraria. Aparece el ontologismo de Malebranche en Gerdil, pero expuesto con fórmulas más precisas para evitar tanto la objeción panteísta, como la afirmación de una visión clara de Dios, de una visión intuitiva, cosas que tampoco quiso afirmar el mismo Malebranche.

En conjunto, la obra de Antonio Lantrua es un aporte de extraordinario valor, así por la valiosa documentación que reúne, como por el estudio de las obras filosóficas y pedagógicas del Cardenal Gerdil.

I. QUILES, S. I.

FERRATER MORA, JOSÉ, *El hombre en la encrucijada*. (14 x 20.5; 343 págs.). Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1952.

Sophos, «el sabio», no lo es porque sabe cosas, sino a la inversa: el que sabe cosas las sabe porque es sabio; así la sabiduría, aunque está «ahí», al hombre no le basta. Se debe encarnar en una actitud personal. Este tributo de «sophos» corresponde galantemente al autor de «El hombre en la encrucijada».

El esqueleto de su libro no es una metafísica, ni un filosofar de la historia, ni tampoco una ética social, sino más bien una «cosmovisión» de las «variaciones

de la historia del hombre», con un sentido filosófico, «geológico»: buscando las causas. A este esqueleto lo ha encarnado analizando las realidades humanas; sacando de las actitudes de corrientes y hombres el reflejo de un «estado universal».

Desde los primeros pasos del hombre marcando páginas de historia, hasta hoy día, cuando ya no son páginas, sino un libro lleno de enigmas sagrados, fué necesario al sabio un ojo inmenso y una gran sensibilidad. Y desde la cumbre del monte del ideal humano, contemplar todas las sendas del hombre hacia su felicidad.

Ferrater Mora ha ido indicando en ese sagrado mapa los viejos caminos de la historia antigua. La filosofía antigua vivía de la ansiedad de los augurios: «el destino de los hombres no estaba ni en poder de los dioses, ni en poder de los hombres: estaba en poder de un anónimo sin rostro. Un estado universal que nadie podía detener» (pp. 19-20). Es la filosofía llena de ansiedad, porque: «¡Qué pocas veces el hado — que dice desdichas, miente!» (Calderón). Esta ansiedad se retuerce para renovarse, pero sus caminos son falsos, unilaterales, son subterfugios o francas huídas. Los cínicos, el desprecio; los estoicos, la resistencia; los platónicos, la huida.

Otro camino que se divisa desde la cumbre tiene algo de sagrado. Absolutista y único: son los futuristas: «En la inmensa ola, creyeron estar en su mismo centro, guiados por una mano providente» (p. 80). Es la historia de la tribu hebrea, maravillosamente revisada, página por página. Una oscilación perpetua entre la ilusión máxima: el Mesías y la desesperación suma: la Ley. Tampoco fué una solución. Es exclusivista, a la par de las otras, que son eclécticas. La solución era otra, pedía algo más: una verdadera integración (p. 98).

Otro viejo camino es el de los «poderosos». Son los que se encuentran sobre las olas de la época y piensan dirigirla. Hay que aprovecharse de ella, medrar, situarse. Es la visión política de la historia. Se trata sólo de la subsistencia, de que la humanidad no caiga. Hay que esperar los dolores del parto. Es un estado de apariencia, aunque ellos afirman que el problema no es falso. Pero ya se acerca la solución, aun para esta apariencia de realidad. Esta inmensa ola debe ser mirada de frente; esta apariencia debe ser renovada, transfigurada (p. 119).

Y entre tantas sendas barrozas, zarzaleras y desviadas, aparece la senda, el atajo del hombre nuevo: el cristianismo. Un hecho histórico, más que filosófico, es el principio del camino: el Dios-Hombre. El autor se detiene un momento y, con rasgos hondos, analiza la vida de Jesucristo. Y esa fe, ese estado universal del cristianismo, pone un eslabón, un ajuste, entre la libertad de la persona humana y la sociedad (p. 140). Un ajuste entre este microcosmos y el misterioso macrocosmos, tumba de la humanidad entera. Un ajuste entre el pensar y la acción, que el «hombre nuevo» resume y resuelve con el lema fuerte de «vivir la verdad» (p. 147).

En la segunda parte empieza el derroche de soluciones que la humanidad echó sobre su camino. Rezuman a Cristo y van pegadas a su senda. Es la hora de comparar los dos mundos: antiguo y moderno. El mundo de la ansiedad, de los atajos falsos y sombríos. El mundo moderno, con la existencia de «momentos» estables e inestables; las doctrinas del progreso y el tradicionalismo; el problema

de los «pocos», el problema de los «muchos» y el problema de «todos». Aún vamos en camino de la solución, pero ya seguros. El resumen lo da el capítulo I, parte II, en un lenguaje persuasivo: «frente al alma fanática y al alma desilusionada, predicamos la necesidad de un alma serena y esperanzada» (p. 177).

La Edad Media lleva en el alma «el problema de Dios», con un tinte filosófico y científico. «Va siendo un mundo perfecto, pero perfecto para los «pocos», incomprendible o sospechoso para los «muchos», ajeno a los «todos» (p. 206). Sigue la «crisis de los muchos». Las perturbaciones sociales y la conciencia de clases. Entre una nube de filósofos, sociólogos, racionalistas, evolucionistas, industriales y la «masa humana», la ideología del mundo emprendió su vuelo hasta posarse en los umbrales de nuestra actual sociedad. El mundo se unifica. El Sophos ve todas las sendas y sus meandros que se unen. Hay una unificación, aunque no una unificación de la conciencia (p. 271). Esta historia humana, este corazón humano, se rompe a la vez que se compone, y en este movimiento incesante se forja algún sentido. Y para que este sentido no sea nostálgico ni angustiado, debe entrar en una encrucijada y encajar con el camino luminoso, nacido del primer paso del Dios-Hombre.

Nuestra Edad Contemporánea es la edad de la reconstrucción. El hombre está en la inmensa encrucijada hacia todos los caminos. El autor escoge tres temas esenciales de esta edad: 1) la técnica; 2) la sociedad; 3) la búsqueda de lo absoluto.

La técnica lleva a la «cosificación». Por lo tanto, hay que vigilar al hombre sobre este punto. Ahora no es posible un retroceso, ni necesario. En fin, la solución está en las palabras de Jesucristo: «Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». La sociedad implica el problema del individuo y los dos, acodillados, darán la solución. La sociedad humana no puede ser ni una «comunidad de santos», ni una «asociación de termitas». Y, en fin, la búsqueda de lo absoluto es una cuestión pavorosamente compleja. ¿Ha perdido el hombre la fe? ¿Necesita una fe nueva? ¿Debe renovar la antigua?

Miles de recetas de felicidad quieren ser la solución, pero, sin embargo, el «equilibrio dinámico» de estos elementos: Dios, naturaleza, sociedad y hombre, será la base de la reconstrucción humana. Es una tarea infinita. No hay peligro de que acabe nunca, de que brote algún día sobre la tierra una comunidad de santos, de nuestra pobre, de nuestra querida sociedad de hombres (p. 314).

Usando una metáfora podemos finalizar esta síntesis. El autor ha tomado el año tronco de la humanidad y ha esculpido la estatua del hombre. Fué tallando a hachazos y a escoplo. Sus golpes son fuertes, con un aire de tallado primitivo. La fisonomía de la inmensa estatua la forman los rasgos y divisiones originales de su trabajo. Su base la forma la historia antigua, la historia de la razón y de la aspiración defraudada. Es una magnífica síntesis. Las otras edades forman el talle, donde se perfilan los rasgos del Cristianismo. Y su rostro es nuestra edad, que expresa los alejamientos y las tentativas de regreso hacia el camino verdadero. Y sus ojos, más que una ansiedad, reflejan el eterno anhelo del hombre,

que, en medio de la encrucijada, desea vivamente dar el primer paso sobre la senda de la solución total.

Una vez más, Editorial Sudamericana ha entregado al público americano un libro de recia solidez doctrinaria, correctamente presentado.

AMADO ANZI, S. I.

TODOLÍ, JOSÉ, O. P., *El bien común*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Sección de Ética - Vol. I. (15,5 x 22,5; 135 págs.). Madrid, 1951.

Se trata de una exposición orgánica y sintética de la doctrina desarrollada por el autor en sus conferencias de las Semanas Ético-Sociales organizadas por la Pontificia Universidad de Salamanca. Siguiendo el pensamiento tradicional católico y apoyándose especialmente en Santo Tomás, habla primero sobre la naturaleza y definición de la persona humana, luego de la Sociedad, la naturaleza y supremacía del Bien Común, para terminar el trabajo con el problema: Individuo y Estado.

El valor del libro está —a nuestro parecer— quizás no tanto en la originalidad del enfoque, sino más bien en la clara exposición de la doctrina enseñada en nuestras escuelas. El —hoy día— tan discutido problema de la superioridad del bien común sobre el bien privado encuentra en este libro su aclaración, indicada ya por Santo Tomás.

Sintetizando su estudio al respecto, concluye (p. 86): «Tenemos, por consiguiente, aquí un doble orden: el orden social, temporal, humano, y el orden trascendente. En el orden social, la persona ordena su bien particular al bien común, y no sólo lo ordena, sino que lo subordina, puesto que en él el bien particular se compara al bien común como la parte al todo. En el orden trascendente, la persona se ordena a la sociedad, porque en ella encuentra los medios oportunos para alcanzar el bien trascendente, pero no se subordina al bien común, ya que su bien trascendente es superior al contenido del bien común social. Es decir, la persona, en este orden, realmente se ordena a Dios, pero por la sociedad, que constituye para ella como un fin intermedio. Hay, por consiguiente, en la persona algo que no se opone, pero sí que supera el bien común social».

ENRIQUE KLINKERT, S. I.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, *Filosofía de la Educación*. (13 x 18,5; 250 págs.). Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1952.

Esta obra es fruto, como lo indica el autor en el Prólogo, de varios cursos dictados sobre Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional «Menéndez Pelayo» de Santander y en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Se

trata de análisis de los problemas de la Filosofía de la Educación realizados con prolijidad y ajustado pensamiento, dentro del esquema de la filosofía escolástica.

Ante todo, sitúa la filosofía de la educación dentro del cuadro general de las disciplinas filosóficas. No acepta, creemos que con razón, la inclusión de la filosofía de la educación en la Ética. «No desconocemos, por tanto, concluye González Alvarez, la existencia de cuestiones morales, e inclusive jurídicas, en la compleja problemática que un estudio filosófico de la educación plantea, pero negamos que la filosofía de la educación sea un capítulo de la Ética o de alguna de sus ramas especiales» (p. 13). Reduce la educación a la esfera de los entes físicos, y «la Filosofía de la Educación» es considerada por él como un tratado especial de metafísica (p. 15).

Como hemos indicado, el profesor González Alvarez encuadra el estudio de la filosofía de la educación dentro del sistema escolástico-tomista. Consecuentemente, ordena sus problemas de acuerdo con la temática de la filosofía tradicional. En el capítulo I estudia la estructura del «ente educacional», distinguiendo en él la esencia y la existencia. «La educación no es un ser con existencia sustantiva, sino que posee una mera existencia inherente y adjetiva» (p. 29). La esencia de la educación, entendida como relación de forma y materia, no, es, consiguientemente, una forma substancial (p. 36). Más adelante (cap. II) nos aclara que la esencia de la educación está constituida de materia y forma y que la educación es un accidente perfectivo de la categoría de la cualidad hábito (pp. 70 y sigs.).

Estudiada la educación en su consideración estática, pasa al proceso educacional, cuya fenomenología, supuestos metafísicos y esencia describe en el capítulo III. Los tres últimos están dedicados al estudio determinado de las causas de la educación: eficiente, ejemplar y final. Este último es, a nuestro juicio, el de mayor interés, pues en él convergen los problemas más importantes de la educación, que el autor inserta y resuelve claramente de acuerdo con la filosofía cristiana.

Tal vez resulte a veces un poco forzado el querer encuadrar todos los problemas de la filosofía de la educación dentro del esquema de la filosofía escolástica: Esencia, Existencia, Substancia, Accidente, Materia y Forma, teoría de las cuatro causas... Creemos que sólo analógicamente pueden aplicarse estos conceptos a una realidad tan compleja como es la de la educación. Por eso, aunque las líneas generales de la filosofía escolástica pueden ser coordinadas para encuadrar el estudio de una filosofía de la educación, tal vez no convenga descender a demasiadas aplicaciones del esquema metafísico escolástico en la filosofía de la educación. No es que González Alvarez haya abusado de estas aplicaciones, pero recibimos la impresión de que la obra pierde en algunos capítulos, v. gr., en el destinado a la esencia de la educación, cierto interés a causa de estos análisis. En conjunto, y especialmente en el último capítulo ya citado, el estudio del Prof. González Alvarez es un aporte esclarecedor para los problemas de la filosofía de la educación.

I. QUILES, S. I.

NARANJO VILLEGAS, ABEL, *Ilustración y valoración* (Una filosofía de la Educación). Biblioteca de Autores Colombianos, 11. Ministerio de Educación Nacional. Ediciones de la Revista «Bolívar» (12,5 x 20,5; 186 págs.). Bogotá, 1952.

Como indica el subtítulo de la obra, el autor nos ofrece en este libro una filosofía de la educación. Pero ya el mismo título nos da a entender el marco dentro del cual o desde el cual trabaja el pensamiento de esta filosofía de la educación. Desde las primeras páginas se comprueba que el autor se mueve dentro del horizonte de la moderna filosofía de los Valores y de la Cultura. La educación, nos dice ya en las primeras palabras de la nota preliminar, planteada en términos de ilustración y valoración, «sugiere inmediatamente la reflexión de si los fines que ella supone recaen en el área de la simple ilustración, hecha de juicios existenciales, o si, por el contrario, debe recaer en una esfera de estimación, que se expresa en forma de juicios de valor. O, para reducirlo a más pocas palabras, si se educa para saber o si se educa para valorar». Desde este punto de vista, no es extraño que el autor encuentre dentro de la Ética el propio centro de gravedad de los fines de la educación, ya que su intención final es la de la estimación de los valores, no obstante que ésta supone también la ilustración. Y continúa: «sólo en la esfera de la Ética encuentra su adecuada solución el problema de los fines de la educación y frente a esa tarea los demás son medios para lograr tan egregio fin».

Es fácil advertir que el autor tiene el concepto de Ética que propician algunos modernos autores de la filosofía de los valores. Y asimismo la educación para él gravita principalmente hacia el ideal a que debe tender el educador y el educando. Diríamos que piensa principalmente en los hábitos (dirían los escolásticos, la causa formal de la educación) y los fines de la educación (según los escolásticos, la causa final). Este particular horizonte en que se mueve el autor explica que haya centrado en la Ética los fines de la educación. Hemos hecho en esta misma revista CIENCIA Y FE la recensión de la obra del profesor Ángel González Álvarez, quien, por su parte, insiste en que no se puede reducir la filosofía de la educación a la Ética, sino que es una parte especial de la Metafísica. Es fácil ver que los dos autores se mueven en planos distintos. La Filosofía de la Educación, como ciencia que estudia los últimos problemas y fundamentos de la actividad educadora (por parte del educador y del educando), no es de suyo una disciplina ética. El análisis de los elementos que entran en juego para obtener los fines de la educación, y los mismos fines de la educación no son estrictamente partes o subordinados de la ciencia de las costumbres, o de la Ética, en sentido clásico, que estudia la bondad o malicia moral. Pero cuando se atiende exclusivamente a los fines de la educación, la relación de la educación, o mejor de la filosofía de la educación, con la Ética es íntima, por cuanto, ante todo, se educa al hombre para que adquiera su perfección ética. Si, y en esto estamos de acuerdo con el doctor Naranjo Villegas,

se educa más bien para valorar que para saber (aunque el saber es siempre un presupuesto del valorar), la educación está mirando, ante todo, a la esfera de la Ética; mucho más si, en forma amplia, se incluye en la Ética el conjunto de las valoraciones en general.

El espíritu que anima la tesis del doctor Naranjo Villegas no puede ser más exacto. Hay que educar ante todo al hombre para valorar, presupuesta la debida ilustración. Otro aspecto de la obra es el de encuadrar la educación dentro de la filosofía de la cultura. Para él la educación es «la conformación del hombre por un determinado tipo de cultura, lo cual a la vez que relaciona la educación con la filosofía de la cultura nos obliga a aceptar y a nosotros a explicarnos en qué sentido hay que aceptar la relación que existe entre la axiología y la educación» (p. VIII).

A través de toda la obra va realizando el doctor Naranjo Villegas interesantes análisis sobre los diversos aspectos de la educación en relación con la filosofía de la cultura y de los valores. Para él existe una íntima relación entre la cultura y la axiología, hasta el punto de que la cultura sea principalmente estimación de los valores. La cultura no es un simple saber, sino que se extiende ante todo a los juicios de valor: «La distinción práctica entre la ilustración y la cultura —dice— es que la primera, generalmente, está expresada en juicios de existencia, mientras en la segunda, es decir, en la cultura, emitimos juicios de valores. Por la ilustración sabemos los datos históricos, las leyes naturales que rigen el mundo físico, la existencia de las obras de arte, los datos técnicos en las diversas ciencias naturales o culturales. Por la cultura, en cambio, expresamos el juicio de valor sobre todas aquellas mismas realidades que aparecen para el animal como algo útil o estorboso y para el hombre ilustrado como un dato de su puro conocimiento mnemotécnico» (p. 44). Podría parecer que esta insistencia del autor en los juicios de valor como base de la educación lo induciría a cierto positivismo ético, pero es todo lo contrario: Naranjo Villegas se mueve siempre dentro de una esfera de alto espiritualismo, y sus términos «objetivación de la moral», «espíritu objetivo», han de entenderse en ese elevado sentido. A mayor abundamiento pueden leerse las críticas formuladas al positivismo en la moral. «A este mismo género de aberraciones superficiales —dice— pertenece la tendencia a hacer derivar la moral de las costumbres, atribuyéndole inconscientemente a aquella también una raíz mecánica. Este positivismo ingenuo, auspiciado hasta por escritores que profesan tesis confesionales, corresponde a una supervivencia de palabras que tuvieron su significado propio en una época... (p. 39). Toda la obra tiende a hacer resaltar, precisamente, la oposición entre lo puramente mecánico y espiritual, lo puramente natural y cultural, etc. Se mantiene en el plano de la filosofía pura, sin entrar a considerar los aspectos que el actual estado del hombre, elevado a un orden sobrenatural, plantea. Nos ofrece el autor un interesante aporte para dilucidar ciertos problemas de la filosofía de la educación, utilizando los elementos sanos de la temática axiológica moderna.

D. DOMÍNGUEZ, S. I., *Enquiridión de Educación Cristiana*. Prologado por S. E. Rma. Dr. D. Zacarías de Vizcarra y Arana, Consiliario Nacional de la A. C. E. — Bibliotheca Comillensis. Serie Pedagógica. (21 x 15; XXXIV + 311 págs.). Editorial «Sal Terrae». Santander, 1949.

Un Enquiridión sobre Educación Católica, como el que nos ofrece el P. D. Domínguez, es un utilísimo instrumento de trabajo para todos los que, de una manera u otra, han de enfrentarse con problemas educacionales y quieran solucionarlos con el criterio de la Iglesia.

La unidad de la obra está magníficamente lograda en función del magisterio auténtico de la Iglesia. Este acierto nos parece sustancial, ya que, por una parte, tales antologías de elementos dispersos y fragmentarios suelen resentirse por falta de cohesión y, por otra, es la única solución verdadera cuando se trata de materias íntimamente relacionadas con la santificación de los hombres.

En forma progresiva, siete secciones, desde las fuentes (Sagrada Escritura, Santos Padres) hasta el coronamiento: encíclica «Divini illius Magistri», van dando la pauta del desarrollo del concepto de educación cristiana, pasando por los pedagogos de la Alta y Baja Edad Media, que desembocan en la Pedagogía renacentista y moderna.

En la realización de este plan tan bien trabado, hubiésemos deseado que el A. dispusiese de mayor número de páginas, a fin de que la obra ganase amplitud en el aspecto científico, concediendo más fácil acceso a autores extranjeros, que parecen entrar en el recinto del Enquiridión (o en el apéndice) como pidiendo permiso. Nos referimos, por supuesto, a las secciones sobre pedagogía renacentista y moderna, campo indefinido donde la crítica manifestará sus preferencias. Por ejemplo, nos parecen demasiado extensos los números 311 y siguientes sobre lactancia materna y puericultura (que quizás se puedan exponer más sucintamente, ya que el asunto es claro desde el punto de vista de los principios, que es el que debe primar), siendo así que más adelante se omite al Cardenal Newman, el maestro moderno por excelencia de la pedagogía universitaria, según opinión de la tendencia actual en el campo de la Pedagogía Católica. Su famosa «Idea of a University» podría suministrar textos luminosos de psicología pedagógica que nos acercarian más a la definición universalista de Manjón sobre la educación: «cultivo o desarrollo de cuantos gérmenes de perfección ha puesto Dios en el hombre...»

La concepción y el núcleo esencial, sobre todo la sección Patrística, valiosísimas y frutos de un trabajo personal. La parte moderna, menos personal, con fuentes y traducciones de segunda mano.

GUSTAVO ADOLFO CASAS, S. I.

DÁVILA, IULIUS, S. I., *Introductio ad Philosophiam et Logica*. (2.^a editio). *Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, Societatis Iesu. Pars I.* (14 x 21,5; 344 págs.). Editorial «Buena Prensa». México, D. F., 1951.

Es ésta la segunda edición de la «Introductio ad Philosophiam et Logica» que publicara por primera vez en 1945 el P. Julio Dávila S. I. Se trata del primer

volumen del Curso completo de Filosofía Escolástica editado por los Padres Jesuitas mexicanos del Colegio Máximo de Ysleta (EE.UU.).

Como lo señala el A. en el prólogo, se sigue en esta nueva edición la distribución de la primera, sin modificaciones notables. La divide en dos partes: Introducción general a la Filosofía, y Lógica, llamada comúnmente Menor, Formal o, simplemente, Dialéctica.

En la Introducción se explaya el A. con cierta amplitud en el desarrollo histórico de la filosofía en sus tres etapas cronológicas, a saber: la greco-romana, la patrística y medioeval y la moderna.

Trata de inmediato el modo de conocer propio de la filosofía, los problemas principales que abarca, sus partes y sus relaciones con las demás ciencias y la Teología; su utilidad y los elementos específicos que constituyen la Filosofía Escolástica.

La segunda parte de esta obra está dedicada a la Lógica Formal. La disposición de la materia es la clásica de muchos compendios de filosofía; sigue las operaciones mentales, a saber: primera, la idea y su signo; segunda, el juicio y, tercera, el raciocinio. A continuación, en un capítulo extenso y exhaustivo, se analiza el silogismo, sus reglas, modos y figuras, terminando con un tratado sobre metodología en general con las principales reglas prácticas sobre el modo de llevar a cabo las disputaciones escolásticas.

Con respecto a la 1.^a Edición notamos una mayor división de las dos partes de que se compone esta obra, ya en la compaginación y numeración de los párrafos, ya en la bibliografía general.

En la Introducción a la Filosofía, como lo indica el A., se han hecho algunos retoques, ampliando la parte histórica. Muchas de las nuevas variantes provienen de una nueva sistematización de las corrientes filosóficas, más analítica en esta 2.^a Edición. Atendiendo al influjo que tienen aún actualmente algunos de esos autores, parece acertada; por ejemplo, un mayor desarrollo de Schopenhauer y la inclusión de Nietzsche bajo el epígrafe de Doctrina de los valores. Tal vez alguna de las clasificaciones podría discutirse, como, por ejemplo, la de Maine de Biran bajo el epígrafe de Eclecticismo, según es entendido corrientemente este término. También nos extraña que en la revisión de la parte histórica se haya omitido la fecha de fallecimiento de filósofos de no escasa importancia actual, como E. Husserl y León Brunschvicg.

Notamos también algunas adiciones en la bibliografía, citando, esta vez, ediciones más recientes, y variaciones en el índice de materias.

Atendiendo al aspecto pedagógico de la presentación, advertimos mejoras, como un mayor espaciado entre capítulos, párrafos y escolios. Asimismo los esquemas explicativos mejor presentados y claros, pues en la edición anterior resultaban prácticamente inútiles, por lo pequeño del diseño y la lectura ilegible, apretada y borrosa. Con todo, el tipo de letra nos parece aún muy pequeño, tratándose de un texto escolar. En resumen, la presentación tipográfica llega a lo discreto.

Teniendo en cuenta que este texto está destinado a la enseñanza en Seminarios y Casas de estudios religiosos, en los cuales, de acuerdo a los planes vigentes, generalmente no se le puede conceder a la Lógica Menor mucho tiempo,

pese a su importancia, nos parece un curso demasiado desarrollado y extenso: trescientas treinta páginas de letra apelmazada es mucho para un poco más de un mes, que es, por lo regular, el tiempo de que se dispone. Con todo, no por eso deja de ser la obra del P. Dávila excelente y útil, por lo clara y completa, para satisfacer consultas de profesores y alumnos.

SANTIAGO GERAGHTY FORD, S. I.

LE RENARD, ALFRED, *L'Orient et sa Tradition*. Préface de Emile Dantinne (14,5 x 24; 226 págs.). Editions Dervy. París, 1952.

Desde hace más de un siglo la ciencia occidental se ocupa seriamente de penetrar los misterios que oculta el Asia. El problema religioso es uno de los más oscuros que se le presenta.

«La vida religiosa, como dice Emile Dantinne que prologa el libro, penetra profundamente el mundo asiático; lo penetra de tal modo que desconcierta nuestras preocupaciones materiales y prácticas».

El presente libro quiere contribuir a iluminar objetivamente este aspecto importante de la región que fué cuna, además del Cristianismo, «de todas las grandes religiones no cristianas a través de las cuales, como se dice en el Prólogo, se encuentra con todo, en el fondo, el rostro lejano de la Revelación primitiva».

El autor presenta la historia y la esencia de las doctrinas religiosas y filosóficas de la Arabia antigua y del Islam, del antiguo Irán, de la India, del Tibet, de la China y del Japón.

Utiliza copiosamente, dentro de los estrechos límites de su libro, las fuentes sagradas y más antiguas como las exégesis más recibidas de las diversas religiones y filosofías.

En la Conclusión el autor se pregunta: ¿Nos atreveríamos a deducir, después de haber estudiado algunas de las más antiguas tradiciones, que «el alma humana reclama inconscientemente una religión sobrenatural»?

«El hombre, dice a continuación, siempre ha sentido que una fuerza desconocida, suprema, le dominaba, elevándole al mismo tiempo hacia ella. Sin temor, se abandonaba antes a Dios; pero desde el momento que su errante razón le desvió de esto ¿no se ha desplomado en el barro que constituye su cuerpo y velado la luz que irradiaba en su alma?...».

Más adelante el autor se pregunta si, ante el materialismo que degrada al hombre, no es posible «realizar la unión de las fuerzas teístas y de las filosofías tradicionales no hostiles o favorables a las religiones».

«Budismo, Brahmanismo, Cristianismo, Islamismo no se excluyen del todo, ni se contradicen siempre...»

«El Brahmanismo atestigüa la unidad y la trascendencia de Dios; el Islamismo, además, su gloria y su misericordia; el Cristianismo, juntamente con todo esto, su amor».

Emile Dantinne terminaba el Prólogo de este libro, después de haber dado vuelta a su última página, diciendo que se pensará que verdaderamente «la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» no ha sido rehusada a nuestros hermanos del Asia y que, a pesar de la penumbra que nos separa de ellos, es la abundancia de esa misma Luz la que nos sorprende y nos atrae.

P. J. SILY, S. I.

AMÉRICO A. TONDA, *Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la Reforma Eclesiástica*. (14 x 19,5; 193 págs.). Librería y Editorial Castellví, S. A., Santa Fe (Argentina), 1952.

No es nuevo el tema de las actuaciones de Mons. Medrano y D. Bernardino Rivadavia en la malhadada reforma eclesiástica emprendida por este último. Mas no por ello puede decirse que sea un tema ya gastado, ni mucho menos perfectamente dilucidado, a pesar de tanta tinta derramada y tantos quintales de papel con que se ha pretendido agrandar o empequeñecer la figura del «genial estadista», cual nunca lo fué Don Bernardino.

Este nuevo libro del Pbro. Dr. Tonda es una prueba más de que aún queda mucha tela por cortar en el asunto de la Reforma. Y él entra a cortar con maestría la no escasa que ofrecen los archivos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, fuente aún inexplorada por los que le precedieron en el estudio del tema. La importancia de esta fuente es obvia por sí misma. Conocer las reacciones producidas en el seno del Cuerpo Capitular ante el avance del poder civil dentro de los límites del poder eclesiástico, es fundamental para apreciar en su conjunto el cuadro de la reforma rivadaviana.

Tan fundamental, que sin el estudio de esa reacción capitular apenas se comprende cómo pudiera lanzarse Don Bernardino a tan arriesgada y espinosa empresa. Es que sus principios reformistas encontraban sólido respaldo en el seno del cuerpo capitular, donde sólo se disenta respecto de las formas. El espíritu de los «capos» capitulares estaba suficientemente impregnado en las tendencias semi-jansenistas, febronianas y regalistas de la época, que era precisamente lo que necesitaba Rivadavia. Las formas y los detalles podían imponerse dictatorialmente, como era costumbre en el «democrático» Ministro. Por otra parte, canónigos sumisos hasta la obsecuencia ante el poder civil, «miserables instrumentos de Rivadavia», como los llamó el Canónigo Mastai-Ferretti, futuro Papa Pío IX, no eran héroes precisamente, ni estaban dispuestos a jugarse sus emolumentos por cuestión de formas y detalles. Mons. Medrano, víctima, poco después, de su falta de obsecuencia al poder civil y de su insobornable ortodoxia, iba a ser la confirmación tácita, pero elocuente, de que las posturas heroicas y viriles costaban caras en aquellos momentos de chatura intelectual y moral en las esferas dirigentes. Igual postura hubiera adoptado más tarde ante Rosas, si éste hubiera sido otro Rivadavia, lo cual demuestra que no lo fué.

Con nitidez nos presenta la obra del Pbro. Dr. Tonda perfectamente definidos los campos doctrinales en que se movían los contrincantes. De una parte, el regalismo prepotente de Rivadavia, respaldado en el semi-jansenismo josefista de los canónigos porteños; y de otra, la ortodoxia inflexible de Medrano, que se oponía tenazmente a los anticánónicos avances del poder laico en asuntos de competencia exclusiva de la Iglesia. Trabada la lucha entre el altar y el trono, entre la sede eclesiástica y el sillón ministerial, adquiere contornos dramáticos en sus diversas alternativas, que iban desarrollándose con rapidez vertiginosa en la Sala de Representantes, en el Ministerio de Gobierno, en el Cabildo Eclesiástico, en los Conventos y Monasterios, hasta culminar en la solemne y última representación de Medrano, que desenmascaraba las tramoyas del oficialismo engreído y petulante, sacaba a relucir las tendencias hipócritas de la Reforma y mostraba la disposición del Prelado a jugarse entero por la causa de la Iglesia y de sus inalienables derechos. La respuesta oficial, apoyada en la sumisión genuflecta del Cabildo Eclesiástico, no podía ser otra que la que fué: la exoneración del Diocesano.

Singular contraste ofrece, por cierto, esta exoneración tan honrosa para Medrano con la de otros dos canónigos —Vidal y Figueredo— que fueron separados poco después del Senado Eclesiástico por protestar contra la Reforma, no porque ella vulneraba los derechos de la Iglesia, sino porque les significaba una disminución sensible en sus emolumentos e intereses personales. La figura de Medrano, en cambio, sale agigantada de esta lucha por la ortodoxia contra el «pigmeo anglo-francés», como le llamaba el P. Castañeda a Rivadavia.

La sinceridad cristiana de éste en sus afanes reformistas ha sido puesta fuera de duda hasta ahora por casi todos los autores, incluso por el de este libro que comentamos. Sin embargo, tal vez no se ha hecho todavía un estudio a fondo sobre este punto, lo cual confirmaría, lo que dijimos al principio, de que aún hay mucha tela por cortar en el asunto de la Reforma rivadaviana. Claro que su dificultad es evidente. Se trata de fenómenos internos del personaje, que, por ser tales, no pertenecen al dominio de la historia, sino más bien al de la psicología patológica. Pero quien realice esta investigación, de innegable importancia para conocer al verdadero Rivadavia, no podrá menos de tener en cuenta que una reforma eclesiástica iniciada por el poder civil con la confiscación de los bienes de la Iglesia, da motivos más que suficientes para sospechar de la sinceridad del reformador, no obstante su asistencia a las procesiones, a Ejercicios Espirituales y a funciones de Semana Santa.

Desde luego es evidente que para Mons. Medrano tal sinceridad no existía. En su segunda representación a la Sala lo da a entender con toda claridad cuando dice: «Ya estamos prevenidos de vuestra falacia. Destruís los establecimientos todos de la piedad; os apoderáis de los fondos que sostienen el culto y los llamáis Reformadores?» En párrafos anteriores había asestado otros latigazos no menos sonoros e imponentes: «La circumspecta historia —decía— ha cuidado con especialidad de delinear vuestra atroz fisonomía y no podéis ocultaros hasta sorprendernos. Sí ¡Reforma! ¡Dignidad del Clero! ¡Ventajas de la Religión! Sí: ésta es la misma máscara con que os desfigurasteis, funesta impiedad, cuando probasteis el celo heroico de los Osios, los Basilio, los Eusebios, los Hilarios, los Ambrosios, los Atanasios...», etc.

El mismo Abate Sallusti, que reprendía como exagerado e imprudente este celo de Medrano, no podía menos de reconocer que era conforme a la verdad cuanto éste afirmaba en ese escrito. Y un autor reciente —De Paolis, en su libro «Facundo»— sostiene que Rivadavia estaba afiliado a una Logia masónica bien determinada.

Todo esto nos indica cuán interesante sería un estudio psicológico profundo y objetivo, acerca de la sinceridad cristiana de Rivadavia, suspendiendo entre tanto el juicio respecto a la misma.

Dentro de la conocida tendencia a fabricar héroes y próceres, epidemia que ha invadido a gran parte de los que en estas afortunadas latitudes se autoapellidan «historiadores», no es infrecuente la que se empeña en disculpar todas las desviaciones teológicas y canónicas de que fueron víctimas algunos miembros de nuestro clero, y en liberarlos de toda responsabilidad y mácula de heterodoxia, alegando que ésas eran las corrientes ideológicas de la época y, por consiguiente, hubieron de navegar por ellas necesariamente, so pena de naufragar. Este libro de Tonda, lo mismo que otros trabajos suyos, nos demuestra cuán pequeño era el número de clérigos inficionados por la epidemia ideológica reinante, siendo, por el contrario, aplastante la mayoría de sacerdotes que supieron mantenerse inquebrantables en el terreno de la ortodoxia, demostrando que no era ello imposible, ni mucho menos. Sobre estos últimos ha echado un velo de olvido la historia liberal. El mismo hecho pudieron confirmar a su paso por Buenos Aires el Vicario Apostólico, Mons. Muzi, el Canónigo Mastai-Ferretti, futuro Papa Pío IX, y el mismo Abate Sallusti, Secretario de la Misión, consignándolo así en sus escritos.

La representación segunda de Mons. Medrano enviada a la Sala es una pieza maestra al respecto y hemos de agradecer al Dr. Tonda que nos la haya brindado íntegra, tomándola del original, ya que la publicada por nosotros hace años en la revista «Archivum» era sólo una versión del texto italiano de Sallusti, incompleto, ciertamente, por no haber logrado dar con el original castellano.

Las cuarenta y siete páginas de documentos que acompañan el texto de este libro, con una técnica impecable en la transcripción de los mismos, la lista de fuentes y obras consultadas y el índice onomástico que corona la obra, confirman la impresión recogida a través de la lectura del libro, de que se trata de un trabajo serio, elaborado conforme a las normas científicas más severas, pero cuyo título hubiera tal vez sido mejor «Medrano y Rivadavia» en vez de «Rivadavia y Medrano».

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

MONS. JOSÉ ALUMNI, *El Chaco. Figuras y hechos de su pasado*. Con motivo del 2.º centenario de la fundación de San Fernando del Río Negro (1750-1950). (23 x 16; XV + 341 págs.). Edición del Autor. Resistencia, 1951.

Grato es leer una obra como la titulada «El Chaco. Figuras y hechos de su pasado», de Monseñor José Alumni, en la que el autor se muestra profundo conocedor de la región y de su formación histórico-institucional.

Desde su primer capítulo, donde nos describe la conquista y civilización del Gran Chaco (Boreal, Central y Austral), que no se ajustó a los tipos de conquista que España empleó en otras regiones de América, dado que la diferencia en los factores geográficos y étnicos fueron determinantes de la particular función histórica que cupo al Chaco en la empresa civilizadora de la gran Cuenca del Plata, nos presenta un panorama histórico pleno de sugerencias, que atrae la atención del lector y la mantiene a lo largo de toda la obra, sin desmayo, combinando hábilmente la erudición con la amenidad.

Analiza en los siguientes capítulos las expediciones exploradoras y la empresa de fundación de pueblos y reducciones indígenas, deteniéndose en la fundación de Concepción de la Buena Esperanza del Bermejo, a orillas del río del mismo nombre, y se ocupa del estudio de las tribus indígenas de los Abipones, Tobas y Mocabies (para los españoles también genéricamente conocidos por Guaycurúes) que habitan el Chaco Argentino, particularizándose en el estudio de los indomables abipones (primitivos habitantes de la región), teniendo por guía el libro «De Abiponibus» del admirable misionero Jesuíta Rvdo. Padre Martín Dobrizhoffer.

Se detiene con gran sentido histórico en la fundación de San Fernando del Río Negro, magnífico epílogo de la obra de los padres jesuítas que, desde 1641, venían luchando por la evangelización de las tribus abiponas y que culminó con la paz de Añaripé, y las subsiguientes fundaciones de las primeras reducciones: San Jerónimo, la Concepción y San Fernando (hoy Resistencia).

Vueltos los indios a la vida salvaje por la expulsión de los jesuítas en 1767, refiere el autor cómo España hace su último esfuerzo civilizador en el Chaco para remediar en lo posible los desastrosos efectos que causó aquélla: Carlos III, con visión realista, suscribió una Real Cédula que abordaba con decisión el grave problema.

Enfoca el autor con erudición el estudio de los nuevos esfuerzos que realiza la autoridad civil con el apoyo misional y que culmina con las fundaciones de las reducciones de La Cangayé, de los Mocabies y San Bernardo, de los tobas.

Examina, a continuación, la ardua labor evangelizadora de los misioneros destacados en las reducciones del Bermejo, entre los cuales se destaca la recia figura del Padre Cantillana.

Luego nos dice que la incompreensión del problema indígena por parte de los sucesores del Virrey Vértiz y el alejamiento del Padre Cantillana fueron las causas de la decadencia de las reducciones, que al comienzo del siglo XIX fueron abandonadas totalmente, pues los virreyes y gobernadores tuvieron que abocarse a los nuevos problemas que creaba la revolución emancipadora ya en ciernes.

En sus últimos capítulos relata los principales acontecimientos ocurridos desde la ruina de la reducción de San Fernando, al ser abandonada por los padres jesuítas; el tratado celebrado en 1825 entre el gobernador de la Provincia de Corrientes y los principales caciques chaqueños; se ocupa más tarde de las relaciones internacionales de la Argentina con el Paraguay y Brasil, en cuanto influyeron éstas sobre la situación jurídica y efectiva ocupación del Territorio

del Chaco, desde el Tratado con el Paraguay de 1852 y leyes de organización del Chaco.

Trata las creaciones de las colonias cantones de Resistencia, Las Toscas y Timbó, ordenadas por Avellaneda en cumplimiento de disposiciones legales en vigor.

Y, finalmente, realiza un estudio de la labor apostólica de la Iglesia en el Chaco desde 1585 hasta la creación de la Diócesis de Resistencia con jurisdicción en los territorios del Chaco y Formosa en 1939, destacándose en esas páginas elocuentes los esfuerzos denodados de esos abnegados servidores de la Iglesia que no vacilaron una y otra vez en afrontar el martirio al evangelizar a las salvajes tribus chaqueñas.

En síntesis, se trata de un trabajo serio, en que las aserciones se avalan en documentos históricos de valor innegable, algunos hasta ahora inéditos, y que contribuye a esclarecer aspectos de nuestro pasado histórico que hasta el presente habían sido objeto de escasas investigaciones.

Deliberadamente hemos dejado para el final una breve referencia al prólogo que encabeza la obra de Mons. Alumni. Lo firma el llorado Obispo de Chaco y Formosa, Mons. Nicolás De Carlo, arrebatado a la vida antes de que apareciera esta obra, que él tanto esperara e impulsara, inyectando al distinguido autor, su Vicario General, fuertes dosis de entusiasmo y aliento para acometerla y terminarla. Es, pues, también mérito suyo la aparición de este importante trabajo. Uno de los tantos méritos por los que se ha hecho acreedor a la eterna gratitud de chaqueños y formoseños. Dejamos aquí constancia de nuestra admiración por el ilustre Prelado e insigne apóstol, y le tributamos el homenaje póstumo de nuestra profunda veneración y de nuestro emocionado recuerdo.

DR. ALFREDO R. ZUANICH.

E. HERNÁNDEZ y F. RESTREPO, S. I., *Llave del Griego*. Colección de trozos clásicos según la Anthología micrá de Maunoury. Comentario semántico, Etimología y Sintaxis. (12,5 x 20; 566 págs.). Editorial «Buena Prensa». México, D. F., 1952. (4.ª Edición).

A nuestra redacción de «Ciencia y Fe» ha sido remitida la edición cuarta de la conocida «Llave del Griego», de los PP. Eusebio Hernández y Félix Restrepo, S. I. Es una edición fototípica, pulcramente realizada por la Impresora Góvil, bajo los auspicios de la Editorial «Buena Prensa», de México.

Debemos establecer ante todo que en nada se diferencia esta copia de la primera edición, excepto, claro está, el colofón del final. Tanto es así que, en la bibliografía (p. XX), no se ha corregido o suprimido la «Nota Bene» donde se habla de una obra «próxima a publicarse» y que tiene ya sus años de existencia al aparecer esta 4.ª edición de la «Llave del Griego». Esperamos que este detalle se tendrá fácilmente en cuenta al aparecer la 5.ª edición.

Cosa semejante ocurre en la pág. X, donde se nos advierte en una nota que el P. Hernández «prepara una Crestomatía», siendo así que han transcurrido ya 140 años! desde la aparición de la 1.ª edición de dicha obra.

Claro que estos detalles no alteran en lo más mínimo la utilidad que indudablemente presta la «Llave del Griego» para penetrar en ese escondido tesoro de la lengua helénica y salir enriquecido con sus innegables valores y riquezas culturales. Hay, sin embargo, quienes opinan que, para obtener este fin, sobre todo en alumnos jóvenes, hay otras obras que aventajan a la Anthología Micrá de Maunoury. De cualquier modo, la «Llave del Griego» no deja de ser sumamente útil y por su reedición merece nuestros plácemes la benemérita Editorial «Buena Prensa», de México.

JUAN CARLOS ROUGÉS, S. I.

BELAÚNDE, VÍCTOR ANDRÉS, *Palabras de Fe*. (13 x 18; 296 págs.). Edit. Lumen, S. A. Lima, 1952.

En este libro reúne el Dr. Víctor Andrés Belaúnde varias conferencias, discursos y ensayos que han surgido de sus funciones como profesor, Vice-Rector y Rector Pro-Tempore de la Universidad Católica del Perú. Van dirigidos a la juventud universitaria y a la de los congresos Iberoamericano y de Pax Romana y al público intelectual, en ocasiones importantes para exponer la posición católica. El volumen está especialmente unido a la vida de la Pontificia Universidad Católica del Perú y a los momentos más importantes de su historia. Tiene, pues, a veces, un sabor local y de circunstancias, pero el espíritu católico y profundamente humano y humanista de Belaúnde se remonta inmediatamente a contemplar los grandes problemas espirituales, culturales y sociales de la humanidad, iluminándolos con la concepción cristiana de la vida. Desde el primer artículo «Nostalgia y Liturgia», donde tras interesantes análisis psicológicos se eleva a una metafísica de la nostalgia que participa de la prueba agustiniana de la existencia de Dios, hasta las últimas palabras de despedida de esta vida mortal a algunos amigos, insignes peruanos, todo el libro se lee con ese irresistible atractivo que tiene el estilo de Belaúnde, donde el arte, el pensamiento y la elevación espiritual corren parejos.

Recomendamos particularmente los capítulos dedicados a la misión de la Universidad: «Fisonomía espiritual de la Universidad Católica», «La Educación Humanista y la Concepción Cristiana del Hombre», «La Obra y Programa de la Universidad Católica», «La Civilización Occidental y la Universidad».

I. QUILES, S. I.

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS (*)

CIENCIAS TEOLOGICAS Y RELIGIOSAS. — B = *Biblica* (Roma). — CB = *Cultura Bíblica* (Segovia, España). — CDV = *Città di Vita* (Florencia, Italia). — CPRM = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma). — EB = *Estudios Bíblicos* (Madrid). — EE = *Estudios Eclesiásticos* (Madrid). — ETL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina, Bélgica). — G = *Gregorianum* (Roma). — HTR = *The Harvard Theological Review* (Cambridge, USA). — LQLP = *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* (Lovaina, Bélgica). — M = *Manresa* (Barcelona). — NRT = *Nouvelle Revue Théologique* (Lovaina, Bélgica). — RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse, Francia). — RB = *Revue Biblique* (Paris). — RCR = *Revue des Communautés Religieuses* (Bruselas, Bélgica). — REB = *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, Brasil). — REDC = *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid). — RET = *Revista Española de Teología* (Madrid). — RLA = *Revista Litúrgica Argentina* (Buenos Aires). — RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris). — RSR = *Recherches de Sciences Religieuses* (Paris). — ST = *Sal Terrae* (Santander, España). — ThS = *Theological Studies* (U.S.A.). — VD = *Verbum Domini* (Roma). — VV = *Verdad y Vida* (Madrid). — ZkTh = *Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck, Austria).

FILOSOFIA, HISTORIA, EDUCACION. — A = *Athena* (Madrid). — AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma). — Ar = *Arbor* (Madrid). — CHE = *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires). — GM = *Giornale di Metafisica* (Génova, Italia). — LMA = *Le Moyen Age* (Bruselas, Bélgica). — IS = *Il Saggiatore* (Turín, Italia). — IV = *Ideas y Valores* (Bogotá, Colombia). — RDF = *Revista de Filosofía* (Madrid). — Pe = *Pensamiento* (Madrid). — RCF = *Revista Cubana de Filosofía* (La Habana, Cuba). — RDFNS = *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Milán, Italia). — RDMM = *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris). — RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* (Córdoba, Argentina). — RH = *Revista de Historia* (São Paulo, Brasil). — RHA = *Revista de Historia de América* (México). — RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Lovaina, Bélgica). — RHEF = *Revue d'Histoire de l'Église de France* (Francia). — RIE = *Revista Interamericana de Educación* (Bogotá, Colombia). — RIPH = *Revue Internationale de Philosophie* (Bruselas, Bélgica). — RPF = *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga, Portugal). — RPhL = *Revue Philosophique de Louvain* (Lovaina, Bélgica). — S = *Sapientia* (Ciudad Eva Perón, Argentina). — Sa = *Salesianum* (Turín, Italia). — So = *Sophia* (Padua, Italia). — Th = *Thought* (Fordham, U.S.A.). — TMSch = *The Modern Schoolman* (St. Louis, U.S.A.). — TNS = *The New Scholasticism* (Washington, U.S.A.). — V = *Verbum* (R. de Janeiro, Brasil).

JURIDICAS Y SOCIALES. — FS = *Fomento Social* (Madrid). — RCJS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* (Santa Fe, Argentina). — RFCE = *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas* (Buenos Aires). — RFDB = *Revista de la Facultad de Derecho (Universidad Pontificia Bolivariana)* (Medellín, Colombia).

CULTURA GENERAL. — Br. = *Brotéria* (Lisboa, Portugal). — E = *Estudios* (Buenos Aires). — ECA = *Estudios Centro Americanos* (San Salva-

(*) Corresponden al 2.º semestre de 1951.