

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

HENRI DE LUBAC, S. I., *Méditation sur l'Église*. (14 x 23 cms.; 288 págs.). Aubier, Paris, 1953.

Esta «meditación» del P. de Lubac no es un tratado sobre la Iglesia. Es exactamente una meditación, una contemplación íntima y afectuosa del misterio de la Iglesia con todo lo que dice vitalmente al creyente que sumerge en ella con sinceridad la totalidad de su existencia. La franqueza de los planteos y la pureza del «sentido de la Iglesia» con que el autor establece las líneas de sus soluciones, hacen de estas páginas una guía de la conciencia cristiana de nuestros días en su lucha contra las «tentaciones» que tienden a desvirtuar su sentido católico y eclesial.

La Iglesia es el lugar natural en que debe expandirse la asimilación personal de la redención: «En todas sus operaciones sobrenaturales el cristiano obra *ut membrum Ecclesiae, ut pars Ecclesiae*. Jesucristo nos ama singularmente, pero no separadamente. Nos ama en su Iglesia, en la Iglesia por la que Él ha vertido su sangre. Nuestro destino personal no puede realizarse más que en la salvación común de la Iglesia, Madre de la unidad...» (pág. 32).

Por eso a todo cristiano tiene que «dolerle» la Iglesia entera: «Miembro del cuerpo..., él es sensible a lo que afecta a todos los demás miembros. Sufre en sí mismo todo lo que paraliza, retrasa, martiriza al cuerpo entero...» (pág. 195). Y tiene que aprender a amarla no sólo en su imagen ideal, sino en toda la crudeza de su ser real, con su mezcla concreta de elementos divinos y humanos. Porque toda la inmensa gloria que la Iglesia posee —aun considerada bajo un punto de vista puramente humano— «no cambia la vulgaridad manifiesta del tejido conjuntivo al que toda la existencia católica debe acomodarse día a día y en el cual le es necesario insertarse...» (pág. 236).

El auténtico amor a la Iglesia es el brote maravilloso de la fe en su realidad divina profunda: «Para amar a la Iglesia es menester vencer toda repugnancia y amarla en el núcleo profundo de su tradición, y sumergirse —por así decirlo— en el núcleo profundo de su vida como el grano se sepulta en la tierra. Esta es la manera católica de perderse a sí mismo para encontrarse...» (pág. 236). Y la expresión de ese amor será muchas veces el silencio y la paciencia amorosa ante «esos choques trágicos que incluso un sincero y mutuo deseo del bien no pueden llegar a impedir» (pág. 68): tal vez en ningún momento «la Iglesia nos da mejor a Jesucristo que en esas ocasiones en que nos ofrece el configurarnos a su pasión...» (pág. 164). Este es el valor incomparable de la obediencia a la Iglesia: «Jamás se traiciona una causa, jamás se es infiel a otro, a sí mismo o a Dios, cuando simplemente se obedece... No

hay nada que pueda hacer olvidar al cristiano que la salvación del género humano ha sido realizada por un acto de total abandono, y que el Autor de esta salvación, siendo Hijo como era, aprendió por sus propios sufrimientos lo que significa obedecer (Fil. 2, 8: Heb. 5,9)...» (pág. 201).

Y éstos que saben perderse en la Iglesia son los que más contribuyen a hacer que nuestra tierra no sea un infierno». La mayoría entre ellos no se preguntan si su fe está «adaptada», ni si es «eficiente». Les basta vivir de ella como de la realidad misma —la más actual siempre de todas las realidades— y los frutos que de ella se derivan, muchas veces ocultos, no son por eso menos maravillosos. Aun cuando estos cristianos no obren por sí mismos externamente, «se encuentran en la fuente de todas las iniciativas, de todas las actividades, de todas las fundaciones que no existirán en vano...» (pág. 230). Aquí está radicado el difícil equilibrio entre pasado y presente: «No temamos sentirnos en simpatía profunda con los hombres que nos rodean. Seamos plenamente humanos: un deber de sinceridad interior y al mismo tiempo de fraterna caridad nos obliga a ello —o por mejor decir, esa disposición debe ser en nosotros tan natural, tan congénita, que no nos sea necesario buscarla. No aceptemos confundir nuestra fidelidad a lo eterno con una adhesión mezquina o mórbida al pasado. Pero al mismo tiempo desconfiemos de la suficiencia moderna. Estemos en guardia para no hacer nuestras las debilidades, los engolosinamientos, las ignorancias pretenciosas, las estrecheces del medio ambiente. Estemos en guardia para no dar morada en nosotros a la mundanidad —popular o burguesa, vulgar o refinada—. O por mejor decir —ya que siempre participamos en ella de alguna manera— no cesemos de despojarnos de ella. En una palabra, seamos siempre y lo más espontáneamente posible adaptados; pero sin jamás dejar en nuestra acción o pensamiento, adaptar —es decir humanizar o rebajar, desleír o desviar— en un adarme el cristianismo mismo. Amemos nuestro siglo, pero sin concesiones al espíritu del siglo. Que en nosotros el misterio cristiano no pierda jamás su savia...» (pág. 225).

En estas densas páginas, cargadas de citas de Padres y rebosantes de plenitud teológica, encontrará todo católico un eco en escala contemporánea del himno a la Iglesia que resuena en la mejor literatura cristiana desde el primer siglo en adelante.

JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I.

CAYETANO BETANCOUR, *Introducción a la ciencia del derecho* (12.5x19.5 cms., 366 págs.). Biblioteca de Autores Colombianos. Ministerio de Educación Nacional. Edición de la Revista «Bolívar», 1953.

En esta obra reúne el profesor Betancour varios estudios sobre las ciencias del derecho. Al hablarnos de «ciencia del derecho» nos está ya indicando que no se trata de una introducción general al derecho, sino de estudios particulares sobre sus diversas ramas. Asimismo, el término «ciencia» sugiere también la orientación de las investigaciones de este volumen. No se trata de una filosofía del derecho, en la cual se establezcan los fundamentos últimos y trascendentes de

lo jurídico, sino del aspecto ya propiamente científico o positivo, el cual desarrollará con estricta metodología, es decir, en un análisis de su esencia, antecedentes, requisitos, estructuras y consecuentes.

En el presente volumen estudia el autor varias ramas del derecho: penal, internacional, civil y político. Anuncia un segundo volumen en preparación sobre el derecho mercantil, procesal, administrativo, laboral y probatorio.

El método seguido repercute a través de toda la obra y se apoya principalmente en dos ejes, el lógico formal y el axiológico. Se nota en el autor una tendencia, a nuestro parecer justificada, a utilizar la metodología de los modernos filósofos del derecho, que han insistido en la necesidad de estudiar en sí mismas las estructuras formales de lo jurídico. El autor hace con frecuencia referencias a Kelsen, en particular. Pero no se detiene en este aspecto lógico formal, sino que lo completa con el método axiológico, requisito necesario, así para la solución de ciertos problemas del derecho positivo, como para fundamentar y complementar el método puramente formal, de suyo insuficiente.

El primer ensayo «Los fundamentos del derecho penal», se halla propiamente encaminado a dar una explicación de los fundamentos jusnaturalistas de dicho derecho, pero utiliza el análisis de los procedimientos de derecho positivo en el tratamiento de los delitos (p. 10), a fin de establecer ciertos puntos básicos del derecho penal. El delito es considerado por el autor como un todo, que no puede ser separado de las circunstancias y ambiente social en que es cometido. No es una pura violación del derecho, sino como un acto social que daña el orden que se quiere establecer por el imperio de las normas jurídicas. Pero esto no es suficiente, porque el delito no tiene solamente un sentido sociológico, ni puede tratarse como un hecho puramente sociológico. Hay algo más: superando la concepción sociológica, en la cual debería entrar también el formalismo exclusivista de Kelsen, el autor estudia al delito no limitándose a describirlo sociológicamente, ni a mirarlo como una parte del antecedente de la norma jurídica positiva, sino ante todo y primordialmente como una violación de la justicia» (p. 16-17). Después de interesantes análisis sobre la filosofía del delito, en los cuales puntualiza el aspecto social inherente a todo delito (p. 19, 26), nos da el autor correctamente la noción del delito, eliminando las concepciones insuficientes, que dejan de lado el problema principal sobre el delito y el delincuente. Rechaza en acertadas consideraciones las concepciones puramente criminalistas y formalistas sobre el delincuente, que no reconocen el factor libertad. Y define el delito, como tradicionalmente se ha venido haciendo, considerando sus dos elementos igualmente fundamentales: el objetivo del daño y el subjetivo de la malicia o dolo. El aspecto subjetivo, observa acertadamente el autor, es esencial en la valoración del acto criminal (p. 50-51).

Delicadamente analiza también los aspectos jurídicos de la pena. El fin de la pena no es puramente preventivo ni vindicativo. La pena es un mal jurídico cuyo fin es la negación del delito y la restauración del derecho. El profesor Betancour ha tenido en cuenta las diversas teorías tradicionales y modernas y ha utilizado, para darnos el concepto de la pena, lo mejor de la tradición y de las precisiones técnicas modernas. Reúne en un haz los aspectos vindicativo, retributivo y expiatorio de la pena, fundiéndolos en el concepto de *defensa del derecho*,

no en el sentido de defensa anterior o simultánea a la agresión, sino defensa del derecho objetivo, y es manifiesto que la violación de él es una agresión que permanece, mientras el derecho mismo no se imponga de nuevo con la pena. La defensa, entendida en este sentido, es también intimidatoria, defensiva, correccional y ejemplarizante. Todos estos efectos giran en torno al central de defensa y restauración del derecho (80-84).

En un segundo estudio trata del «Derecho Internacional», observando explícitamente que va a utilizar el método combinado lógico formal y axiológico (p. 90). Define el derecho internacional como derecho entre Estados, es decir, derecho de relación entre iguales y soberanos, por contraposición al derecho de coordinación, que solamente existe entre los que están subordinados a una autoridad estatal (p. 93). Distingue acertadamente entre lo sociológico y lo jurídico, a fin de poder explicar cómo es posible que un Estado sea soberano jurídicamente, aunque necesite en mucho de la colaboración de los demás Estados para su subsistencia (p. 98). En la base del derecho internacional se halla el principio «pacta sunt servanda» no menos que en todo derecho. Pero en el caso del derecho internacional, los pactos no anulan la soberanía de los Estados (p. 100).

Otro aspecto analizado con equilibrio es el de las fuentes del derecho. Distinguiendo entre fuentes del contenido del derecho, que pueden ser múltiples (derecho natural, política, justicia, conveniencia, costumbres...) y fuentes de la vigencia del mismo, se refiere el autor a esta última, que es de mayor importancia doctrinal. El problema de la vigencia del derecho lo resuelve, de acuerdo con el afán de integridad del autor, recurriendo al aspecto formal y al axiológico. Efectivamente, observa que no solamente es fuente de vigencia del derecho internacional el derecho natural, sino que dentro del campo del derecho internacional o estatal sólo es lícito desconocer el derecho vigente cuando es injusto, y sólo en el caso de que esta injusticia llegue a lo monstruoso. Por consiguiente, el mismo derecho natural, que es el que autoriza esta conclusión, autoriza con ella un tratamiento lógico formal del derecho (p. 110). Es éste un problema delicado. La fórmula de que «sólo en el caso en que esta injusticia llegue a lo monstruoso» nos parece un tanto estricta. Tal vez requiera ulteriores precisiones. Pero el principio establecido por él de que en ciertos casos el carácter lógico formal del derecho es definitivo nos parece interesante que se subraye, como lo hace el autor. Máxime cuando esta misma exigencia del carácter lógico formal se halla conectada con la vigencia misma del derecho natural. El autor concede aquí acertadamente al método lógico la parte que se le debe conceder.

Otro problema, tratado con especial cuidado, es el caso de los órdenes jurídicos revolucionarios, que tiene acentuada repercusión en el derecho internacional. Aquí el autor observa que es necesario, a veces, romper el hermetismo lógico y recurrir a lo fáctico, al hecho de la eficacia real que posea el orden revolucionario (p. 111-118). Evidentemente es una muestra de que el orden lógico formal por sí solo no es lo absoluto en el derecho.

En la «Introducción al derecho positivo» utiliza también los dos criterios: lógico formal y axiológico. Expone el concepto de derecho civil, que distingue del antiguo «derecho ciudadano» (p. 173), y que sitúa decididamente en el orden del derecho privado (p. 137). Estudia el autor múltiples aspectos de este derecho:

El sujeto del derecho, que son los particulares, contrapuestos a los que están en autoridad: autoridad es el que dicta normas, particular el que debe obedecerlas (p. 138-139). La distinción entre derecho privado y derecho público la funda según que determine la conducta de los particulares como tales o determine normas según las cuales la autoridad debe ejercer la función reguladora de la sociedad (p. 141). «Orden público», en cambio, es el que atiende el interés del Estado, y «orden privado» el que mira al solo interés del individuo. Sobre estas bases fundamentales analiza después los problemas relativos a la existencia, razón de ser, condiciones, normas del derecho civil y su conocimiento individual, tiempo en que deben regir, su relación con los derechos subjetivos, etc.

El cuarto ensayo es una «Introducción al derecho político». Ensayo también de notable interés. Los principales problemas relativos a la esencia del derecho político y los que surgen en torno a su existencia y validez están estudiados con un criterio penetrante y sobrio. El derecho político es distinto de una teoría general del Estado. Es una parte del derecho público (p. 244), y, por tanto, un conjunto de normas que rigen la actividad de las autoridades en cuanto tales. El autor dedica un detenido análisis a establecer la distinción entre derecho público y derecho privado, que, según hemos visto ya, ha utilizado tratando del derecho internacional y civil. No acepta la distinción tradicional, fundada en el derecho romano, que hace del derecho público un sinónimo de todo lo que mira al interés general frente al derecho privado que atiende sólo al interés particular. Se refiere a las opiniones de varios tratadistas del derecho, Sauer, Stemberg y Gierke, Gurvitch, etc., quienes, por cierto, caen en criterios deficientes de la interpretación del derecho en general y en particular del derecho político. Y se atiene a la interpretación de Jellinek, de quien toma la división antes citada (p. 269). También expone acertadamente el concepto de autoridad y su definición, criticando en este punto la teoría kelseniana de autoridad. Según Kelsen, la norma y sólo ella es la que determina que un acto sea de autoridad. Naturalmente —observa el autor acertadamente— dentro de una concepción puramente formalista nada se puede objetar a Kelsen, pero lo que es necesario es discutir a Kelsen los fundamentos mismos en que se basa su posición, y el rechazo que él hace de toda apelación a los fundamentos filosóficos de la autoridad como si fueran metajurídicos (p. 277). La autoridad es definida, en consecuencia, por Betancour como «todo el que obra por un interés común *sine acceptione personarum* y con fundamento en una norma que autoriza el obrar de este modo es una *autoridad*» (ibid). Precisamente el interés común es el que caracteriza el acto de la autoridad (p. 279-282).

Después de diversas precisiones sobre la distinción entre el derecho político y el derecho administrativo, el derecho político y la constitución y los órganos del poder, concluye observando cómo el derecho político concebido desde el pasado siglo está en una crisis y se dirige ahora hacia un concepto cristiano del prójimo como objeto de un conjunto de deberes, tanto más apremiantes cuanto más próximos se hallan a nosotros mismos. El amor a la humanidad en abstracto es substituído por una consideración más concreta del hombre, menos humanística pero más humana (p. 313).

Termina la obra con una exposición sintética, sin mayor afán crítico, de la «Teoría pura del derecho de Hans Kelsen», que puede ser útil, por su claridad, para los que quieran conocer en breves páginas el pensamiento kelseniano. Hubiera sido de interés alguna referencia crítica. En *Apéndice* figura una conferencia sobre «La estructura de la Constitución de Colombia», en la cual estudia previamente problemas generales, para tratar luego aspectos locales de la política colombiana. Las conclusiones de las páginas 362 y 363, nueve de las cuales se refieren en general al Estado y a su constitución respecto del capitalismo, y tres en particular a la constitución de Colombia, nos parecen precisar bastante bien cuál debe ser la estructura del Estado respecto de los actuales problemas del capitalismo y del totalitarismo. No un Estado totalitario ni un Estado débil sino un Estado económicamente poderoso, que respete los derechos de los individuos, pero que tenga a raya el egoísmo propio del capitalismo.

La exposición de algunos de los aspectos de mayor interés de la obra del ilustre profesor colombiano muestra que ha realizado un trabajo serio y metódico. Con verdadera discreción sabe utilizar los valores tradicionales en aquello que tienen de fundamento eterno de lo humano, pero los completa y los sujeta también a crítica, aceptando los aportes interesantes de los modernos filósofos del derecho. Las observaciones personales que frecuentemente pueden apreciarse, muestran que el autor ha elaborado personalmente los problemas y sabe exponer con claridad sus conceptos. Es una obra que merece ser conocida por nuestros estudiosos. Seguramente que si hubiera sido escrita en francés, y editada en Europa, gozaría de mayor autoridad y sería buscada con interés por nuestros profesores. Deseamos que el autor amplíe y profundice estos estudios que honran a la investigación y a la cultura jurídica americana.

ISMAEL QUILES, S. I.

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

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

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

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

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

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

existencia en sí, no es ni puede estar en la naturaleza; el hombre, como ser en el mundo, carece de naturaleza. De aquí que la conducta es ónticamente el resultado formal de una existencia, pero enraizada en su propio fundamento no natural. En otras palabras, la conducta existencia, la vida existencial, no pertenece al ámbito de los objetos naturales ni a los de la cultura, sino que se trata de una experiencia originaria «inaccesible a la razón y sometida por Heidegger a la Analítica esencial» (p. 38). Y, por lo mismo, «en la existencia no hay objetivación posible, mientras que en el Mundo todo concluye en un *objectum* que se contrapone a un sujeto cognoscente» (p. 39). La existencia no puede ser aprehendida por ningún concepto (ibid).

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

También adopta el autor la interpretación extrema de Heidegger sobre el estatuto óntico de la relación existencia, naturaleza y mundo. «Como acabamos de establecer —dice—, la naturaleza no existe realmente. El *Dasein* constituye a la naturaleza en cosa mundana y se constituye a la vez con esta cosa; pero no se encuentra con la naturaleza pura. Hoy se entiende, como un axioma, que el hombre carece de naturaleza...» (p. 44). Estas expresiones ofrecen gravísimas dificultades: saben a idealismo, si el hombre es el que «constituye a la naturaleza en cosa mundana»; y hay una grave confusión entre «naturaleza», aplicado a los seres que carecen de inteligencia, y aplicado al hombre mismo.

Del hombre se dice que tiene su manera propia de ser, es decir, que existe, y en ese sentido, y sólo en ese sentido, hablaban los antiguos de la «naturaleza del hombre». Y era correcto decir que el hombre tiene su naturaleza y que forma parte de la naturaleza, como conjunto de todos los entes. El término «naturaleza» es multivalente, y de una confusión de sus diversos sentidos proviene una falta de comprensión de los filósofos entre sí. Vamos a ver de inmediato una de las aplicaciones en el Derecho.

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

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

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

la existencia humana se trasciende» cumpliendo aquel deber ser existencial que surge de la intersubjetividad, «aparece la conducta jurídica y, con ella, los valores que le son inherentes» (102). Así se cumple el ciclo óntico del Derecho, según el autor, en forma homogénea: «desde la existencia originaria, equivalente a la Temporalidad, hasta la conducta intersubjetiva del Derecho; desde la libertad, como nudo fundamento en su presente inasible, hasta ese objeto jurídico en que la susodicha Temporalidad concluye, dándole plenitud histórica» (p. 103).

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

No podemos menos de reconocer que el autor ha realizado un trabajo a fondo sobre los elementos de la filosofía existencial y, especialmente, de la obra de Heidegger *Sein und Zeit*. El estudio es tanto más meritorio cuanto que se ha llevado a cabo con abundante información bibliográfica, pero con escasez de trabajos realizados hasta el presente sobre la materia. Nos parece interesante que se subrayen ciertos aspectos del existencialismo que pueden contribuir a una ontología fundamental del Derecho, apoyada en la ontología fundamental que parte de la experiencia originaria de la existencia humana. En nuestra obra *La Persona Humana* aprovechamos algunos de dichos elementos para la fundamentación de lo social y jurídico en el hombre. Estamos, por nuestra parte, persuadidos de que hay aquí una rica e interesante mina, que no ha sido hasta ahora suficientemente explotada. Coincidimos con el autor en que el Derecho, la conducta jurídica, se halla fundamentada en la existencia misma y expresada en la intersubjetividad, puesta de relieve por los mejores pensadores dentro del existencialismo. En cambio, debemos señalar, en gracia a la sinceridad científica, y sin que ello sea menor aprecio de la investigación laboriosa realizada por el autor, algunas observaciones que, a través del estudio de su obra, se nos han ofrecido. Ya hemos indicado anteriormente que nos parece deficiente el punto de partida gnoseológico, al establecer la relación conocimiento-existencia y naturaleza-mundo. Ahora debemos referirnos especialmente a la aplicación del *análisis de la temporalidad* al Derecho, aspecto central de la obra. Temporalidad y Derecho, temporalidad y conducta humana, van inseparablemente unidos, como lo están temporalidad y existencia humana. En este sentido, Heidegger ha señalado con acierto la esencial temporalidad y temporalización que es la existencia y, consiguientemente, el autor puede señalar también la esencial temporalidad y temporalización de la conducta humana y del Derecho. Pero, aparte de que nosotros no tenemos confianza en varios aspectos de los análisis heideggerianos sobre la temporalidad (que, con razón, han sido señalados como la parte menos sólida, más subjetiva y más estructurada *a priori* en su analítica existencial) existe, a nuestro parecer, un grave desenfoque de la realidad de la existencia y del Derecho al hacer, *simplemente*, del tiempo y de la temporalidad su *esencia*. Porque, si es cierto que la temporalidad acompaña necesariamente a la existencia humana y la manifiesta, no es menos cierto que la existencia humana

posee también caracteres y raíces de intemporalidad, que la acompañan no sólo tan necesariamente como la temporalidad, sino *más originariamente* que aquélla. En otra oportunidad señalamos cómo la analítica de la existencia en *Sein und Zeit* cargaba el acento sobre los aspectos de angustia, contingencia y temporalidad de la existencia, y olvidaba, en cambio, los aspectos positivos, no menos esenciales y profundos, de seguridad, absolutez e intemporalidad. En una palabra, no aparecía en *Sein und Zeit* lo absoluto que se muestra también en la existencia humana, junto con lo contingente y como fundamento del mismo. Esta observación es aplicable al caso del Derecho y de la temporalidad. El derecho no es temporalidad pura; la conducta humana se realiza en el tiempo, y es tiempo e historia, pero no puramente, sino que posee también elementos de intemporalidad, de absolutez, de permanencia, que son, precisamente, el fundamento de la temporalidad misma en que necesariamente se desarrolla. Cuando le falta ese fundamento de algo absoluto, la temporalidad del Derecho no se explica, no tiene dónde echar anclas, para resguardarse de los vientos del relativismo y del irracionalismo, que le llevarán de acá para allá sin rumbo fijo.

Un caso a que el autor aplica su teoría lo está mostrando. Acentúa, como es natural, en su tesis la historicidad del Derecho, que funda en general en la historicidad de la razón cognoscente (p. 142, y en todo el Capítulo IV de la tercera parte). La consecuencia a que llega es la siguiente: «Entendido el problema como lo entiende Heidegger, el Derecho es histórico esencialmente [...], lo es, y agregamos: no puede menos que serlo. Como se dice del hombre, decimos: el Derecho tiene historia y no tiene naturaleza. Es, fundamentalmente, existencia, y *no puede ser, por tanto, Derecho natural*. En suma: es Derecho-historia» (p. 143-144). La negación de que el Derecho no tiene naturaleza y que, por tanto, no existe el Derecho natural, implica una serie de confusiones que sólo pueden surgir de una concepción *unilateral* del Derecho como historia. El término «Derecho natural» tiene muchos sentidos, es polivalente, y negarlo en bloque es tan peligroso como negar que el hombre tiene naturaleza: naturaleza significa el conjunto de los seres materiales que no tienen razón o conciencia; naturaleza significa, y significó entre los griegos y en toda la filosofía occidental, el universo entero, con los seres irracionales y los racionales; naturaleza significó para la filosofía griega y gran parte de la filosofía occidental posterior, *la manera propia y característica de ser y obrar de cada cosa*. En este último sentido, que es el que tienen a la vista los defensores clásicos del Derecho natural, la afirmación del autor de que el Derecho no puede ser Derecho natural, hay que reconocerla destituida de todo fundamento. Evidentemente, si el Derecho no tiene una propia manera de ser, el Derecho es nada, no se diferencia de otros entes que tengan también su propia manera de ser. Si el Derecho, en cambio, tiene su propia manera de ser, tiene su naturaleza. Más todavía, si el Derecho tiene una propia manera de ser permanente, con ciertos rasgos característicos, permanentes y eternos, a través de sus manifestaciones históricas y contingentes, el Derecho tiene su naturaleza permanente, la cual es el fundamento de sus manifestaciones mudables. Si el autor, al negar el Derecho natural, sólo pretende afirmar que el Derecho no es una «cosa», al estilo de los entes irracionales, estamos de acuerdo; pero no es éste el sentido en que entienden el

término «natural» los defensores del «Derecho natural», y utiliza en tal caso el término equivocadamente, creando una confusión con el uso que le han dado los propios sostenedores del Derecho natural. Si, en cambio, pretende negar simplemente el Derecho natural en su sentido clásico, y afirmar que en el Derecho y conducta humana no hay un fundamento permanente, en tal caso, se halla ciertamente el autor en antítesis frente a la tesis clásica del Derecho natural, pero cae en un relativismo y se halla imposibilitado de defender ninguna norma jurídica que tenga valor obligatorio, y el «deber ser» cae en el «vacío».

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

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

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

ISMAEL QUILES, S. I.

ACADEMIA DE CIENCIAS CULTURALES Y ARTES. *Actas, Año 1949*. (16x23,5 cms., 254 págs.). Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1953.

La Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad Nacional de Tucumán presenta ahora al público el primer tomo de actas correspondiente a 1949. Anuncia para muy pronto el segundo tomo, *Actas de 1950*. Representan ambos tomos el trabajo realizado por dicha Academia en los años mencionados. El primero se abre con un estudio del que fué Presidente de la Academia, profesor Rodolfo Mondolfo: *El Método galileano y la teoría del conocimiento*. Sostiene el autor que las características del método de Galileo consisten en la confirmación de la verdad por el experimento. A diferencia de Bacon, que busca la verdad por la inducción de los fenómenos naturales, Galileo sostiene que conocemos de verdad lo que hacemos; según esta teoría del conocimiento, solamente podemos conocer verdaderamente aquellos fenómenos que logra-

mos por vía de producción. Señala también el profesor Mondolfo la distinción y superación de Vico por Galileo. Vico no se atrevía a dar certeza sino verosimilitud al conocimiento de los fenómenos naturales, porque el hombre no puede producirlos. Galileo, en cambio, al mostrar el camino por el cual el hombre puede producirlos, y lograr así la comprensión efectiva de su necesidad, ha demostrado que se puede llegar a tener certeza de los mismos (p. 23-24). Nos parece que es grande al respecto la contribución de Galileo. Pero no creemos que puede restringirse su principio a sólo el caso de la producción de los fenómenos. Pues también es verdadero y cierto el conocimiento de los fenómenos naturales, aun cuando en algunos casos no podamos producirlos.

Un caso extraordinario de movimiento divergente de hielo en glaciares de los Andes australes argentinos es estudiado por Guillermo Rohmeder.

El Prof. Werner Goldschmidt estudia los *Fundamentos y consecuencias de la concepción normológica del Derecho Internacional Privado* en dos capítulos muy densos y bien fundamentados: I. - Fundamentos ontológicos y lógicos del Derecho Internacional Privado; II. - Aplicaciones de las doctrinas jusfilosóficas expuestas al Derecho Internacional Privado.

El Prof. Juan Adolfo Vásquez publica un ensayo: *Retorno a la Ontología*, en el cual muestra cómo las modernas corrientes filosóficas del siglo XX vuelven hacia la ontología, desde los neoescolásticos hasta los existencialistas. Como conclusión, en la cual estamos de acuerdo, señala que este retorno a la ontología ha sacado a flote un nuevo concepto de experiencia. «Tradicionalmente se ha considerado la experiencia a través de un esquema gnoseológico en que el sujeto recibía los datos del ser a través de los cinco sentidos exteriores... Sin embargo, la línea metafísica platónica, neoplatónica, agustiniana, la línea de Pascal, Maine de Biran y Bergson, se ha referido a otra forma de experiencia que el investigador del ser no puede a priori despreciar... Un análisis de la experiencia interna, como la experiencia profunda cuyo testimonio encontramos en todas las grandes literaturas y que ha sido el tema predilecto del espiritismo cristiano, por ejemplo, no sólo armonizaría muy bien con el análisis crítico de las lenguas que Gilson recomienda; en realidad el nuevo concepto de experiencia hace necesario reelaborar la teoría del lenguaje más allá del plano de la expresión vulgar a que se refiere Gilson, y penetrar en el sentido de la expresión poética como vía de revelación ontológica» (p. 87-88). «De todas maneras el retorno a la ontología parece entrañar por necesidad el regreso del hombre hacia sí mismo y la trascendencia de su individualidad empírica en una experiencia, que si bien desborda la formulación científica naturalista, no por ello es menos real» (p. 89).

El profesor Raúl Alberto Piérola escribe sobre *El destino del arte en el sistema de Hegel*.

Sobre *Filosofía Norteamericana* nos ofrece un extenso trabajo el Dr. Luis Farré. Es un aporte interesante para dar a conocer al mundo de habla española la filosofía norteamericana, relativamente poco conocida. El trabajo del Dr. Farré es amplio y abarca todos los aspectos de la filosofía en Estados Unidos: el realismo, el pragmatismo y el idealismo. En las últimas páginas señala el autor que, si bien aparecen corrientes tan diversas, no deja de existir un fondo co-

mún, ya que casi todas ellas aceptan, hasta cierto punto, algunos aspectos de las demás. Más bien que contradictorias esas corrientes vienen a ser complementarias. Así resulta mitigado tanto el realismo como el idealismo o el pragmatismo norteamericano. Es una apreciación, sin duda alguna, benévola de los filósofos norteamericanos. Pero el artículo demuestra que ha existido y existe en los Estados Unidos una verdadera preocupación por la filosofía. Y señala, con acierto, que no suele encontrarse en los filósofos norteamericanos el exclusivismo que les encasilla en un determinado dogmatismo, sino más bien una actitud reflexiva y ponderada, tal vez con exceso, que les hace abstenerse frecuentemente de soluciones definitivas.

Un estudio jurídico, muy razonado, presenta Norberto Antonio: *Los Derechos Sociales en la Constitución nacional argentina de 1949: principios, derechos y garantías*.

Finalmente, se cierra el volumen con otro interesante aporte jurídico, muy actual: *Subordinación y Contrato de trabajo*, por Adolfo Luis Valle. Aun cuando el autor reconoce que en todo contrato de trabajo la relación de subordinación y dependencia en el contrato de trabajo es considerada de hecho como de importancia principal, sin embargo, «la interpretación debe hacerse siempre con las restricciones que imponga la equidad y tratando de acercar a las partes del contrato de trabajo y no ahondando en su proverbial antagonismo». (p. 250). Una selecta bibliografía acompaña este trabajo.

I. QUILES, S. I.

JOSEPHUS M.^a ALEJANDRO, S.I., *Critica*. Bibliotheca Comillensis. Serie filosófica. (16,3 x 24 cms.; XII + 383 págs.). Santander (España), 1953.

El A., conocido por sus interesantes publicaciones, nos presenta su «Crítica» dividida en tres partes: la primera, «Crítica fundamentalis», trata sobre el problema fundamental del conocimiento, el punto de arranque de las legitimaciones científicas de nuestro conocimiento verdadero y cierto. La segunda, «Crítica positiva», versa sobre los conceptos de verdad y certidumbre y los criterios de verdad, el general y los particulares, las distintas etapas del problema gnoseológico: conocimiento singular y universal, sensitivo, memorial, científico, histórico y filosófico. La tercera parte, «Crítica negativa», aborda en particular las respuestas antiescolásticas, exponiéndolas y refutándolas ya a la luz de lo establecido en las dos primeras partes, ya por las contradicciones que implican.

Se trata de una obra excelente, con muy buena bibliografía, aunque prescinde, si se exceptúa a Dávila, de lo americano, que no es malo ni tan poco.

El A. ha captado sin temor ni disimulos o prejuicios apriorísticos la realidad e importancia del problema crítico. Sus soluciones siguen la línea trazada por Picard, Bonnet, Naber, De Vries, Pita, Sáenz, Salcedo y otros muchos modernos, que parten de la precisión, no rechazo, de todas las certidumbres naturales, y ven asegurada la primera verdad cierta en los juicios inmediatos de conciencia.

La impresión general, muy favorable a la obra del P. Alejandro, no disminuye por las divergencias de parecer que podamos tener con él. Respetando, pues,

sus justos modos de ver, vamos a hacer notar algunos de los puntos susceptibles de discusión.

El A. parece defender que el valor objetivo del contenido *universalísimo* SER, queda comprobado en el segundo paso fundamental (p. 91) de su prueba, como lo deja entender la respuesta a la «Objcción 1.^a» de la página 101. Ciertamente, al comprobar que las realidades conscientes son realidades «porque SON» independientemente de mí y de mis juicios, compruebo, por lo menos implícitamente, el concepto universalísimo de SER; pero ¿lo compruebo explícitamente? El concepto universalísimo es análogo y, como tal, no puede convenir por identidad a todos los hechos conscientes comprobados en el primer paso fundamental (pp. 80 y ss.).

El SER comprobado en cada hecho es simplemente diverso de cada uno de los demás, y sólo «en cierto sentido» (o sea «secundum quid») el mismo, por cuanto el enfoque del entendimiento deja en cada caso en la obscuridad la diversidad formalmente identificada con la nota que claramente se representa. Pero entonces el concepto *comunísimo* de SER sólo implícitamente queda justificado en la comprobación de sus similitudes singulares. En la página 97, n. 153, afirma el A. que el principio de identidad «Ens est ens» es tautológico. Pero la palabra tautología no tiene un solo sentido, pudiéndose tomar en una acepción buena y otra peyorativa. Pueden verse las dos acepciones en Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, p. 1081 - Presses Univ. de France - Paris, 1947) y Brugger (*Diccionario de Filosofía*, p. 373 - Herder - Barcelona - Buenos Aires, 1953); y la peyorativa en Goblot (*Vocabulario Filosófico*, N.º 1173, El Ateneo. Buenos Aires, 1945) y Ruiz Moreno (*Vocabulario Filosófico*, p. 135; Kraft. Buenos Aires, 1941). Puede concederse que el principio de identidad es tautológico en el buen sentido, pues expresa la necesaria identidad del ser consigo mismo, identidad negada por los escépticos y restringida en su necesidad por otros, pero que es fundamento imprescindible del principio de no-contradicción: no se podría afirmar la no contradicción del SER si no se viese su identidad consigo mismo. El A. toma «tautología» en el sentido peyorativo, de inútil repetición.

Al hablar de los diversos modos de entender la *certidumbre física* (pp. 164-165) no cita el A. a De Vries; y parece que vale la pena citarlo, pues, a nuestro parecer, da la única noción de certidumbre física posible en un hombre y, por lo mismo, humana (Cfr. *Critica*, N.º 177 y nuestra *Critica Cognitionis*, N.º 81-82, Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1943). Para el A. el motivo de tal certidumbre es la *ley física* con prescindencia absoluta de nuestro conocimiento; opinamos, no obstante, con De Vries, que el tal motivo es la *ley física conocida*. Es cierto metafísicamente que tienen que existir leyes físicas propias de la naturaleza no libre, cuyo efecto sólo podría ser suspendido por un milagro; pero que esas leyes son las que nosotros conocemos no lo sabemos sino con dependencia de nuestras facultades cognoscitivas y mediante el uso de la inducción; ahora bien, no vemos cómo puede evitarse en la certidumbre legítima así obtenida, la posibilidad (no la probabilidad, por supuesto) de una falla en la inducción, o de un defecto de nuestras facultades (alucinación, ilusión, decepción de la memoria).

En la página 158, N.º 252, dice el A. que la firmeza propia de la certidumbre incluye dos elementos; uno, el subjetivo y negativo, que es la «carentia formidinis oppositi, sicut datur in opinionibus». Confesamos que nos parece confusivo ese modo de hablar, pues lo propio de la opinión, si atendemos al sentido humano de la palabra, y no de laboratorio intelectual, es la falta de firmeza *debida al temor* de la proposición opuesta. Quizás se nos responda que es nomenclatura clásica, como puede verse en la «*opinio imperturbata*» de los antiguos y algunos modernos; pero a esto podríamos objetar con la misma mente del A. donde dice, contra algunos teólogos, entre ellos Billot (p. 176, N.º 279), que «nimis libere loquuntur de aliquibus philosophicis notionibus». Un juicio habido sin temor de la tendencia opuesta, basado en un motivo indigno de tal seguridad, es ónticamente tan firme como el basado en la evidencia de un motivo dignísimo; a esa firmeza, digna o indignamente nacida, se le llama en el lenguaje común «certidumbres». La nomenclatura fundada no en la *cualidad real* del juicio, sino en la *validex* del motivo, nos parece confusiva. Estamos convencidos de que el A. no se opone a que la genuina Neoescolástica sustituya nomenclaturas clásicas por otras modernas cuando el desarrollo o explicitación de la doctrina lo exija.

En la página 191 el A. define la probabilidad en un sentido quizás demasiado restringido (si bien más etimológico); pues, según sus palabras, no es probable la sentencia cuyos fundamentos impiden la certidumbre del juicio contradictorio, pero que a la vez no bastan para inducir al asentimiento en su favor. Esos fundamentos constituyen para el A. una «mera posibilidad» y no una *probabilidad tenue*; pero entonces se confunden en dignidad y valor con los que se oponen a una certidumbre hipotética (física o moral), que no pasan de una mera posibilidad, lo cual no ayuda a la claridad de los conceptos. Parece que la denominación de «mera posibilidad» debe reservarse para la razón que de ningún modo puede producir temor de errar; y *probabilidad*, a la que razonablemente induce tal temor y, por consiguiente, impide la certidumbre en favor de la sentencia que se le opone. De este modo, a una sentencia probable *siempre* se le opondrá otra probable, y no habrá lugar a la «*opinio unice probabilis*» de la página 193. La tal opinión, en el *terreno de la Lógica*, no será «*unice probabilis*», pues se le opondrá otra tenue o quizás negativamente probable; en el *terreno de la moral*, y en el *práctico*, será una sentencia *cierta*, y su opuesta, en esos mismos terrenos, *negativamente posible*. Ya sabemos que en el campo práctico o en el moral, la certidumbre tiene límites muy amplios. Hemos de confesar que nunca se nos ha aducido una sentencia clasificada por ciertos autores, especialmente moralistas, como «*unice probabilis*», que no sea «*moralmente cierta*». Llamémosle, pues, así, y contribuiremos a la claridad de las nomenclaturas. Ya en San Alfonso encontramos dos sentidos de «probable»: lo que ni es cierto, ni meramente posible, y lo que no es cierto, pero puede merecer el asentimiento. Y lo mismo encontramos en las condenaciones de la Iglesia, que impide seguir en moral sentencias *tenuemente* probables, en oposición a las sólidamente probables.

En la página 197 —«Caput V»—, dice el A. que la sensación es el conocimiento concreto e inmediato de alguna cualidad material y extensa.

Pero entonces, ¿no es sensación la percepción del sonido, olor y sabor? ¿No parece que pueda hablarse de un perfume de tal o cual extensión! Allí mismo

se dice que «*experientia est illa cognitio qua ex sensuum testimonio facta et res externas cognoscimus, seu rerum externarum existentiam et qualitates*». En este punto ya no podemos tener una mera divergencia de opiniones con el A.; es evidente que existe además experiencia por testimonio del sentido interno, y experiencia interna de hechos inmateriales. Lo mismo se repite a continuación, cuando se identifica sensación, sentir, con experiencia, experimentar.

En las tesis XX, XXI y XXII recurre el A. a Dios para probar la veracidad de los sentidos. Si tenemos en cuenta que la Crítica busca la justificación de las certidumbres naturales, parece que no es conveniente recurrir a la Sabiduría y Veracidad de Dios en tales justificaciones. Mostrar la legitimidad de una certidumbre consiste en depurar el motivo digno de producirla, de todos los elementos concomitantes que distraen la atención y confunden. Ahora bien, nadie puede decir que las legítimas certidumbres naturales de los hombres, acerca del mundo sensible, están fundadas en una percepción confusa de la ciencia y veracidad de Dios; tanto más, cuanto que muchos que tienen tales persuasiones no admiten a Dios, o por lo menos dudan de su existencia. Si no fuese posible probar de otro modo la veracidad del conocimiento adquirido mediante los sentidos, entonces tendría lugar el recurso a Dios; pero habría que confesar que *sólo algunos hombres de laboratorio intelectual* tienen certidumbre legítima de la existencia de los cuerpos y de todo el mundo sensible; lo cual es, ciertamente, muy arriesgado y muy duro.

Como contrapeso de los puntos disputables, tiene la obra del P. Alejandro grandes méritos: trata con prolijidad y solidez los problemas, sin dejar de lado cuestiones secundarias que iluminan y complementan las tesis capitales. Al final de cada problema propone con sinceridad abundantes dificultades, sin callar las que más directamente y con más fuerza combaten su modo de ver. Propone las diversas opiniones con claridad y teniendo en cuenta el movimiento filosófico actual. En la tercera parte trata con minuciosidad los sistemas principales adversos a la Escuela, dando a los estudiantes un conocimiento muy claro de ellos. Quizás al tratar del «Existencialismo» toma una acepción un poco restringida de esta palabra, pues podría admitirse algún modo de Existencialismo cristiano, si se quiere disputable, pero no incompatible con la posición religiosa de un católico.

En suma, creemos que el libro del P. Alejandro es no sólo un excelente texto de Crítica del conocimiento, sino además un libro de consulta y de orientación para los alumnos que quieren progresar en el estudio de esta rama del filosofar.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

VÍCTOR FRANKL, *Espíritu y camino de Hispanoamérica*, Tomo I: *La cultura hispanoamericana y la filosofía europea*. (13x20; 582 págs.). Biblioteca de Autores Colombianos. Ministerio de Educación Nacional. Ediciones de la Revista Bolívar. Bogotá, 1953.

«El presente libro constituye el primer tomo de una obra que se compone de tres volúmenes, caracterizados por el título común *Espíritu y camino de*

Hispanoamérica. El segundo tomo se intitulará «La historia hispanoamericana y la filosofía europea» y abarcará una serie de trabajos de investigación de acontecimientos, instituciones y prohombres de la historia colombiana y paraguaya, que demostrarán, mediante el método de la «Historia de las ideas», la influencia decisiva en la evolución de estos dos pueblos de concepciones ideológicas, en su mayor parte de origen hispánico-barroco, refutando la opinión corriente, según la cual el factor predominante en esta evolución ha sido el económico y las ideas transformadoras, si las ha habido, llegaron al mundo hispanoamericano desde la Francia ilustrada y revolucionaria. Se resolverá, por ejemplo, en este segundo tomo, el difícil problema jurídico-lógico de la estructura política del estado-misión jesuítico del Paraguay, derivándola de ciertos contenidos de la idea española del Imperio; o se demostrará que doctrinas hispano-barrocas constituyeron las fuentes de inspiración del movimiento comunero colombiano, transformándose, empero, las sugerencias europeas en el ambiente americano, como lo deja ver con especial claridad el movimiento comunero del Paraguay; o se comprobarán las fuentes de las Ideas Políticas del Doctor Francia, que se encuentran, antes de nada, en el Jusnaturalismo católico del Siglo de Oro de España, y no en Rousseau, como supone la opinión común de los historiadores, etc. El tercer tomo expondrá «Ideas para una sociología y una filosofía de la historia de Hispanoamérica», según rezará el subtítulo, las cuales se referirán a problemas como los siguientes: La existencia de una orientación peculiar del pensamiento sociológico hispanoamericano; la función y la forma especiales de la sociología rural de Hispanoamérica...» (págs. 9-10).

Hemos transcrito esta presentación, que el autor mismo hace, del plan total de la obra en tres volúmenes, porque no solamente nos permite encuadrar el tema del primer volumen en su propio ambiente, sino también porque obtenemos una idea de la amplitud e importancia del estudio que está realizando el doctor Víctor Frankl sobre la cultura hispanoamericana en sus relaciones con la cultura europea. En realidad, nos produce a nosotros este primer volumen la impresión de una obra madura, que tiene en cuenta aspectos sumamente complejos de las influencias culturales arribadas a América y que se han fraguado con nuestra propia actividad cultural en relación con nuestros problemas históricos y económico-sociales. El autor se mueve dentro de una interpretación organicista de la evolución de las culturas, según la cual éstas siguen un ritmo evolutivo «normal», pasando desde una época juvenil, de orientación trascendental-religiosa, sacral-litúrgica, y de estructura social comunitaria, anti-individualista, o sea de carácter «medieval», hasta una época senil, de orientación profana, inmanente, empirista, relativista y de estructura social individualista, o sea, de carácter «moderno» (pág. 11). En el caso concreto de Hispanoamérica, el autor sostiene que hemos seguido hasta ahora la línea evolutiva cultural del occidente europeo, es decir, que hemos participado de una vida cultural ajena, durante los casi tres siglos de la restauración barroca del estilo medieval, y después, durante algunos decenios de la segunda restauración romántica del mismo, para caer, finalmente, en el pleno estilo de la «Decadencia de Occidente», de la acabada senilidad de las formas de vida y pensamiento. Pero que, «actualmente, Hispanoamérica se halla a punto de encontrar su propia línea de evolu-

ción, que sería su «Medio Evo», correspondiente, —según el autor—, a su edad juvenil» (pág. 11). Pero, por lo mismo, la situación hispanoamericana actual se halla en un momento crítico, ya que pueden observarse en ella influencias y tendencias muy diversas. En primer lugar, señala el autor una actitud original, que se encuentra principalmente «en el dominio de la especulación filosófica, ante todo en lo que respecta a la selección peculiar de los materiales de construcción del pensamiento filosófico europeo para la realización de nuevas intenciones intelectuales; también revisten importancia los indicios superabundantes de una ausencia total de originalidad, de un obstinado «occidentalismo» o «europeísmo» en muchísimos otros dominios de la cultura, especialmente en el arte; asimismo, tiene trascendencia la muy acentuada diferencia entre influencias europeas «positivas», útiles para el desarrollo de una cultura teocrático-espiritualista, (influencias de origen medioeval-católico, barroco o romántico), y «negativas» (de origen medioeval-herético o típicamente modernista); imponiéndose, lógicamente, una disposición del material investigado en forma dialéctica, que progresa por antítesis» (pág. 12).

Según esta concepción general, va agrupando el Dr. Frankl diversos estudios, apuntando primero la teoría del nuevo «Medioevo hispanoamericano», inspirándose para ello en doctrinas agustinianas. Estudia, a continuación, diversos aspectos de la influencia del pensamiento filosófico europeo en Hispanoamérica, y particularmente dedica a Descartes, a Kant y al Existencialismo atención, por cuanto ellos representarían las influencias de tipo medioeval herético y contribuirían a la situación propia de la «Decadencia». En cambio, ejercieron, según el autor, una influencia benéfica el barroquismo y el romanticismo, representados aquéllos por Juan Sebastián Bach y Goethe.

Ve particularmente vivencias Goetheanas en la idea hispanoamericana de la cultura y le sirve de pauta el «Fausto» de Goethe para apreciar el significado cultural del «Martín Fierro» de Hernández. Dedicó un extenso capítulo al pensamiento político-histórico-económico del Arzobispo-Virrey, Antonio Caballero y Góngora, y otro largo estudio a la filosofía de la historia y de la política en la obra del historiador paraguayo J. Natalicio González. Muy interesante es también el estudio dedicado a la filosofía medieval, en relación con el presente hispanoamericano, distinguiendo en éste las influencias dualistas de las dos corrientes medievales, católica y heréticas, la primera representada por el aristotelismo cristiano (Tomismo) y las segundas por el nominalismo y el averroísmo, con los cuales conecta el autor el cartesianismo, el kantianismo, positivismo, etc. El último capítulo está dedicado al caso concreto del pasado y futuro de la filosofía colombiana. Aplicando a ella las consecuencias generales de su estudio sobre Hispanoamérica, nos dirá el autor que reconoce «como carácter diferencial de la filosofía colombiana contemporánea la tensión entre dos orientaciones antitéticas, es decir, una polaridad radical: de un lado, el grandioso organicismo espiritualista y solidarista de la filosofía católico-escolástica...; del otro lado, el individualismo, el psicologismo, el utilitarismo... el ideal de la vida irresponsable, dirigida a ganancia y placer. Esta tensión polar constituye forzosamente el punto de arranque de toda filosofía colombiana del futuro, la cual tendrá que formar la síntesis positiva entre estas dos orientaciones antitéticas, basándose en la filosofía católica perenne como fundamento, y edifi-

cando sobre esta base incommovible las interpretaciones filosóficas de las manifestaciones principales de lo temporal y perecedero, o sea, del hombre en general y del hombre histórico. Tales interpretaciones constituirán, de una parte, un existencialismo cristiano que resolverá aquél problema tan grave de la cultura colombiana, el de la individualidad desenfrenada...; de otra parte, una cultura católica de la historia en general y de la hispanoamericana y colombiana en especial, apropiada para hacer comprender la esencia espiritual y la misión histórica de este continente y de esta nación...» (págs. 560-561).

Esta conclusión indica suficientemente la concepción del autor acerca de la actual situación de crisis de la cultura hispanoamericana y del camino que debe buscar para una reconstrucción positiva cultural, a base del propio esfuerzo y sin vivir de lo ajeno. Toda la obra está repleta de sugerencias sumamente interesantes. Sin embargo, nos parece a veces un tanto rígido el esquematismo en que el autor se mueve. Sería, por ejemplo, discutible si lo moderno debe denominarse simplemente «senilidad», o si representa un «progreso» sobre el medioevo, a pesar de sus deficiencias. Sería interesante comparar las deficiencias medioevales con las de nuestro tiempo. Es indudable que la filosofía católica perenne es la que representa los principios más sanos para todo humanismo; pero es también conveniente tener en cuenta que esta filosofía perenne católica puede ser interpretada cada vez más auténticamente, agregando a las ideas y experiencias del medioevo las que se han ido acumulando hasta nuestros días. El autor adelanta la fórmula de un «existencialismo cristiano», lo que parece implicar, por parte de él, la asimilación de ciertas experiencias filosóficas contemporáneas. Sin embargo, mantiene a veces cierta rígida oposición entre el pasado y el presente, entre lo medioeval y lo moderno, que parece poner en guardia contra la modernidad en cuanto tal.

Con estas pequeñas reservas, no dudamos en calificar de extraordinario el esfuerzo del Dr. Víctor Frankl, radicado en América desde hace unos veinte años, y asimilado al espíritu americano hasta sentir como propios los problemas de la cultura hispanoamericana.

ISMAEL QUILES, S. I.

ANTONIO MARTÍNEZ BELLO, *Origen y meta del autonomismo. Exégesis de Montoro*. (Ensayo de filosofía de la historia de Cuba). (14x20.5 cms.; 179 págs.). Imprenta de Fernández y Cía., La Habana, Cuba, 1952.

El autor nos ofrece un estudio monográfico sobre una de las figuras de mayor relieve en la vida pública cubana en el último cuarto del siglo pasado: Rafael Montoro. Aun cuando, como es fácil advertirlo por el título y el subtítulo, se trata de tema y ambiente local, tiene también para el estudioso un interés americano y universal, porque es un aporte para la historia de las ideas, de la política y de la filosofía en América, y de la repercusión que aquí tuvieron las corrientes filosóficas europeas.

Don Rafael Montoro fué el líder del partido llamado «autonomista», que en el siglo pasado propugnó para Cuba un régimen de autonomía respecto de la metrópoli, suprimiendo el sistema propio del coloniaje, que tiene inconvenientes mayores cuando una nación va adquiriendo conciencia más plena de sí misma. Pero en el programa del partido autonomista, llamado también partido liberal, era central el principio de llegar a sus propósitos por medios pacíficos y constitucionales, en forma progresiva, y sin violencias. Frente a los autonomistas, cuyo líder principal fué Montoro, se debatían en continua actitud de lucha contra el gobierno de la metrópoli los «separatistas», cuyo principal representante fué el héroe cubano José Martí. Estos reclamaban la independencia inmediata y eran revolucionarios por principio, en nombre de la libertad nacional.

El Dr. Antonio Martínez Bello realiza un estudio sumamente interesante sobre la figura de Montoro, analizando su ideología, explicándonos su actuación política, y tratando de hallar la clave de la vida espiritual y política de Cuba en los años que precedieron a la independencia del país. Hay un pensamiento central en la obra: la filiación filosófica de Montoro. Observa Martínez Bello que con frecuencia se ha señalado a Montoro como hegeliano. Pero cree el autor que esta designación es errónea. Frente a una brillante tradición, continuada en el presente por luminarias de las ciencias historiográficas y filosóficas que señalan una filiación hegeliana al Autonomismo en general y en particular a Montoro, «nos aventuraríamos, dice Martínez Bello, a sugerir las siguientes disidencias: Primera: Que el Autonomismo tiene sus iniciaciones originarias antes que en Montoro: es decir, en Caballero, Saco, etc., quienes no fueron hegelianos, a pesar de lo cual fueron antirrevolucionarios y evolucionistas, caracteres éstos que se mantuvieron idénticos en el Autonomismo;

Segunda: Que no todos los autonomistas ni sus mentores fueron hegelianos...;

Tercera: Que si bien Montoro coincidió con algunas facetas del hegelianismo, en cambio disintió de muchas de ellas en el orden de la valoración histórica. Sin embargo, sus contactos con Hegel se hacen superiormente ciertos e indiscutibles en la filosofía del Arte, sobre todo en la estimativa de la Música;

Cuarta: Que Montoro fué sobre todo un liberal según el modelo inglés y aun demócrata de acuerdo con la inmediata inspiración norteamericana» (págs. 29-30).

De acuerdo a esta ubicación ideológico-política sostiene, pues, el autor que Montoro ha sido adicto al hegelianismo solamente en las doctrinas estéticas del arte y de la música, pero su ideario político autonomista no fué hegeliano. Fundamentalmente difiere el liberalismo de Montoro del absolutismo anexo a la metafísica hegeliana; asimismo, las concepciones cristianas y aun católicas de Montoro no son compatibles con el idealismo, de metafísica panteísta (p. 41). Es cierto que Montoro ha utilizado fórmulas hegelianas: «todo lo real es racional»; los términos «dialéctica» y «evolución natural» están tomados de la filosofía hegeliana. Pero sostiene el autor que el sentido dado a estas expresiones no es hegeliano, sino que Montoro les infunde una acepción nueva y distinta. Cita las frases hegelianas pero desposeídas del sentido absolutista hegeliano

(p. 42, 96, 101). Parece, pues, que en realidad el pensamiento o la ideología de Montoro no coinciden con la concepción hegeliana, a pesar de ciertas resonancias insistentes en su terminología.

En las últimas páginas de su estudio, el Dr. Martínez Bello señala aspectos interesantes que dirigieron el espíritu de los autonomistas, comparándolo con el de los separatistas. Halla una profunda raíz en el temperamento de los dirigentes de uno y otro partido, aun cuando concede que no toda determinación de la conducta procede exclusivamente del temperamento y de la constitución psicofísica (p. 117). Observa, sin embargo, cómo los autonomistas se inspiraron en el espíritu y en los intereses locales y fueron profundos espíritus cubanos. Montoro en particular fué un cubano integérrimo. Si se opuso al separatismo, preparó, no obstante, la revolución, anunciándola con frases ardientes (p. 143). Termina el libro con un apéndice: estudio biotipológico de Montoro.

I. QUILES, s. i.

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE CULTURA CATÓLICA. *Memorias*. Del 18 al 23 de enero, 1953. Guadalajara. Jal. (16,5x23; 313 págs.). «Corporación». México, D. F., 1953.

Acaba de llegarnos el volumen que reúne la crónica y los trabajos del Primer Congreso Nacional Mexicano de Cultura Católica. Es una aventura audaz, como se la denomina en la presentación del volumen, la de celebrar un Congreso Nacional de Cultura, pero que, a juzgar por el material que tenemos a la vista, ha sido felizmente realizada. Efectivamente, los trabajos aquí reunidos, respiran un ambiente de alta cultura y de seriedad científica, al mismo tiempo que de apostolado católico. Es interesante ver a los intelectuales católicos tomando cada vez más conciencia de la misión que a los principios cristianos corresponde en el mundo de hoy. Con gran espíritu práctico los mexicanos tratan de llevar esos principios a la vida de su país en todos los órdenes. Los temas elegidos están demostrándolo: Influjo de la Iglesia de Cristo en la Cultura Universal; Presencia de lo Sobrenatural en la Cultura Católica; Relaciones Trascendentales entre la Ciencia y la Fe; Filosofía Cristiana y Crisis de Valores; Fundamentos de los Derechos del Hombre; El Catolicismo y los Problemas de la Educación en México; Problemas actuales de la Realidad Mexicana; Principales Aspectos de la Actual Situación Económica a la Luz de la Doctrina Católica; Sentido y Ejercicio de la Profesión Conforme a la Moral Católica; Reflexiones Sobre Problemas Actuales de Moral Médica; La Proyección del Arte en el Humanismo Cristiano; El Periodismo Medio de Cultura y su Misión Social; Influjo de la Radio, del Cine y de la Televisión en la Cultura y la Moral Contemporáneas; Cristo y la Ciencia Moderna; Trayectoria del Congreso; La Iglesia Católica en la Cultura Mexicana; Consagración de los Intelectuales a la Reina del Pensamiento y Trono de la Sabiduría en México. Según es de apreciar, los temas son de actualidad en la vida de cualquier nación católica, y los mexicanos los aplican a su realidad nacional. El volumen se cierra con un ideario del Congreso, como síntesis de la doctrina expuesta y sustentada en el Primer

Congreso Nacional de Cultura Católica en México; los temas se refieren a filosofía, derecho, educación, sociología, economía, moral profesional, moral médica, arte, prensa y radiocine. Como índice del espíritu y de la visión certera que ha inspirado al Congreso, entresacamos unos párrafos del discurso del R. P. David Mayagoitia S. I., sobre la *Trayectoria del Congreso*. Observa el P. Mayagoitia que «con grande sentido de la realidad histórica se ha enfocado el estudio de la deshumanización del hombre en torno a la «despersonización» de la persona humana. Hoy día las grandes batallas no se libran en las altas y serenas esferas de la teología o de la metafísica, sino en el terreno social. Ciertamente el nubarrón se ha formado en esas alturas, pero la tempestad se descarga implacable en el campo social, preferentemente sobre la persona humana... Es la persona humana una admirable atalaya desde donde podemos contemplar el tiempo y la eternidad, lo humano y lo divino, el universo entero girando en torno a su creador. Ignorar la persona humana es tanto como provocar el desconcierto y la anarquía, precipitarnos en el caos» (p. 279-280).

El Primer Congreso Nacional de Cultura Católica de México honra a la intelectualidad católica mexicana y es para todos un ejemplo aleccionador.

I. QUILES.

FLORENTINUS OGARA, s. i., *Summa Grammaticae Hebraicae*. 3.^a ed. (16,7 x 24 cms.; 182 + 154 pp.). Pontificia Universitas Gregoriana. Romae, 1952.

Ha salido a luz la tercera edición de esta gramática hebrea, que es el texto de la Universidad Gregoriana. La primera edición salió en 1938, estampada con los tipos de la misma Universidad. Agotada rápidamente esta edición, hubo de hacerse otra en ausencia del autor. Con este motivo se quiso que la segunda edición no difiriese en nada de la primera y así se fué reestampando rápidamente en la misma forma de aquella, de modo que no pudiera distinguirse una de otra. Pero en empresa tan difícil para los tipógrafos y no menos para los correctores, se incurrió en no pocas erratas y, por la fragilidad de los mismos tipos hebreos, elegantes pero delicados, hubo roturas y desperfectos que afearon algunas páginas. Agotada de nuevo, y muy bien recibida, a pesar de las faltas, aquella segunda impresión, ha sido necesario hacer esta tercera, que sale muy mejorada por haberse hecho en forma anastática, reproduciendo con habilidad las páginas más correctas de la primera edición. Como la obra está dedicada a los alumnos Teólogos de la Universidad, se ha tenido en cuenta este carácter y así, en muchas de las cosas menos importantes, que van en tipo menor, hay explicaciones filológicas, que ahorran muchas reglas menudas y dan razones más fundamentales de algunas menudencias que molestan y entorpecen la lectura a las personas más formadas. En cambio, se han omitido muchos ejercicios más menudos, que se tienen en grande abundancia en el apéndice de textos dogmáticos, o sea, en la *Crestomatia*, que abarca desde la página 1 a la 91 del Apéndice. En ella puede el Profesor elegir trozos de ejercicios para todas las partes de la gramática. Hay, además, un vocabulario manual mucho más abundante del que ordinariamente se tiene en esta clase de gramáticas. Aun en la revista israelita que se publicaba en Roma fué alabada esta gramática por su moder-

niidad y valor científico. De los seminarios se recibieron especiales felicitaciones a causa de la crestomatía, donde están reunidos los principales pasajes dogmáticos del Antiguo Testamento, con el texto original hebreo, la versión de los Setenta y, finalmente, la Vulgata, con una elegante y práctica disposición, de modo que cada página, encabezada con el texto hebreo, tiene en el centro el texto griego y en la parte inferior el texto correspondiente de la Vulgata, todo ello con mucha elegancia de tipos. De ahí que esta parte sea muy útil para la discusión de los textos en la Teología Dogmática. Esta gramática ha sido solicitada, sin que, por desgracia, se haya podido complacer a los solicitantes, por haberla pedido cuando, agotada la segunda edición, aún no se había terminado esta tercera.

Su eximio y erudito autor, que, al redactar nosotros esats líneas, acababa de trocar la vida terrena por la eterna, dejando, junto con el recuerdo edificante de sus muchas virtudes y la admiración por su amplísimo saber, un doloroso vacío en el claustro profesoral de estas Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel, se ha hecho acreedor, por un nuevo título, entre los múltiples que poseyera, a la gratitud de profesores y alumnos; quienes encontrarán en esta obra y en los innumerables trabajos brotados de su incansable pluma, riquísimos veneros de doctrina sólida y profunda.

JOSÉ IGN. VICENTINI, S. I.

CHRISTOPHER DAWSON, *Religión y Cultura*. Colección «Oriente y Occidente». (14x x 21 cms.; 247 págs.). Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1953.

El autor de *Religión y Cultura* defiende en su libro una tesis filosófica: el papel cardinal de la religión en la vida civilizada de la humanidad.

El problema del origen de la cultura es, ante todo, de índole histórica. Por tanto, para averiguar si la religión está o no en la base de la cultura, no hay mejor camino que el de la investigación histórica.

Pues bien, ante este problema, Dawson se presenta como historiador. A través de sus páginas desfilan los más diversos pueblos con sus correspondientes culturas. La India, la China, el Egipto, el Islam, la sociedad cristiana medieval son la fuente de donde extrae el material para sus deducciones, y le proporcionan al mismo tiempo multitud de ejemplos para probar sus afirmaciones.

Por otra parte, el erudito estudio de Ch. D. no es un alegato a favor del cristianismo, ni mucho menos un libro confesional. Podría parecer que, para el autor, todas las religiones tienen la misma importancia con respecto al establecimiento de la cultura humana, o a la solución de los problemas de la humanidad. Se habla frecuentemente en el libro de las «grandes religiones universales». Y una de ellas es el cristianismo. Pues bien, hemos de destacar precisamente este carácter de la obra. Su autor procede con sinceridad e imparcialidad. No es su intento enjuiciar a las diversas religiones, sino considerarlas bajo un aspecto que les es común: su función primordial en la constitución de las diversas culturas históricas.

De esta manera, la tesis del autor, contrapuesta a la interpretación materialista de la historia —y de la cultura en particular— resulta considerablemente reforzada. El materialismo marxista considera las formas culturales, sobre todo en sus manifestaciones superiores, únicamente como un subproducto de la estructura económica. Pero antes que una filosofía de la historia basada en hechos reales, es, por extraño que parezca, una construcción metafísica. Sus disquisiciones sobre las relaciones mutuas entre la economía, la cultura y la religión se basan en argumentaciones apriorísticas, y de ninguna manera en investigaciones históricas. El estudio de Dawson demuestra precisamente que el concebir a la religión como un apéndice de la cultura, o como un sustitutivo de la verdadera solución al problema económico, es una falsedad histórica.

La cultura social, en efecto, es una forma de vida organizada, apoyada en una tradición común y condicionada por un ambiente común. Es, a la vez, «un sistema de vida material y un orden espiritual». Ella implica, por tanto, una concepción común de la vida, normas comunes de conducta y una escala común de valores humanos. En consecuencia, «una cultura es una comunidad espiritual que debe su unidad a creencias y modos de pensar comunes, más que a cualquier uniformidad de tipo físico». Ahora bien, la religión, considerada como tendencia a lo trascendente, a lo absoluto, en la vida individual y en la organización social, es un primer elemento de unidad, en cuanto a creencias y actitudes humanas vitales. Desde los tiempos más remotos, la forma social de vida que constituye la cultura ha sido deliberadamente ordenada y dirigida de acuerdo con las leyes superiores de la vida que constituyen la religión. Esta preocupación primordial por los valores espirituales y trascendentes es muy anterior a las preocupaciones de orden económico. El profeta, el sacerdote y el rey tienen un marcado carácter religioso-social, antes que relación alguna directa a lo puramente material. Desde los albores de la civilización el hombre aparece como espiritualmente creador, en el orden artístico, antes que productor en el campo de la industria o de la economía. Y si esto sucede con el arte primitivo, es aún más cierto en lo que se refiere a la religión. Sobre todo si se tiene en cuenta que el arte primitivo está informado por un profundo sentido religioso. Así la religión y el arte son más antiguos que la agricultura y la industria.

Por otra parte, la religión se encuentra en la base de los tres órdenes de actividad que constituyen e integran una cultura: el conocimiento científico, la vida moral y la perfección espiritual. Y esto no sólo en las culturas superiores, grandemente desarrolladas, sino también en las culturas primitivas.

Es cierto que la cultura moderna ha sufrido, sobre todo en Europa, un agudo proceso de secularización. Pero precisamente por eso ha ido perdiendo progresivamente su auténtico sentido humano y su capacidad para enfrentarse a los problemas de la humanidad. «La nueva cultura científica carece de todo contenido espiritual y positivo. Es un inmenso complejo de técnicas y especialidades sin espíritu conductor, sin base de valores morales comunes, sin una finalidad espiritual unificadora... Una cultura de esta clase no es de ningún modo una cultura en el sentido tradicional, es decir, no es un orden que reúna todos los aspectos de la vida humana en una comunidad espiritual viva».

Más aún. Una cultura de este tipo «puede llegar a ser enemiga de la vida humana; y la victoria de la tecnocracia puede significar la destrucción de la

humanidad, pues no es posible ignorar cómo los últimos triunfos de la ciencia aplicada han sido empleados con fines destructivos».

De modo que nos encontramos hoy frente a una cultura científica secularizada, convertida prácticamente en un cuerpo sin alma.

Como lo demuestra la historia de la cultura, esta situación es anormal. Es necesario que la cultura sea nuevamente informada por la religión, si ha de conservar la función que le es propia con respecto a la vida humana.

La civilización puede tener esperanza de sobrevivir sólo en la medida en que se trabaje por lograr la síntesis y reintegración de la cultura en la religión.

Tal es, a grandes rasgos, el contenido doctrinal del libro de Christopher Dawson. El conjunto de interesantes temas que lo forma ha sido tratado por el afamado historiador inglés con gran maestría y con notable sentido crítico.

Hubiéramos deseado, con todo, un poco de unidad. Los diversos capítulos resultan algo inconexos entre sí. El afán de aducir muchos ejemplos y de comentarlos extensamente enturbia a veces la claridad de las ideas y dificulta el esfuerzo de comprensión por parte del lector. Ello se debe, tal vez, a que el libro reproduce un ciclo de conferencias tenidas por el autor. Y es cosa sabida la diferencia que hay entre escuchar a un conferencista y leer su disertación en las páginas de un libro.

Estas pequeñas deficiencias nada quitan al mérito general de la obra de Dawson. Todos los que se interesan por los temas referentes a la historia de las religiones y de las culturas encontrarán en ella no sólo material de gran valor, sino sobre todo un modelo de la técnica con que deben ser encarados los temas históricos. Editorial Sudamericana, de Buenos Aires, debe continuar brindando al público esta clase de libros, con los que contribuye en forma inobjetable a la cultura del país.

JUAN CASTELVECCHI, S. I.

ROMANO GUARDINI, *La fin des temps modernes* (Des Ende der Neuzeit) (14 x 19 cms.; 122 págs.). Versión francesa de Jeanne Ancellet-Hustache, Ed. du Seuil, 1952.

Lo que debía ser una simple introducción histórica de Pascal resultó una breve y admirable síntesis del desarrollo de nuestra cultura. La «mise en scène» del gran filósofo francés se convirtió en un telón abierto hacia el futuro de la civilización cristiana. Guardini, a pesar de la brevedad de su libro, consigue descubrir con mirada penetrante los hilos motores del fluir ideológico durante veinte siglos.

Aquí está su principal mérito: saber intuir el «quid» de cada época y escoger los determinantes de su concepción existencial: la idea de lo finito (la medida) en los antiguos; el sistema existencial de la Edad Media con el hombre en su puesto y el mundo trascendido en Dios; la pérdida de ese lugar vital y el sentirse arrojado, de los tiempos modernos. No sólo traza la síntesis de los elementos de cada edad histórica, sino que señala su continuación en las siguientes: como en un tejido descubrimos la continuidad de las hebras, así se nos

hacen patentes la sucesión de concepciones existenciales. El sentido del mundo como finito o infinito es, por ejemplo, una de las hebras principales. Así nos señala el eslabonamiento de las ideas: la ruptura del sistema medieval causa el abandono del hombre moderno; la búsqueda terrena del infinito produce los tres elementos de la concepción moderna: Naturaleza, Personalidad y Cultura, y el desengaño ante el mal uso de éstos nos lleva a la crisis contemporánea. Síntesis perfecta, más acabada que las algo complejas de Gonzague de Reynold y no tan simplista como algunas de Bellocq, porque está tomada desde la altura: desde la cima del monte se divisa más, y se nota mejor la unidad del paisaje.

Guardini siempre se caracterizó por su perenne juventud de mente, es uno de aquellos que, como dice Monseñor Franceschi, no envejecen aun cuando pasen las generaciones. «El Señor» nos presenta al Cristo vivo que necesita nuestro siglo; «El Sentido de la Liturgia» acusa una comprensión total del valor comunitario de ésta, en nuestros tiempos sociales; «Los Signos Sagrados» cantan el simbolismo perenne de la Iglesia al que retorna nuestra literatura. «El Fin de los tiempos modernos» trata directa, aunque brevemente, el problema del mundo de hoy y su proyección hacia el futuro. La visión de Guardini ha calado su médula: los tiempos modernos han terminado, el hombre de masa (¿también la persona?) prima sobre la personalidad; el campo de acción del hombre va más allá del de su experiencia; la naturaleza, la cultura, no son ya buenas; el progreso no es más necesario: corremos el RIESGO de la existencia, vivimos el momento de la opción absoluta: el dominio de la fuerza anónima, demoníaca, o la libertad responsable y llena de posibilidades. Lo no cristiano lo será netamente y el cristianismo será más integral y vivo aunque se pierda en una posible catástrofe el bien cultural de la Iglesia.

La dote principal del pensamiento de Guardini es su profundidad germana en la nitidez latina. Profunda en lo claro, su idea fluye en un estilo denso; no hay palabra sin significado ideológico. No va a saltos, avanza «paso a paso y acabadamente», dividiendo los párrafos para mayor claridad y uniéndolos por la sucesión de los conceptos en eslabón ininterrumpido. Su estilo es el de siempre, pero maravillosamente adaptado al fondo: encarnación de éste. Carece de la poesía de «Los Signos Sagrados» y de la piedad sublime de «El Señor», pero goza de la seriedad y facilidad aptas para expresar las ideas histórico-filosóficas.

Como desarrollo histórico de la concepción existencial y comprensión aguda del problema actual, el libro de Guardini no halla par en su brevedad, precisión y densidad.

JUAN CARLOS SCANNONE, S. I.

FRANCO P. ALESSIO, *Studi sul neospiritualismo*, (14x22; 256 págs.). Pubblicazioni dell' Instituto di Filosofia dell' Università de Genova. Fratelli Bocca, Editori. Milano-Roma, 1953.

El movimiento que se ha dado en llamar «neoespiritualismo» tiene sus principales representantes en Italia y en Francia. No es extraño que también ahí aparezcan los estudios de conjunto sobre esta corriente, la cual, aun cuando, cómo sucede de ordinario, no pueda caracterizarse como una escuela cerrada

y cristalizada, posee ciertos rasgos típicos que permiten, si no definirla, por lo menos señalarla y estudiarla. El autor del libro que ahora reseñamos observa, en su presentación de la obra, que para él el neoespiritualismo, como toda corriente contemporánea, es, ante todo, un «problema». Y se acerca al mismo con una reflexión crítica, unida al intento de exposición del mismo. De consiguiente, toma él «el problema que se ofrece de la permanencia de una corriente espiritualista en el mundo filosófico contemporáneo, especialmente en este sentido: como problema de una corriente filosófica que se propone a sí misma, ante todo, como búsqueda de un concepto tal de filosofía, que se haga posible por la concepción espiritualista de lo real, y que, al mismo tiempo, haga posible tal concepción». Más particularmente caracteriza ya el autor su perspectiva crítica acerca del valor de la situación histórica del espiritualismo contemporáneo al presentárnoslo como problema «de una corriente filosófica que oscila entre la tradición e innovación, por una parte, y las exigencias problemáticas salidas de la crisis del idealismo contemporáneo y de las perspectivas que ha hecho valer la corriente existencialista, por otra». En realidad, los autores estudiados en este volumen tienen juntamente elementos tradicionales y nuevos, elementos provenientes del idealismo y de una corriente del pensamiento concreto, cercana al existencialismo.

Los principales representantes del neoespiritualismo, cuyas doctrinas expone el autor en los diversos capítulos de la obra, son los siguientes: A. Carlini, con su posición de la filosofía como problema interior; A. Guzzo, en su concepción de la filosofía como espiritualismo o idealismo espiritualista y hermenéutica de la experiencia; la filosofía neoespiritualista de R. Le Senne es caracterizada como ideo-existencial y representa, junto con Guzzo, la continuidad del neoespiritualismo con las corrientes neoidealistas, así como Carlini y G. Marcel han asumido una actitud inicial anti-idealista; M. F. Sciacca entra en el neoespiritualismo con su metafísica de la experiencia interior; y, finalmente, L. Lavelle es estudiado en dos capítulos que presentan su metafísica en los dos pasos de la interioridad objetiva y de la dialéctica del eterno presente.

El último capítulo nos ofrece un estudio de conjunto con el título «Sistema y estructura del neoespiritualismo contemporáneo». Según el autor, la característica más definida y más propia del espíritu y la mentalidad de esta corriente, es el haber concebido la conciencia como interioridad espiritual, no dentro de un ordenamiento estático y rígido, como podría aparecer dentro de un esquema de posiciones sistemáticas, sino más bien como un centro dinámico de relaciones abierto al infinito. Así no puede hablarse, según el autor, de una división esquemática del ser, cual sería la de un triángulo formado por la exterioridad del mundo en la base inferior, la intimidad plena de Dios en el vértice y la interioridad espiritual como zona intermedia (pág. 253), sino más bien como una representación «cuspidal» ciertamente, pero que «se abre al infinito, tanto por la base y por el vértice, como por cada uno de los puntos que van de la base al vértice, de manera que haya una coimplicación y relación de toda unidad con las otras, y de toda unidad con las otras relaciones»... (pág. 255). Así, en cualquier punto de la representación cuspidal se percibe no algo

estático, a la manera de sustancia, sino algo orgánico; no un proceso cumplido de integración, sino una integración en proceso.

Naturalmente, ésta que el autor llama «lógica concreta», con ese abrirse interior y esa interna movilidad de la relación a relación de relación, y ese progresivo abrirse como una carrera hacia el infinito de la misma relación, parece que no permite llegar a un punto final de arribo, el cual cerraría simbólicamente la carrera de las relaciones, y explicaría *os erómenos* todo el movimiento como causa formal y final del proceso interno del ser. Tal arribo simbólico le parece al autor que no es posible en el plano filosófico, y que pertenece a una interpretación religiosa, del mismo tipo relacionístico, que debe solidarizarse con el plano filosófico en que se mueve el neoespiritualismo, pero que, aun después de esta solidaridad, no puede confundirse con aquél. Alessio termina su estudio con unas palabras de Guzzo, en las cuales éste reconoce la imposibilidad de que la razón misma pueda llegar a ese término deseado y a pronunciar el sí: no es la razón la que debe tener valor para ello, como tampoco debe llevar a la desesperación nihilista. Sin embargo, según el mismo Guzzo, una vez la razón ha pronunciado el sí «creyendo», entonces se encuentra sublimada en una nube de gloria, en la cual debe todavía cumplir con su oficio de problematizar y criticar (pág. 256). El autor parece solidarizarse con el pensamiento de Guzzo como representativo del movimiento filosófico neoespiritualista: «Este paso extraordinariamente interesante de A. Guzzo parece reunir juntamente en sí la dirección y el sentido en que camina la filosofía neoespiritualista» (pág. 256). No creemos que todos los representantes del movimiento neoespiritualista admitan esta solución, tan problemática, de la filosofía como incapaz para resolver su problema final. Si así fuera, el neoespiritualismo padecería el mal de una filosofía que no puede ni completarse ni fundarse a sí misma, lo cual quita estabilidad a toda afirmación filosófica. A nuestro parecer, tanto L. Lavelle como M. F. Sciacca, como el mismo R. Le Senne, representan una actitud filosófica diferente de la que el autor da como actual culminación del neoespiritualismo, ya que los tres autores citados sostienen que la interioridad no solamente se sitúa en una dirección cuspidal, sino que en ella se hace presente también el Absoluto, en que culmina el vértice a donde se juntan todas las líneas de la dirección del ser experimentado en la interioridad objetiva. Así, por ejemplo, no participamos de la crítica hecha por el autor al pensamiento de M. F. Sciacca (págs. 170-171), sobre la posibilidad de mostrar la existencia de Dios. A nuestro juicio, la experiencia interior, tal como es descrita por Sciacca, implica la presencia del Absoluto y permite «mostrarlo» seguramente, lo que es la mejor «demostración».

Para quien desee una breve exposición del pensamiento de ese grupo de autores, que forman lo que se llama la corriente neoespiritualista contemporánea, la presente obra puede ser de gran utilidad, pues el autor muestra amplio conocimiento de las doctrinas que va exponiendo. Y es sabido que se trata de un movimiento filosófico de gran interés por los elementos tradicionales y nuevos que incluye en una dialéctica concreta.

ISMAEL QUILES, S. I.

SEGADAS VIANNA, *O Sindicato no Brasil*. Serviço de documentação. Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. (16,5 x 24 cms.; 231 pp.). Rio de Janeiro (Brasil), 1953.

El autor de este manual sindical ha luchado y trabajado activamente en la solución del problema sindical brasileño. De ahí que sus palabras y opiniones vengan autorizadas por el sello de la experiencia personal y reforzadas por el mérito de la lucha sobrellevada para imponerlas.

Dar una legislación social que asegure la libertad económica y política de los trabajadores es siempre una obra de extraordinario mérito. Es contribuir a la dignificación del hombre que trabaja. Y el trabajo es la actividad humana que diariamente construye la civilización. Cuando esa actividad, que de suyo es libre y digna, como que es del hombre, cae bajo el yugo de fuerzas ajenas a la voluntad del mismo trabajador, corre el riesgo, según los casos, de perder sus características y no ser más que un trabajo de esclavos: esclavitud moderna, que llamamos explotación del hombre por el hombre.

El trabajador se halla entonces impotente ante un rival tan poderoso que puede bloquearlo en su vida individual de mil maneras distintas y no dejarle más libertad que la de morir de hambre. En esa lucha desigual es evidente que el más débil lleva siempre las de perder. Pero si ese hombre, económicamente débil, se ve sostenido por una sólida estructura social, cuya médula es el sistema sindical, recobra la fe en su potencia de hombre libre y digno.

Divulgar esta doctrina sindical y hacerla comprender por quienes aún ven en los sindicatos tan sólo una amenaza de tipo comunista o socialista, es lo que pretende con este libro el Dr. Segadas Vianna, Ministro de Estado en la República hermana del Brasil. Y pretende también algo más: llegar con él hasta el mismo obrero para hacerle comprender que su salvación frente a los capitalismo sin alma y sin patria está precisamente en los sindicatos. «A los trabajadores especialmente —dice— entregamos este trabajo de divulgación, deseando que les sirva para un mejor conocimiento del sindicalismo y de las ventajas de la sindicalización».

Y después de trazar con brevedad y precisión una reseña histórica de las actividades sindicales en el mundo en general y en el Brasil en particular, nos introduce de lleno en la materia de su disertación, que resulta un verdadero manual teórico-práctico en este aspecto de los problemas sociales modernos. Y creemos sinceramente que es un libro sumamente útil para quienes deseen interiorizarse respecto de la organización de sindicatos y de la legislación sobre los mismos en un país como Brasil, donde no es tarea fácil solucionar el problema obrero, el equilibrio de precios y salarios, las relaciones entre el trabajo y el capital, etc.

Para el autor, la solución brasileña ya existe y la ha dado magistralmente y de un modo definitivo el Dr. Getulio Vargas, el cual —siempre según el autor— aseguró al Brasil «un ambiente de tranquilidad, aun en horas difíciles, y conquistó tal sentimiento de confianza de parte de los obreros como ningún otro estadista lo ha logrado aún conquistar en ninguna parte del mundo», afirmaciones muy explica-

bles y hasta laudables en un Ministro del Gabinete Vargas, pero que podrían ser atenuadas por recientes acontecimientos de no escasa gravedad en el terreno social, y que muy probablemente no serán del todo compartidas por quienes observen imparcialmente los sucesos desde fuera del Brasil, al menos en un sentido tan categórico y exclusivo. Pero esto no resta mérito alguno al magnífico trabajo realizado en este libro por el Dr. Segadas Vianna.

M. MOTA—B. TISCORNIA, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

Editorial Herder - Friburgo (Alemania)

HEIMO DÖLCH, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme. (14,5 por 22,5 cms.; XI + 239 pp.). Verlag Herder. Freiburg i. Br. (Alemania). 1954.

Desclée de Brouwer - Paris-Bruges

E. MINKOWSKI, *La Schizophrénie*. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes. Nouvelle édition revue et augmentée. (16 x 14,5 cms.; 254 pp.). Paris-Bruges, 1953.

E. SCHRÖDINGER, *Science et Humanisme*. La physique de notre temps. Traduction de «Science and Humanisme. Physics in our Time», par J. Ladrière. Colección «Textes et Études Philosophiques». (11,5 x 18,5 cms.; 123 pp.). Bruges, 1954.

Faculté de Théologie, S. J. - Lyon (Francia)

RENÉ ROQUES, *L'Univers Dionysien*. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, N.º 20. (14 x 22,5 cms.; 382 pp.). F. Aubier, Éditions Montaigne. Paris, 1954.

Editorial Subirana - Barcelona (España)

Dres. J. MAÑÁ, Pbro., y E. TERRADES, ginecólogo, *Grave caso de conciencia en el matrimonio*. Su solución por la continencia periódica conforme al método de Ogino. (12 x 18,2 cms.; 238 pp.). 11.ª edición. Colección «Amor, Matrimonio, Familia», V.º Eugenio Subirana, S. A., Editores Pontificios. Barcelona, 1954.

Editorial «Publicaciones Españolas» - Madrid (España)

La dominación roja en España. Causa General instruida por el Ministerio Fiscal. 3.ª edición. (17 x 24 cms.; 393 pp.). Madrid, 1953.

Editorial «Sal Terrae» - Santander (España)

UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Códigos de Malinas*. Social-Familiar-De Moral Internacional. Traducción, Prólogo e Índices por Ireneo González Moral, S. I. (10 x 16 cms.; 606 págs.). Santander, 1954.

CAMILO M.^a ABAD, S. I., *El R. P. Nazario Pérez, de la Compañía de Jesús*. Una vida totalmente consagrada a Nuestra Señora. (15,5 x 21,5 cms.; 558 pp.). Santander, 1954.

—*Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. 5.^a edición. (12,5 x 17,5 cms.; 436 pp.). Santander, 1953.

SATURNINO JUNQUERA, S. I., *La Santa Misión*. Manual de Misiones (10,5 x 14,7 cms.; 783 pp.). Santander, 1953.

FULTON J. SHEEN, *El Calvario y la Misa*. Traducido del inglés por el R. P. Ramón Calvo, S. I. (12 x 16,7 cms.; 99 pp.). Santander, 1954.

RAMÓN CUÉ ROMANO, S. I., *Mensaje poético de la Asunción*. (Junto a un cuadro del Greco). 2.^a edición. (12 x 16,7 cms.; 102 pp.). Santander, 1954.

JUAN REY, S. I., *Retratos de la Virgen*. T. I., «Ecce Mater tua». T. II, «Domus Aurea». (10 x 15,2 cms.; 243 y 191 pp.). Santander, 1954.

—*Comulga con la Virgen*. Meditaciones Eucarístico-Marianas. (10,5x15,5 cms.; 422 pp.). Santander, 1954.

ARGIMIRO HIDALGO, S. I., *El libro de la Virgen*. Meditaciones Marianas. (10,5 x 15,2 cms.; 331 pp.). Santander, 1954.

JOSÉ ALONSO, S. I., *Padre Nuestro*. Estudio Exegético. (12,2 x 16,4 cms.; 112 pp.). Santander, 1954.

JUAN CARRASCAL, S. I., *Orientación vocacional*. (12 x 17,2 cms.; 298 pp.). Santander, 1954.

NAZARIO PÉREZ, S. I., *La Inmaculada y España*. (15,2 x 21,2 cms.; 480 pp.). Santander, 1954.

Sapientia S. A. Editores - Madrid (España)

JOSÉ M.^a DÍEZ-ALEGRÍA, S. I., *Ética, Derecho e Historia*. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea. Colección «Sapientia» Ciencias del Espíritu, I. (14 x 21,2 cms.; 235 pp.). Madrid, 1953.

Christopher Books - New York (U. S. A.)

JAMES KELLER, *Careers that change your World*. Christopher Guides for jobs that make the future. (10,8 x 16,3 cms.; 251 pp.). New York, 1950.

—*Government is your business*. (10,8 x 16,3 cms.; 383 pp.). N. Y., 1951.

—*Three minutes a day*. (10,8 x 16,3 cms.; 365 pp.). New York, 1949.

Ministerio de Educación - Venezuela

JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano (Siglos XVII-XVIII)*. Introducciones sistemáticas y Prólogos históricos. Selección de textos y traducción del latín al castellano, por el Doctor...

(16 x 23 cms.; 530 pp.). Biblioteca Venezolana de Cultura. Colección «Andrés Bello». Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas (Venezuela), 1954.

Universidad de Córdoba (Argentina) - Instituto de Metafísica

ALBERTO CATURELLI, *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*. (16 x 23,5 cms.; 67 pp.). Córdoba, 1954.

Editorial «Nuestro Tiempo» - Buenos Aires

JUAN R. SEPICH, Pbro., *La Filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger*. (14 x 20 cms.; 527 pp.). Buenos Aires, 1954.

Editorial Poblet - Buenos Aires

R. P. JUAN ROSANAS, S. I., *Cristo-Dios*. Colección «Vida Espiritual», vol. XI. (13 x 18 cms.; 177 pp.). Buenos Aires, 1954.

Editorial Columba - Buenos Aires

ISMAEL QUILES, S. I., *Qué es el Catolicismo*. Colección «Esquemas», N.º 11. (12,5 x 19,5 cms.; 80 pp.). Buenos Aires, 1954.

Editorial Carlos Lohlé - Buenos Aires

NIKO KAZANTZAKIS, *Cristo de nuevo crucificado*. (13,3 x 18,7 cms.; 447 pp.). Buenos Aires, 1954 (2.^a ed.).

PIETER van der MEER de WALCHEREN, *La gran aventura*. (13 x 18,6 cms.; 78 pp.). Buenos Aires, 1954.

Comisión Protectora de Bibliotecas Populares - Buenos Aires

JULIÁN MARÍAS, *El tema del hombre*. (11 x 17,7 cms.; 301 pp.). Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1952.

Editorial "Apis" - Rosario

ANTONIO J. BALLARI, *Recordaciones Marianas*. Antología para el calendario escolar. 2.^a edición. (16,5 x 21,7 cms.; 72 cms.; 72 pp.). Rosario, 1954.

De su autor

ANDRÉS COX BALMACEDA, S. I., *Biblia y Tradición*. Valor científico y Teología. Curso teológico para laicos. (13,5 x 19 cms.; 287 pp.). Ediciones Paulinas. Santiago de Chile, 1954.