

RECENSIONES

WÖFL, KARL, *Das heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*. Libreria Editrice dell'Università Gregoriana. Piazza della Pilotta. 4. Roma, 1960, XI-314 pp., 2.500 liras.

Tesis doctoral de mérito, presentada en la Universidad Pontificia Gregoriana y publicada en la «ANALECTA GREGORIANA», vol. 112, n. 35. El título podía muy bien cambiarse por el más apropiado de Teología de Tertuliano, pero esto sería repetir el de D'Alés. La existencia y naturaleza de Dios, el *sacramentum oeconomiae* en la unidad Trinitaria, la salvación por el Hijo, hecho hombre, supuesta la realidad del pecado original, sin omitir la vida y muerte de Cristo, la venida del Espíritu Santo y el juicio final es lo que constituye la obra salvadora de Dios y el objeto del estudio de Wöfl.

La literatura consultada es inmensa y el autor no siempre acierta a separar la paja del grano. Da la impresión de querer abrumar más con el número que con la calidad. Medio centenar de títulos sobran o por demasiado generales como el *Enchiridion* de Denzinger, o por extraños a la obra como el *Lexikon für Theologie und Kirche* en la edición de Höfer y Rahner por no haber llegado aún a la palabra Tertuliano.

Para Wöfl la doctrina trinitaria del doctor africano es deficiente en su planteamiento especulativo, fruto de una filosofía imprecisa, mientras su fe es ortodoxa. Para calar hondo en el pensamiento del autor es útil consultar la terminología de la Stoa, aprovechando los materiales que nos brindan Bonhöffer, Evans, Finé, Pohlenz, Spanneut y Schort. Así vemos que el subordinacionismo atribuido por muchos especialistas a Tertuliano ha de ser tamizado con diligente cuidado hasta precisar el valor de una palabra poco feliz.

Das heilswirken Gottes puede figurar en la copiosa literatura de Tertuliano con todos los honores de un estudio sereno, profundo y desapasionado.

Luis Arias, O. S. A.,

PFAMMATTER, JOSEF, *Die Kirche als Bau*. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe. Libreria Editrice dell'Università Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma, 1960, XIX-194 pp.

La eclesiología en San Pablo cuenta con bibliografía abundante en todos los idiomas cultos. Schmidt y Wikenhauser inician su estudio sobre el término *Ekklesia*; Kattenbusch, Rieker, Holl y Peterson toman como punto de partida la teoría del «pueblo nuevo»; Cerafau basa su obra «La Iglesia en San Pablo» en la teología del «pueblo de Dios»; Pfammatter prefiere arrancar de la noción alegórica de «edificio». Su tesis doctoral es un espiguelo paciente por el campo dilatado de los Comentaristas del Apóstol, utilizando cuantas monografías se han publicado hasta el presente y obras de carácter general como los diccionarios de Bauer, Kittel, Friedrich, Liddel-Scott, Paseew. Todo el Evangelio de San Pablo se resume en tres palabras: «Cristo en vosotros», expresión integral del Misterio.

El punto de arranque para un estudio de la teología paulina exige un análisis exhaustivo de los textos eclesiológicos incrustados en las epístolas del Apóstol. Hay en el estudio del autor selección, método y claridad. La palabra se hace transparente y nos deja ver el fondo de su alegoría.

La segunda parte algo más personal, es una visión panorámica del Misterio de Cristo en su místico sentido. Interesa saber sobre qué piedras sillares descansa todo el edificio.

«Salmanticensis», 8 (1961).

Es en esta segunda parte donde Pfammatter nos brinda los resultados de su trabajo y donde se nos revela idóneo para las síntesis. Interesantes los dos *excursus* tangenciales al tema sobre *themelios*, *akrogoniaios* y la llegada del Señor. Los exégetas encarecen vivamente la importancia de todas estas nociones. Al terminar la lectura de esta obra tenemos noción exacta de un organismo espiritual, a la que nos arrastra la síntesis de la vida mística de Cristo y la unidad del «edificio» en Cristo.

Luis Arias, O. S. A.,

KING, J. J., *The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century*, The Catholic University of America Press, Washington, 1960. XXVII-363 pp., 28 x 15 cm.

J. King ha elegido para su tesis doctoral un tema de actualidad que indudablemente ofrece interés. Sobre este problema habló expresamente el S. Oficio el ocho de agosto de 1949 en carta al arzobispo de Boston. *Extra Ecclesiam non est salus*, o de otra manera: el retorno del hombre a Dios a través de Cristo.

¿Qué opinan los teólogos modernos sobre la cuestión? En este campo se mueve la disertación de King. Claro que no pasa lista a todos los teólogos. Y con razón, pues una gran mayoría no ofrece importancia singular. Únicamente se ocupa de aquellos que presenten alguna novedad o señalan una nueva directriz en la doctrina.

Entre los teólogos del siglo pasado figuran Perrone, Cercia, Gousset, Murray, Schrader, Hettinger, Perreyve, Schoupe, Gutti, Bonald, etc., que preceden al Concilio Vaticano I: luego estudia la doctrina de Pio IX. Esta es la materia del primer capítulo.

En el capítulo segundo se ocupa del concilio Vaticano I y teólogos posteriores como Brugere, Newman, Jansen, Perriot, Hurter, Palmieri, Mazzella, Pesch, etc. El tercero lo dedica a los teólogos de fines del siglo XIX. Obtienen trato de favor en las páginas de King Franzelin y Dublanchy. Al lado de estos figura Schanz, Casajoana, de Groot, Straub, etc.

La segunda parte la consagra al siglo veinte. En los diversos capítulos que lo forman pone singular interés en reseñar la doctrina de E. Hugon, Caperan, Bainvel, Adam, Karrer, Congar y de Lubac.

En otros dos capítulos, que constituyen la tercera parte, expone las enseñanzas pontificias en «*Mystici Corporis*» «*Humani Generis*» y «*Suprema haec Sacra*» (carta del S. Oficio). Pero tampoco faltan los autores que de un modo más o menos directo escriben según la mente de los documentos pontificios, tales como Dumon, Lercher, Carrigan, Michalon, Parente, Salaverri, Journet, Zapelena, etc.

Un trabajo de síntesis excelente que con erudición, claridad y conocimiento del problema recoge todo cuanto de importante ha dicho la Iglesia y la teología en los dos últimos siglos sobre tan acuciante cuestión.

U. Domínguez del Val, O. S. A.,

PRUCHE, BENOIT, O. P., *Histoire de l'homme. Mystère de Dieu. Une théologie pour les laïcs*. Desclée de Brouwer, Paris, 1961. 451 pp.

En el ante-prólogo, sobre el telón de fondo de un ateísmo inegable en el vivir práctico del hombre de hoy, y sobre la negrura de la desesperación humana pone Pruche la luz amable de la esperanza cristiana. Era preciso mostrar en perspectivas de eternidad los tesoros de sabiduría escondidos en Cristo. El mundo no es una cárcel de altos y estrechos muros, ni un paraíso de placeres, ni un sueño utópico y estéril, sino una construcción lanzada, que hunde audaz sus crestas góticas en la plenitud del misterio de la realidad infinita de Dios.

Historia del hombre y Misterio de Dios es un bello ensayo de teología para seculares, atenta al pensamiento actual con su problemática palpitante, sus inquietudes al rojo, las concepciones materialistas de su vivir, y su filosofar existencialista. Fenece el hombre de anemia perniciosa entre la angustia de sus espera y la inercia destructiva de su abulia.

En el caos contemporáneo dos cuestiones antípodas se discuten la primacía: existencialismo y libertad. La generación de la posguerra ha quedado marcada con el sello apocalíptico de una desesperación pavorosa. El fracaso de los sistemas filosóficos y la impotencia plamaria de las Naciones Unidas conducen fatalmente al abismo de un profundo y doloroso escepticismo. La inteligencia, ornato del hombre, es instrumento de uso vedado. Preferible la acción directa, el dinamismo fanático en lo social, económico, político y cultural a la especulación abstracta de los problemas. Con todo, los campos de concentración, la proliferación increíble de refugiados, el cínico desprecio de los derechos inalienables de la persona humana, un cierto rebrote de racismo larvado y la repulsa violenta, indiscriminada, de todo colonialismo, aireada por la prensa, radio y televisión, desencadenan un ansia feroz de libertad en todos los cuadrantes del mundo. Existencia y libertad en la encrucijada del pensamiento contemporáneo y en el punto neurálgico Karl Marx y Paul Sartre.

La Teología católica, atenta a las necesidades acuciantes de las almas debe descender a la arena circense donde se plantean hoy los problemas, para resolver sus dificultades, iluminar sus dudas, orientar sus inquietudes, si no quiere caer en el descrédito de las cosas anticuadas e inservibles. El problema del hombre es también religioso, aunque se le pretenda encerrar entre billetes de banco y oropeles de política democrática al uso. El problema de Dios, es el problema del hombre. Cuestión inevitable incluso para Kruschew, pues desde los albores de la humanidad, el hombre fue creado en el paraíso a imagen y semejanza de Dios, en virtud de su inteligencia y de su querer. La historia del hombre tiene su alfa y omega en el misterio de Cristo, que no es sólo un super-hombre, estilo Gandhi, sino que es Dios. Y como la historia de Cristo, la historia del cristiano es una historia de amor que se desarrolla en la intimidad de la fe, arrullado en la cuna de la esperanza por la caridad fraterna. Sobre Dios, el hombre, Cristo, la Iglesia, los sacramentos, el cuerpo místico, la vida feliz *Historia del hombre y Misterio de Dios* quiere dar respuestas válidas, en perspectiva abierta, desde la atalaya bíblica, sin suprimir ni una tilde del misterio cristiano. Se evita lo técnico, pero es fiel a la Palabra de Dios, en su revelación a los hombres, cuidando siempre de sistematizar las doctrinas, para poder edificar sólidamente sobre los cimientos rocosos de Cristo. A los falsos problemas se substituyen otros auténticos, siempre dentro de la problemática contemporánea. Y allí donde se constata un silencio absoluto, en puntos vitales del cristianismo, tales como el vivir en Cristo, la significación de la Iglesia, se sugiere el problema, se marcan rutas y se urge la cristianización de la vida moderna.

El misterio de Dios es Dios mismo, uno en esencia y trino en personas. El título abarca toda la economía de la providencia divina sobre el hombre, que si es historia. Por economía entiende Pruche la reproducción de la imagen de Cristo en el hombre: por Teología, las confidencias hechas por Dios a la humanidad en el correr de los siglos, sobre su vida secreta y divina y de su amor para con los hombres, confidencias, cuya interpretación auténtica pertenece exclusivamente a la Iglesia. Y por historia se entiende siempre la historia sobrenatural del hombre que se ilumina con la venida de Cristo y se define por su aparición en el espacio y en el tiempo.

Y como colofón cuatro índices, uno detallado de todas las materias, otro analítico, un tercero escriturístico y el último onomástico. Las páginas de este libro, luz y calor, quieren ser un instrumento de vida y de apostolado para el seglar que comprende el sentido de su misión evangelizadora que le confiere su bautismo. Libros como el de Pruche necesitamos los cristianos de hoy, sustanciosos, ágiles, atentos al pensamiento moderno, bien pensados y mejor escritos, para poder superar las concepciones marxistas y existencialistas que nos asfixian en todos los terrenos.

Luis Arias, O. S. A.,

SABOURIN, LEOPOLD, S. J., *Redemption sacrificielle. Une Enquête exégétique*. STUDIA. Recherches de philosophie et de théologie publiés par les Facultés S. J. de Montreal. Desclée de Brouwer, s. l. 1961, 492 pp.

En la breve introducción nos da el autor el plan de su trabajo. La persona de Cristo y su obra redentora tienen aspectos múltiples, que es menester encuadrar siempre en el marco de la revelación cristiana. Obra de siglos la elaboración de una teología de la Redención. Los apóstoles describen ya con trazos vigorosos toda la economía de la salvación. Es, pues, la Escritura, interpretada por los Padres, a la que es necesario interrogar si queremos descubrir el sentido profundo de la muerte de Cristo. Sabourin sigue esta senda y precisa el objeto de su búsqueda exégetico-histórica en dos pasajes bíblicos: 2 Cor. 5, 21 y Gal. 3, 13. Testimonios que S. juzga básicos para la elaboración de la idea sacrificial. Para ello es menester preguntar a los principales representantes de la exégesis cristiana, en vista a unas conclusiones definitivas. Constata, después de la Reforma, la presencia de una tradición novedosa, con raíces en San Anselmo. Aquí surge la inconsecuencia. Se rechazan las consecuencias dogmáticas de la nueva exégesis, pero se adoptan, en un amplio sector del pensamiento católico, ciertas fórmulas sospechosas. Contra la corriente actual de los exégetas, Sabourin retorna a la interpretación sacrificial de San Agustín "*Peccatum ergo appellatur est caro peccati, ut esset sacrificium pro peccato*".

La primera parte es una exégesis detenida de los versillos citados. Las dos fórmulas paulinas ofrecen, en su brevedad, la ventaja indiscutible de poder percibir mejor coincidencias y divergencias en las diversas corrientes exégeticas. En un capítulo especial puntualiza la tendencia hoy en boga y la posición decidida del autor. La problemática de esta primera parte es objeto de una encuesta que se prolonga en la segunda. Dedicamos sus afanes a la reconstrucción de la perspectiva de Cristo mediante el examen detallado de los textos escriturísticos acerca del Siervo de Yahvé y del Hijo del hombre. El resultado es iluminar la naturaleza del misterio redentor de Jesús.

Un análisis más sistemático concreta en tres grandes temas la idea sacrificial: Cordero-Alianza-Sangre. Sucinta descripción del elemento somático de la antropología de los semitas y paulina es introito a la doctrina de nuestra incorporación a Cristo. Y en un capítulo de indole preferentemente teológica encontramos un ensayo doctrinal relacionado con el problema base. Es una visión panorámica del tema. En la perspectiva teológica, la redención de Cristo es restauración, remedio, perdón, expiación, liberación, satisfacción, propiciación, reconciliación y sacrificio. Se omiten discusiones demasiado sutiles para no recargar el trabajo y no se atiende quizás lo suficiente a la exégesis crítica de las fuentes por no ser imprescindible para una visión de conjunto. Dos índices, escriturístico y analítico, permiten al lector localizar pronto la materia que le interesa. Termina con un tercer índice de autores.

Un estudio serio, bien trabado en sus partes, con una clara visión del papel redentor de Cristo en la economía de nuestra salvación. Estilo trasparente, y la presentación, basta decir que es de Desclée de Bouwer.

Luis Arias, O. S. A.

RAHNER, KARL, *Escritos de Teología*. I Dios - Cristo - María - Gracia. Taurus Ediciones. Madrid. 1961. 416 pp.

Unas palabras de Rahner precisan la finalidad de estos escritos: «recoger los artículos publicados en Revistas especializadas de Teología, que en ellas están más bien escondidos que publicados» (p. 9). Hemos de agradecer sinceramente esta gentil deferencia al teólogo más destacado de nuestros días. Sin salirse de la línea tradicional, Rahner replantea cuestiones antiguas, critica métodos, abre caminos nuevos en la intrincada selva del saber teológico y es siempre un original despertador de inquietudes científicas, suscitador de sugerencias maravillosas, actualizador incansable de problemas perennes. Su cerebro está construido para la especulación abstracta, con raíces profundas en el dato revelado. El temario de este primer volumen es extenso: Dios, Cristo, María y Gracia. Imposible

en una nota bibliográfica recoger todas las ideas sembradas en este volumen. Apuntaremos un manojo de sugerencias en ceñido esbozo.

1. *Ensayo de esquema para una Dogmática*. Tiene Rahner para los manuales al uso una sonrisa entre compasiva y desdenosa. No es fácil escribir un manual decente, su falta de originalidad es de tales dimensiones «que horroriza» (p. 12). Pide Rahner mayor espacio para el estudio de los misterios de Cristo, consideración más detenida del aspecto personal y existencial de la doctrina sacramentaria, actualización de la historia de los dogmas y de la Teología bíblica en los diferentes tratados teológicos; progreso en cuanto a temática, planteamiento y solución de los problemas se refiere, al margen siempre de cuestiones bizantinas. El manual ha de darnos alimento vital, no papilla para niños mentales.

Las monografías que existen sobre la historia de los dogmas no suplen estas deficiencias. La mayoría son trabajos retrospectivos, sin horizontes abiertos al futuro. Muestran cómo se ha llegado a lo que tiene vigencia, sin prestar atención vigilante a la perspectiva. Ya es hora de no contentarse con *relatar* historia antigua, sino que, con la antigua, se ha de hacer teología, sin falsear las fuentes ni introducir temas recientes en textos vetustos. La mera erudición empalaga, pues carece de dinamismo interior. En los manuales de hoy falta un auténtico *syntheologein*. Del naufragio universal no se salvan ni Lange ni Galtier.

Los estudios sobre temas especiales: Dios, Trinidad, redención, cruz, resurrección, predestinación y escatología están erizados de problemas «en los que nadie entra» (p. 21). Una excepción los estudios mariológicos. Sobre cuestiones, otrosí de relieve, reina una calma de cementerio. No existe un trabajo moderno sobre la transubstanciación y la imagen del mundo en la física de hoy y en la bibliografía sobre la teología de la muerte encontramos ausencia total de estudios serios: Indigencia pavorosa en todos los campos de la Teología. Resultado: la Dogmática actual es «muy ortodoxa, pero no muy viva» (p. 24). Necesita inyecciones de esencialidad y existencialidad.

La parte positiva, la más interesante, lo constituye el esquema para una Dogmática. Esquematizar supone una inteligencia robusta bien dotada. Imposible resumir sin deformar. Su punto de arranque es la Teología formal y la Teología de la fundación de la fe; su término, la Teología de la muerte y la escatología. Esquema rico en sugerencias y bien trabado, visión panorámica maravillosa, amplia y lanzada al futuro. ¿Sería mucho exigir al autor si nos diese una realización de su esquema? Sólo la mente ordenada de Rahner puede vitalizar un esquema de Rahner.

2. *Sobre el problema de la evolución del Dogma*. Precisar el sentido, posibilidad, y límites de una evolución del Dogma es empeño difícil. Rahner brinda al lector indicaciones sumarias, sin opinar sobre las distintas teorías existentes en la actualidad en el campo ubérrimo de la Teología. El intento mismo de encontrar una ley fija, de valor ecuménico, que regule el curso de la historia del Dogma es, de antemano, un fracaso. Esto no es dar facilidades a una proliferación desenfrenada del pensar pseudo-teológico, es registrar un hecho. La doctrina de la evolución del Dogma es hoy una ciencia, en mantillas. Basta enumerar los principios. La verdad revelada permanece siempre la misma. El relativismo histórico es metafísico y teológicamente falso. No obstante las formulaciones humanas no son nunca expresión total de la realidad. Una proposición puede ser verdadera sin que impida panoramas más amplios. El hombre ha de transmitir al mensaje divino su esencia metafísica, su realidad concreta, histórica, contingente, en una palabra su *Dasein*, sin modificar la realidad trascendente. Lo que varía es la perspectiva humana, nunca la realidad divina. Hoy un cambio de visión dentro del campo visual perenne, una teología de la revelación y una palabra humana que intenta expresar lo revelado. *Quoad nos* existe, pues, una evolución del Dogma, hecho que la historia comprueba. Sin embargo, la revelación quedó clausurada con la muerte del último apóstol. ¿Qué sentido tiene esta afirmación? La revelación es como un diálogo entre Dios y el hombre «en el que acaece algo» (p. 61). En este acaecer salvador, Cristo alcanza su punto supremo. Antes de Cristo el actuar de Dios estaba abierto al futuro, ahora está dada la realidad definitiva. La revelación está cerrada en Cristo, realidad que clausura la historia de la salvación. Pero el desarrollo del saber humano avanza bajo los faros potentes del Espíritu, que garantiza las definiciones de fe, pues conoce la realidad implícita imbricada en las

proposiciones originarias y en sus virtualidades lógico-reales. Luego el progreso dogmático es posible a base de argumentos de conveniencia» y de otras pruebas parecidas» (p. 66). Captar la verdad no es inventarla. Vive latente en la urdiembre de la proposición definida. Pero, ¿cómo hay que entender la inclusión real objetiva de una verdad dogmática formulada en otra proposición anterior? Nos adentramos ahora por el laberinto de una problemática, sobre la cual los teólogos católicos discrepan.

La evolución existe en la plenitud clausurada de lo revelado. Debe existir también una relación entre el conocimiento anterior y posterior que pueda ser una explicación auténtica de lo «virtualmente» revelado. ¿Puede un conocimiento nuevo, logrado de manera *deductiva*, llamarse conocimiento revelado? Los doctores en Teología parten el campo. A Rahner le parece más exacta la sentencia de los que responden afirmativamente. Una explicación del contenido «virtual» en las proposiciones inmediatas de la fe «puede y debe ser llamada revelación» (pp. 73 ss.).

3. *Theos en el Nuevo Testamento*. Antes de internarse en el tema son precisas algunas observaciones previas sobre el método y el asunto, para hablar, luego, del concepto griego de Dios, con el fin de conocer el mundo concreto en el que entró el mensaje cristiano. La fórmula fundamental del monoteísmo se encuentra en el Antiguo Testamento. El contenido neotestamentario de Dios es de una riqueza opulenta. Estudio acabado de teología bíblica: unidad de Dios, personalidad divina el Dios del amor y, finalmente, Dios como primera persona de la Trinidad en el Nuevo Testamento. Temario completo, admirablemente desarrollado.

4. *Problemas actuales de Cristología*. Las definiciones conciliares son término de llegada y punto de partida, jamás lecho donde descansa perezoso el teólogo. Lo que se almacena se corrompe y esteriliza, en frase mordiente de Pío XII. Hoy existen en la Cristología católica muy pocas controversias vivas, apasionantes, iluminadoras. ¿Hay, en realidad, alguna? Desde el punto de vista del Dogma queda espacio suficiente para una teología bíblica cristológica. La Escritura divina es fuente inagotable, por ser palabra de Dios, fuerza suscitadora de inquietudes intelectuales y de vida. El problema de la mediación de Cristo requiere ser profundizado; la relación del Logos con su naturaleza humana se ha de concebir de tal manera que en ella autonomía y cercanía radical sea grado supremo. ¿Se podría expresar la realidad de Cristo con categorías diversas a las que emplea la teología clásica? Si esto se logra sería un avance positivo. La historia de la salvación, es posible se pueda describir como una conquista histórica del mundo por Dios, como una epifanía mesiánica. Tiempo historia, devenir de la humanidad en Cristo, su plenitud. ¿Partiendo de afirmaciones bíblicas se podría construir una cristología «conciencial»? La fórmula admirable del Concilio de Calcedonia nos lleva a pensar en dos naturalezas inconfundibles. ¿No es esto difícil? Unidad como encuentro de dos realidades. La naturaleza humana no se pertenece porque se ha dado al Logos. ¿Qué significa este no pertenecerse? Entramos en el corazón del problema cristológico. La unidad como fundamento de la diversidad. La unidad uniente no puede ser confundida con la unidad unida. Une al hacer ex-sistir» (p. 203). ¿Sería viable el intento de realizar una deducción trascendental de la creación de Cristo? Ensayo también interesante una fenomenología teológica de nuestras relaciones religiosas con Cristo. La reflexión sobre la permanencia del Logos en nosotros no tiene aún madurez.

El formulismo abstracto de la teología cristológica apaga el interés por la teología de los misterios cristianos. Aquí hemos retrocedido en relación con Santo Tomás y Suárez. La resurrección no encuentra lugar en la Cristología y en Soteriología apenas si la pasión concreta de Cristo interesa. Si se tomara en serio la tarea cristológica en los tratados dogmáticos la Teología se haría más científica y kerigmática.

5. *La Inmaculada Concepción. Sobre el sentido del dogma de la Asunción*. Articula Rahner su trabajo, en ambos estudios, en la totalidad de la fe cristiana; procedimiento recomendable en temas mariológicos. A María se la comprende desde Cristo. El que ignore la encarnación del Logos no puede comprender el dogma de la Inmaculada ni de la Asunción. La maternidad de María, libre acto de fe, pertenece a la historia de la salvación. María, la primera redimida por ser la primera predestinada a la santidad.

El dogma de la Inmaculada brota del corazón de la doctrina redentora de Cristo. La maternidad divina es también razón de la asunción corporal de la Virgen al cielo.

6. *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo.* Queda al margen, de intento, la perspectiva científico-natural del tema, y no toma posición en cuestiones de poco relieve. El procedimiento es estrictamente teológico. Estudia Rahner la doctrina del Magisterio de la Iglesia, la posibilidad de una prueba bíblica y ensaya también la posibilidad de una prueba metafísica. No trata de estudiar la tradición, su contenido, su valor, sus límites. Le llevaría muy lejos. La *Humani Generis*, al autorizar la discusión teológica en torno al evolucionismo, complica el problema, y al rechazar el poligenismo no se funda, como es obvio, en motivos científicos, sino en razones dogmáticas. La intención clara de la enciclica es excluir el poligenismo. Con todo la censura exacta es para Rahner tan sólo «teológicamente cierta» (pp. 257 y 273). En este terreno Rahner permanece en solitario. Conoce, pero no acepta, las calificaciones de Pesch, Flick, Ruffini, Mingens, Janssens, Van Noort &.

Su misma interpretación de la palabra «*nequaquam*» no nos parece convincente. No sólo niega la evidencia de una supuesta compatibilidad, sino que afirma la «imposibilidad» de armonía entre el poligenismo y la doctrina revelada, y esto por la razón que apunta el contexto. Ciertamente que los Padres del concilio de Trento no tenían intención de definir como doctrina de fe el monogenismo. Esto lo admiten todos. Pero, ¿no se puede hablar de un implícito definido? Los Padres pensaban en Adán persona, individuo singular, concreto, principio de toda la humanidad. Si entre lo definido en Trento y el monogenismo existe conexión inmediata e indisoluble podría ya hablarse de implícito. Si existe, pero la prueba es compleja, se puede hablar entonces de definibilidad, no de verdad definida.

En cuanto a la Escritura se refiere, a la vista de los géneros literarios, una simple exégesis no puede asegurar que el monofilismo pertenece al contenido expresado en el Génesis 1-3. Es preferible, para Rahner, la vía indirecta basada en la Escritura y en el Magisterio de la Iglesia. Consiste en demostrar que el monogenismo es presupuesto necesario de la doctrina redentora y del pecado original. Es la prueba que apunta la *Humani Generis*. Unidad y universalidad del pecado de origen, doctrina estrechamente ligada a la concepción básica de la encarnación, historia de nuestra salvación (p. 313). La posibilidad de una prueba metafísica del monogenismo requiere especulaciones oscuras, difíciles de comprender. Esto no es restar mérito a la prueba metafísica, con altura de vuelo, pero nos parece la más endeble y quebradiza de las pruebas.

7. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia.* Desde su aparición en «Orientierung» 14 (1950) 141-145, este estudio fue vivamente impugnado. No abarca, cierto, la problemática total de la cuestión, se trata de un puñado de reflexiones. En la doctrina corriente sobre naturaleza y gracia ve Rahner un excentricismo peligroso. Superar esta estratificación artificial es tarea de auténtica teología. Esto no autoriza a decir, con Malévez, que la *potencia obedientialis* de la naturaleza incluye en las profundidades de su esencia un anhelo condicionado de posesión inmediata de Dios. Ni la ordenación del hombre a la gracia es constitutivo de su naturaleza como sostiene el anónimo de «Orientierung» (pp. 138-141). Ni es posible tampoco concebir la gracia como indebida, aún en el caso de que lo existencial de la ordenación interna a ella fuese un constitutivo de la «naturaleza humana», de tal modo que el hombre, en cuanto tal, no pudiera ser concebido sin él. Posición esta del autor de «Ein Weg», incompatible con la gratuidad absoluta de la gracia. Rahner ensaya otro camino. «Es, dice, necesario que la naturaleza pura posea una apertura hacia lo existencial sobrenatural, sin que lo exija incondicionalmente por sí misma. Esta apertura no puede pensarse solamente como una no contradicción, sino como una ordenación interna, supuesta siempre como incondicionada» (p. 344). Y aquí está el badén de Rahner. Una ordenación interna, no mera contradicción, ¿no tiene carácter positivo de exigencia? Parece derrumbarse el muro de la absoluta gratuidad de la gracia en presencia de cualquier átomo de exigenciabilidad.

8. *Sobre el concepto escolástico de gracia increada.* El problema entre gracia increada y gracia creada es claro. La gracia creada, a la luz de la Escritura, es *consecuencia* de la comunicación de Dios al hombre: en la escolástica, la gracia creada es como *razón*

de la presencia en el alma de la gracia. Urge la solución de esta aporía torturante. La simpatía de Rahner le impulsa a defender la prioridad de la gracia increada. La definición del concilio de Trento, «unica causa formalis —nostrae iustificationis— est iustitia Dei... qua nos iustos facit» (Dz. 799), es dificultad de importancia, que es preciso eliminar. La clave para una solución razonable hay que buscarla en la intención del Concilio y en la relación de la gracia habitual —como totalidad, sin distinción entre gracia creada e increada—, con la visión beatífica. La gracia creada puede ser una disposición de la increada por tener el sello de óptica determinación formal sobre el espíritu humano. La dificultad no está solucionada. Se puede inquirir si en sana filosofía lo increado puede ser causa cuasi formal de lo creado. Esto no todos lo conceden.

9. *Sobre el concepto teológico de la concupiscencia.* La concupiscencia es uno de los conceptos más oscuros y difíciles de la Teología por su historia azarosa y por su problemática entera. Ha de aparecer como pecado y estar libre de ella es ya un don preternatural e indebido. Fuerza opresora del espíritu y dimensión humana. Es preciso distinguir entre concepto de la concupiscencia en sentido estricto teológico y en sentido ascético-moral. El primero exige espontaneidad; lo ético tiene a la vista lo prohibido. Una definición aceptable de la concupiscencia sería el considerarla como «un apetecer espontáneo del hombre, previo a la libertad y persistente contra ella» (p. 392). Hay que razonar esta definición y Rahner lo hace con indiscutible competencia y holgura. Una vez definida la concupiscencia es posible ya concretar el sentido que tiene en la economía actual de Dios, como «figura en la que el cristiano» experimento y sufre la pasión de Cristo» (p. 416).

Y aquí damos fin a esta nota demasiado extensa, dejando en la penumbra multitud de sugerencias muy útiles. Podemos estar, o no, de acuerdo con sus ideas, pero no podemos, sin positiva injusticia, negarle originalidad en el planteamiento de las cuestiones, ni la profundidad de sus raciocinios. Es un verdadero sembrador de ideas, enamorado de las perspectivas sin horizonte y enemigo de toda pereza teológica. La versión es correcta. De su fidelidad no damos fe, por habernos sido imposible el cotejo. Tiene exactitud teológica y fluidez. Si en contados pasajes la comprensión es difícil, es debido al estilo personal de Rahner, «*sehr dunkel*», incluso para los mismos alemanes.

Taurus presenta con pulcritud y esmero. Los deslices —meras erratas de imprenta— son pocos y de fácil rectificación.

Luis Arias, O. S. A.

CH. JOURNET, J. MARITAIN, PHILIPPE DE LA TRINITE, *Le péché de l'ange*. Peccabilité, nature et surnature. Bibliothèque de Théologie Historique. Beauchesne et ses fils, Paris 1961, 245 pp., 25 NF.

El título, se nos advierte en el pórtico de este estudio, se basa en el tema central de índole metafísica; los otros dos estudios que lo encuadran son de orden teológico. La pecabilidad del ángel no es cuestión bizantina, sino problema de actualidad perenne. Se agudiza en los últimos decenios el debate teológico sobre la naturaleza y sobrenaturaleza. El destino angélico está en juego. La impecabilidad relativa del ángel ha sido doctrina común dentro de la escuela tomista. Su origen se remonta al Carmen de Salamanca. Es la ocasión de revisar posiciones seculares.

Jacques Maritain en su juventud sigue dócilmente la sentencia de los grandes Maestros de la Escuela. Una afirmación de Santo Tomás «*tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare*» (1 q. 63, a. 1), le hace repensar el problema desde un punto de vista metafísico y lo hace en *Les neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie Morale* (1951). La pecabilidad natural del ángel es verdad inconcusa.

Así sentencia en *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes* (1956).

En el 1953, la «*Revue Thomiste*» publica un artículo de Charles Journet, en el que el destino de los ángeles queda iluminado en su perspectiva teológico-histórica. Journet acepta sencillamente la tesis mariteniana de la pecabilidad natural de los espíritus puros;

pero en lo referente a los momentos angélicos sigue la senda abierta por los Salmanticenses. Juan de Santo Tomás, Billuart y Hugón. En realidad, un texto del Doctor Común permite la duda. La dificultad surge al concebir a los ángeles en un acto de caridad, rectificado en el momento de su libre elección. Se impone profundizar el tema en un breve artículo, cuyo epígrafe es *L'aventure des anges*, publicado en 1959 en la Revista «Nova et Vetera».

Por su parte, Felipe de la Trinidad nos brinda una geografía de las posiciones históricas en esquema preciso.

1. Para los Salmanticenses, Báñez, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart, y en general para todos los tomistas de los últimos siglos, el ángel en estado de pura naturaleza, no puede pecar.

2. Según De Lubac —extremo opuesto—, la idea de un orden puramente natural se debe, sin más, descartar. Dios pudo no crear al ángel, pero si lo crea, lo crea orientado a la visión beatífica, y en este orden no es impecable.

3. Si creemos al P. De Blic, Santo Tomás yuxtapone dos tesis antinómicas: a) la tesis de la naturaleza angélica con capacidad de pecado en sí; y b) la tesis de la pecabilidad, limitada a la elevación efectiva del ángel a un orden sobrenatural.

4. El sentir de Felipe de la Trinidad es que la naturaleza espiritual es susceptible de una bondad natural y sobrenatural —contra la tesis del P. De Lucab—; y además que existe la posibilidad de pecado incluso para el ángel, en ambos órdenes —contra la sentencia común de los doctores—. El pensamiento del Angélico no presenta antinomia de ningún género. Contra el P. De Blic.

Todos están convencidos de tener en su campo a Santo Tomás. Felipe de la Trinidad sigue en la exposición de su sentencia un método científico impecable. Analiza los puntos de fricción, puntualiza divergencias notables. Las posiciones son antagónicas: los ángeles son por naturaleza impecables con impecabilidad relativa —tesis de Courtés y Hérís—; antítesis: los ángeles en estado de pura naturaleza pudieron pecar. La argumentación del P. Felipe de la Trinidad es acertada. No quedan resquicios para una evasión silogística. El círculo dialéctico se estrecha en torno a las posiciones tomistas clásicas. Es preciso adentrarse en el pensamiento del P. Antonio de la Madre de Dios, lamentable. La determinación natural del ángel no es, como tal, de orden ético. Por carmelita de Salamanca y autor del tratado *De Angelis*, acérrimo partidario de la impecabilidad relativa de los ángeles. Su cohermano le sorprende víctima de una confusión perfecta que sea la orientación metafísica y psicológica de las inteligencias puras, esto no constituye nunca categoría moral. ¿Se afirma que el amor ontológico *intra-elícito* es de orden moral? Entonces es, en buena lógica, absolutamente impecable. Esta posición la rechaza con justicia, el P. Antonio de la Madre de Dios. ¿Puede el ángel pecar dentro de una perspectiva sobrenatural?

El ángel rebelde es entonces una contradicción *in terminis*, pues se encuentra orientado hacia Dios y distanciado de El, y esto no solamente en el acto de su rebeldía, sino incluso en su estado definitivo, pura consecuencia de su pecado. Juan de Santo Tomás nada nuevo aporta sobre el fondo de la controversia. Cita al P. Antonio y hace suyas las conclusiones de los Salmanticenses: impecabilidad natural relativa. El mecanismo psicológico del acto pecaminoso es de notar.

Y ahora cabe preguntar: ¿Se han equivocado los grandes Comentadores del Angélico, siguiendo una falsa pista en la solución del problema? Como Ch. Journet y Maritain, responde Felipe de la Trinidad con un sí rotundo. La afirmación es necesario probarla. Y lo hace el autor en un tercer estudio. Somete a investigación y crítica los textos de Santo Tomás, a partir del Comentario a las Sentencias de Lombardo. La sentencia es clara: «Nulli, dice, *creaturae communicatum est nec communicabile quod peccare non posset per conditionem suae naturae*» (2 d. 23 q. 1. a. 1). Raíz de esta imposibilidad, la trascendencia de Dios, la teoría del acto y potencia, el principio de finalidad y el de analogía. A este texto siguen otros muchos, que abarcan toda la producción literaria del Angélico, desde el *De veritate* (1256-57), hasta el Compendio de Teología (1272-73). Al finalizar el estudio se impone una conclusión y es que Santo Tomás jamás varió de sentir en el problema que nos ocupa. Elevado o no al orden sobrenatural, el ángel puede pecar. Los principios no cambian y la gracia respeta siempre el juego de la naturaleza.

En su ancianidad es el Doctor Común más explícito que en su juventud. Los inmediatos seguidores de Santo Tomás enseñan unánimemente que una criatura por naturaleza impecable, es un contrasentido. Egidio Romano, Tomás de Estrasburgo, Ricardo de Middleton, Duns Scoto, están, en este punto, de acuerdo. Al correr de los siglos y a fuerza de oír a los Salmanticenses a Juan de Santo Tomás, a Gonet, Billuart y Hugon, que los ángeles son impecables por naturaleza, terminamos por dar valor a la afirmación, sin discutir su verdad. Los trabajos de Journet, Maritain y Felipe de la Trinidad, desde ángulos divergentes, nos enseñan a reflexionar por cuenta propia. Se pueden discutir argumentos, matizar expresiones, analizar testimonios, buscar soluciones, rectificar conceptos, pero lo que no se puede ya es ignorar las divergencias teológicas que existen en este punto concreto de la pecabilidad natural de los ángeles. El mismo pensamiento de Santo Tomás ha de ser repensado y la interpretación de los Salmanticenses rectificada. El esfuerzo de estos tres autores franceses tiene la virtud de iluminar problemas esenciales y fundamentar metafísicamente el misterio insondable del mal en el hombre y en el ángel. Y esto es ya un resultado positivo de muy alto valor.

Luis Arias, O. S. A.

ESCRIBANO ALBERCA, Ignacio. *Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch*. Max Hueber Verlag, München 1961, XVI-199 pp.

De Troeltsch es la afirmación tajante: «*Ich habe kein eigentliches System*». No obstante, Escribano rastrea un conato de sistema en la producción literaria de Troeltsch, que es variada y extensa. En las altiplanicies del pensar, troeltschiano se adivinan influencias kantianas y se acusan perfiles marcados de Lotze y Dilthey. Hay que organizar la filosofía de la Religión con criterios científicos, con rigor de método y trabazón ferrea de principios para que surja airoso el edificio de un sistema teológico. Si el relativismo le impone encontrar algo eterno y verdadero, el historicismo puede ser un camino.

Es menester un análisis —segunda parte— de los presupuestos y categorías fundamentales en Troeltsch. La experiencia íntima religiosa señala una ley *a priori*, en conexión con la estructura esencial del conocer. La ciencia de la Religión explica la importancia de las normas apriorísticas. Al finalizar la lectura nos encontramos con una gnosis del cristianismo en la encrucijada de los dos caminos de la Teología histórica. El estudio avanza detallado y sereno, cuajado de referencias eruditas y es siempre tratado con imparcialidad, señalando a su tiempo las fisuras del sistema, sin sistema, del ilustre profesor de la Universidad de Tubinga, Heidelberg, Bonn y Berlín.

Luis Arias, O. S. A.

FERRER, Javier, Scl. P., *Pecado original y justificación en la doctrina de Guillermo Estío*, Madrid 1960, 199 pp.

Se trata de una disertación doctoral, que el autor defendió en la Universidad Gregoriana de Roma en 1958 y publicada en «*Analecta Calasanciana*», en 1960. Estío es autor poco original. Recoge el saber de su tiempo y lo expone con claridad y brillantez, pero muchas de sus posiciones hoy quedan rebasadas. Así su concepto sobre la esencia del pecado original, su sentir maculista, su doctrina sobre la *foeditas carnis*. Sus tesis acerca de la voluntad salvífica de Dios y la gracia suficiente, son hoy insostenibles a la luz clara de la Escritura divina.

Ferrer divide su estudio en tres partes: el hombre elevado; el hombre caído y el hombre reparado. Luego, en tres conclusiones, compara a Estío con Bayo y Jansenio, para terminar dándonos un juicio resumido sobre la Teología del doctor duacense. El estudio es un ejemplo típico del relato histórico, en lugar de ser un *repensar* inteligente del pensamiento de otro. Monografía escrita según la técnica de una tesis doctoral. Al finalizar la lectura queda flotando la duda de si el tema merecía tanto afán.

Luis Arias O. S. A.

GONZAL CASAS, Manuel, *Introducción a la Filosofía*. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Edit. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid 1960. 414 pp.

Con importantes adiciones, que comprenden la lección XIX sobre el espiritualismo cristiano, la XXIV sobre el marxismo, y un Apéndice sobre el trabajo y la vida científica, aparece en la Editorial Gredos la reimpresión de esta obra del profesor de la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). Es un reflejo de las lecciones de clase del autor, en que se ha conservado el estilo oral, directo, sin engolamiento y casi familiar de un profesor conversando con sus alumnos. Esto le confiere una vida y un encanto peculiar, a la vez que un alto valor pedagógico, realzado por una notable claridad de expresión, incluso en temas no poco intrincados. Podrá uno estar más o menos conforme con lo que piensa el autor, pero pocas veces le quedará duda sobre su pensamiento. No perderá el tiempo el estudiante que hojee este libro, en el cual encontrará un buen conjunto de ideas claras, que le servirán de lo que debe ser una Introducción a la Filosofía, ésto es, de una primera iniciación para familiarizarse con sus problemas, y una orientación para proseguir enriqueciéndolos con sus esfuerzos personales.

En algunos puntos nos permitiríamos hacer algunas sugerencias, en amistoso diálogo con el autor. Por ejemplo, en la división de la Filosofía, se atiende a la que corre estereotipada en numerosos manuales escolásticos, y que pasa por ser la genuina interpretación de Aristóteles y de Santo Tomás. Su exposición se completa con cuadros sinópticos que ayudan a comprenderla. Pero ¿no sería quizá oportuno, a la luz de los recientes estudios críticos sobre Aristóteles, revisar un poco qué fundamento histórico pueden tener esos esquemas, así como los criterios utilizados para elaborarlos, contrastándolos con las doctrinas que de una manera expresa, reiterada, y hasta si se quiere, machacona, se hallan en Aristóteles y en los comentarios de Santo Tomás a sus principales obras?

Por ejemplo. Tanto Aristóteles como Santo Tomás, insisten en una división facilísima, pero fundamental, que se ha dejado perder en los manuales corrientes, entre ciencias *generales* y ciencias *particulares*. Y a su vez, dentro de cada uno de estos apartados distinguen otra larga serie de ciencias en conformidad con las diferencias formales de sus objetos que en las ciencias particulares corresponden exactamente a las diferencias formales que distinguen a los seres en la realidad. Aplicando esta distinción, y utilizando la nomenclatura empleada por el mismo Aristóteles, tendríamos el siguiente esquema generalísimo de ciencias:

A) Generales:

1. Filosofía primera.
2. Lógica (Analítica)
3. Gramática.

B) Particulares:

a) Teóricas:

1. Teología.
2. Matemáticas.
3. Física.

b) Prácticas:

1. Política.
2. Económica.
3. Monástica (Ética).

c) Poéticas: Medicina, Música, etc.

Los textos aristotélicos saltan a cada paso en los libros cuarto, sexto y undécimo de su «*Metafísica*», y en los lugares correspondientes del comentario de Santo Tomás. A las ciencias *generales* les corresponde la función importantísima de elaborar científicamente las nociones generalísimas y fundamentales, así como los métodos y procedimientos que después deben emplear y aplicar las ciencias particulares en sus ramas respectivas del saber. Así, la Filosofía primera tiene un amplio campo, y además de importancia capital, con elaborar bien la noción generalísima de «ser», sus propiedades trascendentales los primeros principios, las nociones de acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidente, etc. Todo ello bajo la consideración generalísima del *ser en cuanto ser*, sin tener que descender a la consideración de ninguna de las diferencias que diversifican a los *seres* particulares, los cuales, empezando por Dios y terminando por los seres más imperfectos, entran ya en el dominio de las ciencias particulares respectivas. Le corresponden elaborar y formular el concepto generalísimo y común de «ser», pero no el estudio de ninguno de los *seres* en particular, cuya variedad da origen a la diversidad de las ciencias particulares, en las cuales deben estudiarse. Debe formular las nociones de esencia sustancia, causa, etc. Pero sólo de una manera generalísima, sin salirse de su propio campo para penetrar en el de la Teología, que es la ciencia a que corresponde el estudio de la Causa primera, ni en el de las demás ciencias particulares que estudiarán las causas esgundas.

Algo parecido sucede con la Lógica (Analítica), la cual debe limitarse al estudio de los conceptos, no como simples productos de la elaboración psicológica intelectual, sino en cuanto conceptos, como signos representativos de las cosas, aunque prescindiendo de su contenido concreto, y limitándose a estudiar y formular sus propiedades y las leyes de su ordenación y de sus relaciones mutuas en la simple aprehensión, y sobre todo en el juicio y en el raciocinio. La aplicación de esas normas generalísimas deberá hacerse en las ciencias particulares, ateniéndose cada una a la naturaleza de los objetos sobre que le corresponde investigar, y desde luego evitando cuidadosamente la aberración cartesiana y leibziana, que puede apreciarse igualmente en algunas tendencias modernas, de querer erigir una lógica particular, por ejemplo, la matemática, en norma universal para regir todas las demás ciencias. Es una inversión de lo universal, propio de una ciencia general como es la Lógica aristotélica, por lo particular, que puede tener resultados catastróficos en el campo del saber.

Algo semejante tiene lugar en el dominio de la Gramática, tercera ciencia general que menciona Aristóteles, a la cual corresponde el estudio de las palabras en cuanto palabras, como signos de los conceptos y de las cosas, pero sólo en general —sustantivo, adjetivo, verbo, adverbio, participio, etc.— prescindiendo también de su contenido concreto, y limitándose a estudiar y formular sus leyes generales —régimen, sintaxis, etc.— que, poco más o menos, rigen en todas las lenguas, a las cuales deben aplicarse los principios de la Gramática general.

A continuación viene todo el riquísimo conjunto de ciencias particulares, tan amplio y variado como la infinita diversidad de los *seres* concretos y particulares, desde los más imperfectos del mundo inorgánico hasta el supremo, que es Dios. Aristóteles y Santo Tomás señalan tres órdenes o planos generalísimos de *seres*: entes móviles, entes matemáticos, y Dios. Pero dentro de los dos primeros, especialmente en el de los entes móviles, cabe una gama variadísima de ciencias, correspondientes a los diversos distintivos formales que en ellos puede considerar nuestra inteligencia. Estos seres entran dentro del objeto propio de nuestro entendimiento, a diferencia de Dios, para cuyo conocimiento necesitamos echar mano de otros procedimientos especiales e indirecto, aunque, de suyo, sea el objeto máximamente inteligible.

¿Corresponden a esos tres planos de seres los famosos tres grados de abstracción? Desde luego, en Aristóteles, no. Ese procedimiento corresponde a otras infiltraciones procedentes del campo del neoplatonismo, que han sido aplicadas a la ordenación de los grados del saber, pero que difícilmente pueden coordinarse con la genuina noción aristotélica de la ciencia. La simple abstracción negativa de la materia —concepto de *neto* abolengo platónico, en función de su creencia en un supramundo de formas universales comunicadas a la materia, por participación, o por imitación— es a todas luces insuficiente para llevar a cabo una ordenación sistemática del campo variadísimo del saber.

En el concepto de abstracción que exponen algunos escolásticos, parece como si todavía estuviera vigente el viejo esquema platonizante del universal *ante rem* (formas ejemplares sin materia existentes en el entendimiento divino), *in re* (formas universales particularizadas por su unión con la materia), y *post rem* (formas universales desprendidas de la materia por la abstracción mental). Pero este esquema, de neto abolengo platónico, es totalmente inconciliable con el auténtico aristotelismo, y, lo que es peor, con la realidad.

El simple prescindir, negativamente, de la materia —que es común a todos los entes móviles— no nos indica las diferencias positivas que existen entre ellos, y que es lo que debe tenerse en cuenta cuando tratamos de catalogarlos en diversos planos científicos. Si el concepto debe reflejar la *esencia* de las cosas, no hay que olvidar que en la esencia de los entes móviles entran por igual la materia y la forma, como principios constitutivos. Por lo tanto, si prescindimos de la materia en su concepto hemos suprimido un elemento esencial de esos seres, y hemos destruido la representación exacta de su esencia. Por lo tanto, ese pretendido concepto «universal» es un concepto truncado, una representación que no responde a la realidad. Por ésto, Santo Tomás tiene buen cuidado en insistir que en el concepto de ese orden de entidades se prescinde de la materia individual, pero no de la materia común.

La contraposición aristotélica exacta no es entre esta materia individual o individuante y las formas universales (platonismo), sino entre esta esencia particular (esta materia y esta forma) y la esencia en común (la materia y la forma), considerando a esos seres como un *todo*, aunque en el primer caso en particular, y en el segundo en común. Por esto la abstracción no debe hacerse solamente de la materia individual, sino también de la forma individual, considerando en común tanto a la una como a la otra. De esta manera se obtiene un concepto universal completo, que, aunque abstracto, responde a la esencia de la cosa tal como es en la realidad, prescindiendo tan sólo de su contingencia, de su movilidad y de su particularidad. Este es el fundamento de un concepto realista del saber. Los grados de las distintas ciencias se escalonan en una correspondencia exacta con los grados, no del *ser*, sino de los seres, porque lo que existe en la realidad son los *seres*, y no el ser. Y esos seres particulares se diferencian unos de otros por razón de sus *formas*, que es el elemento propio, distintivo y determinante de sus esencias, tanto en el orden potencial como en el actual, porque el hecho de recibir o no el acto entitativo de la existencia no altera en nada su constitutivo esencial. Lo mismo es una esencia en acto que en potencia. La única diferencia es la que le añade el recibir el acto de la existencia actual. Por ésto podemos representar el orden de los seres escalonados en perfección por razón de sus formas:

A) Simple. Acto puro: *Dios*.

B) Compuestos de acto y potencia:

1. Subsistentes (formas separadas de la materia). *Alma separada*.

2. No subsistentes (formas unidas a la materia). Entes móviles:

a) Vivientes:

1. Racionales (forma espiritual). *Hombres*.

2. No racionales (forma inmaterial):

a') Sensitivos: *Animales*.

b') No sensitivos: *Vegetales*.

b) No vivientes (formas materiales). *Minerales*.

Si la diferencia entre los seres proviene de sus formas, la diferencia entre las ciencias que los estudian deberá buscarse también, no en el simple prescindir negativamente de su principio material, sino en fijarse positivamente en su elemento distintivo, es decir, formal. Pero siempre teniendo en cuenta que en los entes móviles el elemento material entra también necesariamente en su constitutivo esencial, y que por lo tanto, su concepto no puede prescindir de él. El concepto debe representar, repetimos, la esencia

completa, pero no en particular, sino en común, que es el modo propio que corresponde al concepto universal, abstraído de la realidad concreta y particular. De esta manera se combinan armónicamente la abstracción total, por la cual se constituye el concepto universal y la abstracción formal, por la cual se diversifican las distintas ciencias entre sí. Y así se ve cómo a los distintos planos y clases de seres corresponden también exactamente otras tantas consideraciones de la ciencia. No hay más que recorrer el conjunto de tratados del *Corpus aristotelicum* y los comentarios de Santo Tomás a los mismos, para ver su exacta correspondencia entre esos múltiples planos en que se diversifican los seres reales y las distintas ciencias que los consideran.

				Acto puro	Dios: <i>Teología</i>
			Viviente racional		Hombre: <i>Antropología</i>
		Viviente sensitivo			Animal: <i>Zoología</i>
	Viviente vegetativo				Vegetal: <i>Botánica</i>
No viviente					Mineral: <i>Física</i>
Ser	Ser	Ser	Ser	Ser	Concepto de ser: <i>Filosofía primera</i>

La distinción aristotélica entre ciencias generales y ciencias particulares tiene, entre otras muchas, la ventaja de descongestionar la excesiva cargazón que gravita sobre esos tres grados en que se pretende encerrar la variadisima gama del saber, especialmente el tercero, en el cual hallamos alojadas por lo menos tres cosas tan diversas entre sí como son el ser en cuanto ser, el «ser de razón», y el Ser supremo trascendente, Dios. En ese tercer piso científico es corriente situar un conjunto de ciencias tan distintas como son la Lógica, la Crítica, la Epistemología, la Ontología, la Teología natural (pp. 198-199). Pero todas esas ciencias, que versan sobre objetos tan dispares, encuentran cómodo alojamiento en sus lugares respectivos, evitándose el peligro de confundirse e interferencias lamentables, sólo con no mezclar dos criterios tan distintos como son el platónico y el aristotélico.

Tampoco hay fundamento en Aristóteles para involucrar a una ciencia generalísima (Filosofía primera) con otra ciencia particular (Teología) bajo la rúbrica de «Metafísica», palabra no conocida, ni inventada, ni empleada por el Estagirita. Si algunos comentaristas posteriores, la aceptan como legítima, la causa debe buscarse más que en nada, en el hecho del editor peripatético que agrupó posteriormente bajo ese nombre varios tratados de Aristóteles pertenecientes a distintas épocas, y que versan sobre distintas materias. Cada una de esas dos ciencias tiene en el *Corpus aristotelicum* un objeto, un lugar, una función y una denominación perfectamente definidos y delimitados. Una cosa es el concepto del «ser, en cuanto ser», y otra completamente distinta el Ser de Dios. Y por lo tanto, una cosa es el método propio de la Filosofía primera, que procede por abstracción de todas las diferencias, remontándose de una manera ascendente desde los seres hasta llegar al concepto generalísimo de «ser», que los trasciende a todos en el orden lógico; y otra completamente distinta el método, también ascendente, de la Teología, que arranca de los seres móviles, contingentes, causados, imperfectos, del mundo físico, para remontarse hasta la afirmación, no de un concepto, sino de la realidad trascendente de un Ser que es motor inmóvil, causa universal incausada, ser necesario y perfectísimo. Con la agravante de que confundir ambos métodos científicos, y el no distinguir cuidadosamente los términos a que llega cada uno de ellos por su

parte, puede dar lugar a interferencias sumamente peligrosas, tras de las que acecha el fantasma del panteísmo. No escasean los ejemplos en la Historia de la Filosofía.

Tampoco se salva esta dificultad con distinguir en la «Metafísica» dos partes, una general, que trata del ser en común, o del concepto generalísimo del ser (Ontología), y otra particular, o especial, que versa sobre Dios, como causa del ser en común (Teología). En primer lugar porque en Aristóteles no se trata de distinguir dos partes en una misma ciencia, lo cual sería legítimo, y sucede en casi todas ellas, en las cuales primeramente se asientan las nociones y los principios generales, y después se desciende a su aplicación en particular; sino de distinguir dos ciencias, una de las cuales (Filosofía primera) es general a todas las demás y la otra (Teología) ocupa su puesto en la clasificación como una ciencia particular con un objeto propio y netamente definido (Dios). Con el mismo derecho podrían clasificarse como ciencias especiales debajo de la ciencia del ser en común todas las demás ciencias particulares, pues todas versan acerca de alguna modalidad del ser. Con lo cual retornaríamos a la conocida división del saber de Descartes y de Wolff que Kant combate en su Crítica de la Razón Pura. Y al decir ésto prescindiendo en este momento de analizar el pensamiento de Santo Tomás, para lo cual necesitaríamos tener en cuenta la cronología de sus obras y las influencias a que responden algunas afirmaciones que se hallan en sus textos. Pero si en alguno, influido por Avicena, parece favorable a la mencionada interpretación, por docenas pueden citarse otros que reflejan exactamente el pensamiento aristotélico. Baste aludir a algunos: «Nulla scientia particularis considerat ens universale in quantum hujusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis... Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium» (In Met. IV, lect. 1, 532). «Nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente in quantum est ens» (Ib. VI, 1, 1151). «Quia particulares scientiae quaedam eorum quae perscrutatione indigent praetermittunt, necesse fuit quamdam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutetur ea de quibus particulares scientiae non considerant» (Ib. XI, 1, 2146). «Unaquaeque harum scientiarum particularium circumscribit et accipit sibi aliquid determinatum genus entis... Sed hoc, scilicet, considerare de ente in quantum est ens, pertinet ad quamdam scientiam quae est alia praeter omnes scientias particulares» (Ib. XI, 7, 2248).

Asimismo creemos que la distinción entre ciencias generales y particulares puede aplicarse al concepto hoy bastante corriente que considera a la «filosofía» como ciencia de las «ultimidades», contraponiéndola a las «ciencias», las cuales se limitarian a tratar de las causas próximas de las cosas. Nosotros, al menos, no vemos fundamento ninguno para semejante distinción, que tampoco creemos pueda apoyarse en una tradición demasiado remota. La función de la Filosofía primera como ciencia general, se limita a elaborar y formular la noción generalísima de «ser». Pero el estudio de los seres en particular corresponde a las ciencias particulares. Asimismo, a esa ciencia le pertenece formular la noción generalísima de *sustancia*, de *causa*. Pero el estudio en concreto de la causa primera entra dentro del dominio de la Teología, que considera a Dios como la Causa primera eficiente y final de todas las cosas. Ninguna de las demás ciencias particulares tiene por qué remontarse tan arriba. Les basta con estudiar las causas intrínsecas (material y formal), o las extrínsecas (eficiente y final) de los seres que les corresponden, con lo cual tienen bastante. Y naturalmente, al estudiar esas causas intrínsecas lo que buscan las ciencias es, ni más ni menos, que averiguar qué son las cosas, es decir, tratan de cegar a sus esencias. El prefijo *philos* añadido a la *sophia* ha servido para dar a ésta una especie de halo de misterio, pero en realidad no ha contribuido más que a embrollar las cosas, y a desquiciar el verdadero sentido del saber científico. Por lo menos a algunos nos asalta la sorpresa de si muchos sistemas de «filosofía» en realidad no son otra cosa que intentos inconscientes de hacer «teología», refiriéndonos, claro está a su aspecto estrictamente natural. Si a la «filosofía» se la descarga de todas las ramas de ciencias particulares que versan sobre realidades del mundo sensible, en sus aspectos material, vital, sociológico, etc., etc., y se va recortando su territorio hasta dejarlo reducido a preguntarse por el primer principio, o por la causa suprema y última de las cosas, lo que en realidad hemos hecho es eliminar todas las partes de que tradicionalmente constaba la «filosofía», o la «sophia» a secas, dejándola

reducida a una ciencia que tenía por sí sola esa preciso función. Y esa ciencia era, ni más ni menos, que la Teología, ciencia particular, cumbre de todo el saber en Aristóteles. Es decir, que el *todo* ha quedado reducido a una *parte*, y llamamos «filosofía» a lo que en realidad no es más que una parte de la filosofía. Todo esto es aplicable a la multitud de sistemas, antiguos o modernos, que tratan de buscar un primer principio de las cosas, llámenlo como lo llamaban los presocráticos, o llámenlo Vida, Materia, Idea, Voluntad, Sustancia o como se quiera. Son en realidad teologías camufladas, que erigen esas cosas en substitutivos de Dios.

Por último, la distinción aristotélica entre ciencias generales y ciencias particulares indica claramente que, una vez reconocida la importancia capital que tienen las primeras, una ciencia realista debe centrar su interés especialmente en el campo de las segundas, las cuales abren horizontes infinitos a la investigación. Dios, el hombre, el mundo, es el gran abanico de temas variadísimos desplegados ante la curiosidad de los hombres de ciencia, y que todos los esfuerzos acumulados de los sabios nunca conseguirán agotar. Es decir, que la reclusión en los conceptos universalísimos y abstractísimos, propios de las ciencias generales, puede estar abierta a los reproches que Kant dirige justamente a la ciencia de tipo cartesiano, encerrada en su castillo mental interior, desligada del testimonio de los sentidos y de la experiencia, y ocupada en darle vueltas a unas cuantas ideas «claras y distintas», con la pretensión de deducir de ellas toda la realidad. Un juego libre, indefinido e insipido entre categorías vacías de contenido real.

Estas consideraciones, ligeramente esbozadas, no son más que sugerencias surgidas al hilo de la lectura del hermoso libro del Dr. Casas, de cuyas buenas cualidades reiteramos el elogio y la recomendación.

Guillermo Fraile, O. P.

KRÜGER, Gerhard, *Critique et Morale chez Kant*, traduit par M. REGNIER, Préface d'Eric Weil. Paris 1961. 275 pp. 22'5 x 14 cms.

Representa este libro una revisión a fondo de la figura histórica de Kant, no poco desfigurada en su perspectiva general, a lo largo del siglo XIX, tanto por el Idealismo como por el movimiento que a sí propio se denominaba Neokantismo. La conclusión de este concienzudo estudio es que «la intención fundamental de la filosofía de Kant sitúa a este filósofo no tanto al comienzo del pensamiento "moderno" cuanto al término de la vieja metafísica teísta. La crítica de Kant es el último ensayo realizado para salvarla» (p. 263). Con un conocimiento minucioso y exacto de la entera producción kantiana, un paciente cotejo de textos paralelos, una constante atención a los representantes más señalados del pensamiento del siglo XVIII, cuyos problemas y preocupaciones absorbieron los largos años del pensador de Königsberg, G. Krüger evidencia su tesis hasta para los más exigentes y difíciles de convencer. El Kant crítico cede el puesto al Kant metafísico; Kant se presenta como teórico del conocimiento, porque su intención primordial era la de fundamentar las tesis metafísicas que el racionalismo había afirmado sin pruebas. Kant, con su crítica del conocimiento, así científico como moral, pretende poner a salvo la metafísica; la crítica era para él un método, un medio, no un fin, que éste no es otro que la fundamentación de la metafísica tradicional sobre la experiencia. Mas las experiencias a que apelan las ciencias exactas no llega a descubrir el substrato suprasensible de la naturaleza, el mundo tal cual en sí es; con este substrato y este mundo sólo nos pone en contacto la experiencia interna, esencialmente moral. La metafísica, piensa Kant, se constituye cuando el hombre llega a conocer que el fin de su propia existencia es una ley teleológica objetiva, un imperativo categórico. Kant se enlaza así, piensa su expositor, con las tendencias originarias de la tradición metafísica, que pasando por San Agustín, alcanza a Platón y a Sócrates.

Bien puede ser ésta la más coherente interpretación de las intenciones últimas del pensamiento de Kant. Con todo, su conciencia trascendental y su autonomismo moral condujeron lógicamente a la especulación del siglo XIX por las descaminadas sendas que conocemos y lamentamos. Acaso estos no fueran los puntos centrales de la orga-

nización que Kant pretendía dar a la filosofía; de hecho fue en ellos donde el pensamiento posterior se insertó y fueron ellos los motivos más fuertes de su desarrollo.

R. de Munain, O. F. M.

La crise de la raison dans la pensée contemporaine. Vol. V de la colección «Recherches de Philosophie», Brujas, Desclée de Brouwer, 1960. 220 pp.

Es el tomo V de la serie *Recherches de Philosophie*, publicada por la Asociación de profesores de Filosofía en las Facultades e Institutos católicos de Francia.

El presente volumen es también —como los anteriores— una colección de trabajos de distintos autores sin mutua dependencia ni siquiera encuadrados en una sistemática doctrinal especial; pero todos los escritos convergen de un modo general hacia el tema que ha dado en llamarse «crisis de la razón» en la filosofía actual.

Contiene los trabajos siguientes: 1) EDMUNDO BARBOTIN, *Qu'est-ce qu'avoir raison?* (pp. 13-27); 2) JUAN TROUILLARD, *Raison et Negation* (pp. 29-38); 3) ROGER VERNEAUX, *Note sur le principe de raison suffisante* (pp. 39-60); 4) D. DUBARLE, *Esquisse du problème contemporain de la raison* (pp. 61-116); 5) ST. BRETON, *Crise de la raison et philosophie contemporaine* (pp. 117-206). Termina el tomo con dos crónicas de St. Breton, una presenta la traducción francesa de la *Destrucción de la razón*, de G. Lukacs, la otra, es un comentario a *lo real y lo racional* en la filosofía de Hegel.

Tenemos aquí una problemática completa de los principales temas acerca de la razón en la actualidad, enfocados con un criterio sano y moderno.

Ed. Barbotin nos previene contra el exagerado absolutismo de la razón humana, que siempre se encuentra objetivada en los individuos y en la conciencia de la persona humana. La doctrina de la *inteligencia-facultad* ha olvidado con frecuencia que el ideal de la razón o es personal o no es nada.

J. Trouillard considera que estar en crisis la razón, es lo mismo que decir que razón es negación y crítica: la razón puede dudar y puede negar. Es una meditación filosófica sobre ese tema basado en Plotino y en los misterios filosóficos. La negación de la razón y la negación en la filosofía tienen un sentido positivo de crítica, que es el principio de toda posición reflejada en filosofía.

R. Verneaux estudia histórica y doctrinalmente el principio de razón suficiente, somete a examen los motivos que hay para tenerlo por principio primero. Concluye que debe ser rechazado de la lista de los primeros principios; se trata de un postulado gratuito de la filosofía racionalista que debe ser abandonado.

D. Dubarle trata un tema que podríamos titular «la razón y la humanidad» en sus diferentes periodos históricos, sus principios constitutivos en las principales épocas; son los presupuestos para situar el problema de la razón en el mundo contemporáneo.

Los trabajos de D. Dubarle y de St. Breton, son los dos de mayor amplitud a cuanto al enfoque de la problemática de la razón. Breton pasa revista a todos los aspectos del problema, la crisis de los fundamentos y primeros principios, la crisis de la misma noción de inteligibilidad, tiene especialmente en cuenta las cuestiones derivadas de la filosofía existencialista y de los ataques de los lógicos-matemáticos. Magnífico trabajo como una visión global de los principales problemas. Toda la filosofía moderna con su profundo sentido relativista y su relación a la filosofía escolástica está reflejada en este riquísimo trabajo.

Este tomo V de *Recherches de Philosophie* honra a los profesores católicos de Francia al plantearse con valentía los problemas actuales, a veces tan angustiosos, y al situarlos en un ambiente de modernidad y de tradición al mismo tiempo. Aunque los autores son indiferentes y los trabajos no responden a un tema previamente señalado, tiene este volumen una coherencia doctrinal y de problemática.

Vicente Muñoz, mercedario.

G. SITWEREH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Col. Horizonte, 6. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, XXIV-519 pp., 23 x 17 cm.

Como advierte el autor en el prólogo de la obra, no fue su propósito en un principio, aclarar «das Schicksal der Metaphysik zwischen Thomas und Heidegger». Su proyecto era hacer una recopilación de las expresiones heideggerianas acerca de la experiencia y del pensamiento de lo divino, para confrontarlas con el conocimiento filosófico de Dios que se refleja en las obras del Aquinate. Pero Siewerth advirtió muy pronto la imposibilidad de separar estas expresiones del contexto, sin desnaturalizarlas. Por otra parte, la confrontación de Heidegger y Santo Tomás no se podía limitar al conocimiento de Dios, ya que éste, en Heidegger, estaba anclado en la esencia histórica del pensamiento filosófico. Por eso, exigía esta confrontación dejar libre la historicidad, en atención a la revelación y al paso de la historia del pensamiento. Por esta razón se vió precisado el autor a reponer las expresiones heideggerianas en el conjunto de su pensamiento filosófico, para esclarecer, por su situación histórica, las posiciones de los autores estudiados.

Todo el contenido de la obra gira en torno a estos principios: Exposición de la filosofía del ser en Heidegger y su aproximación al tomismo. El tomismo como sistema de identidad. Crítica de Heidegger sobre la metafísica cristiana. La significación de Heidegger desde el tomismo. El tomismo visto desde la filosofía de Heidegger. El olvido del ser y la Teología. La conceptualización del ser en la edad media posterior, y la fuga del ser en cuanto ser en un recurso a lo divino.

El fruto principal de la confrontación de la filosofía de Heidegger con la doctrina tomista en orden a una auténtica metafísica, ha sido la corrección de la crítica de Heidegger contra el pensamiento escolástico en cuanto que éste, según él, ha intentado hacer metafísica de espaldas al ser. Si la esencia del hombre consiste para Heidegger en realizar históricamente el ser que se le revela, situándose a sí mismo en él, si la «historia del ser comienza en el olvido del ser», resulta que toda forma histórica del pensamiento, en el intento de realizar en historia el ser, es también una forma de error, de la que no se ve libre ninguna dialéctica, ya que el ser como ser no puede ser pensado de forma absoluta.

Esta acusación de Heidegger contra la metafísica tradicional, es reconocida por el autor como válida, respecto de las formas escotista, nominalista, suareziana y en toda la escolástica posterior en que el ser se vació de contenido real, o se esfumó en concepciones neoplatónicas y místicas al estilo de Eckart y Nicolás de Cusa.

No ocurrió así en Santo Tomás que, distinguiendo entre el *esse* y el *ente*, supo salvar a ambos en aquella síntesis maravillosa en que el ente vive del «actus essendi» y recibe en la mente del hombre, por medio del juicio en que reside la verdad, la luz del ser en cuanto ser.

El autor cree necesario hacer una aplicación de la historicidad del ser al problema del conocimiento de Dios. En su tesis sobre el tomismo como sistema de identidad, aparecida en 1939, había intentado aclarar sistemáticamente las estructuras esenciales del ser del ente, desde el punto de vista de la posibilidad del conocimiento de Dios. Su pensamiento es como sigue: «el ser no sólo actúa la esencia, sino que a través de ella vuelve sobre sí mismo, y pone así la existencia en una abertura trascendente, la ilumina y le comunica, juntamente con el acto, el fundamento de verdad que posibilita todo conocer en el ser del ente desplegado al universo».

Lo que Heidegger añade a esto, es la historicidad de la reflexión atendiendo a la exorbitante profundidad del ser, al necesario olvido del ser, y al misterio de una negación que reina en el mismo. La pérdida del ser tomista en la reflexión, invita a buscar sus raíces en la conceptualización del ser o en la posibilidad de las esencias que dominan el pensamiento de estos últimos tiempos. De esta manera estalló la contradicción en el pensamiento occidental, provocando la ruptura de la cristiandad en dos confesiones y la oposición de una espiritualidad revelada, puramente teológica y de un mundo autónomo, objeto exclusivo de la técnica.

Ambicioso es en extremo el proyecto del autor. Profundos e interesantes los análisis históricos con que trata de fundamentar su tesis. Importante es asimismo el estudio que hace de la última escolástica en sus más variadas formas. Por todo lo cual, aunque

algunas de sus críticas sean discutibles, aunque podrían añadirse aún nuevas interpretaciones históricas para enriquecer su documentada exposición, la obra en conjunto resulta interesante y digna de toda ponderación.

J. Riesco.

BRUFAU PRATS, Jaime, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Publicado en «Acta Salmanticensia, iussu senatus universitatis edita». Universidad de Salamanca, 1960.

Aunque no son escasos los estudios sobre el Siglo de Oro español, la figura de Domingo de Soto, densa de contenido y que dejó profunda huella en su magisterio salmantino, no lo había sido suficientemente. Los valiosos trabajos de los PP. Vicente Beltrán de Heredia y Venancio Carro. O. P. no habían agotado lo que constituye la herencia del insigne titular de la cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca.

En el libro de Jaime Brufau encontramos una exposición completa y sistemática de la doctrina política de Domingo de Soto, abarcándose aspectos totalmente inéditos. El autor ha buceado pacientemente a través de toda la abundante producción filosófica y teológica, tanto impresa como manuscrita, logrando una síntesis que no descuida la consideración de las etapas evolutivas del pensamiento del teólogo dominico ni la valoración de conclusiones y argumentos.

Toda la problemática enfocada por el autor viene gravitando sobre la realidad filosófica-jurídica del poder. Como se lee en el preámbulo, el objeto al que mira en su estudio es el de «penetrar en el rico contenido de la noción de poder en los distintos campos en que se manifiesta» tal como lo concibió Soto, con sus hallazgos, sus lagunas y sus fallos.

Empieza el libro con unas páginas de presentación del Excmo. Dr. D. Joaquín Ruiz Giménez, en las que detalla los rasgos humanos de la gestación del libro, en el que tuvo también su parte de valiosa orientación. Sigue un preámbulo del autor centrandó el objetivo de su estudio y señalando las cuestiones que constituyen como el substractum de la problemática presentada. El enmarcamiento histórico en que se movió Domingo de Soto y que condicionó, en parte, su producción científica, abre, llevado con sobriedad y proporción, la parte introductoria, que viene completada con un riguroso estudio de las fuentes, conectándolas con el magisterio de Francisco de Vitoria y permitiendo así una más certera valoración de las mismas. La unidad nacional, la perspectiva abierta hacia Africa y hacia el Nuevo Mundo, la obra reformadora del Cardenal Cisneros, las corrientes ideológicas de la escolástica y del humanismo en las postrimerias del siglo XV y de todo el XVI, la vida regular en el convento dominicano de San Esteban y la vida académica en la Universidad de Salamanca, son puntos que, aunque brevemente, se hacen destacar.

La sistemática del libro es sencilla y clara. Tiene cuatro partes fundamentales: el poder sobre las cosas, el poder económico, el poder sobre el hombre, y el poder político. Aunque Soto no presente así su concepción, el autor ha sabido captarla y extraerla de todo el *opus* sotiano; quizá por esto la exposición no se resiente de repeticiones o de omisiones que hubieran sido lamentables.

La consideración del señorío del hombre sobre la creación corpórea lleva al estudio de la noción del *dominium rerum* deslindándola de otras nociones afines, para pasar al estudio de los sujetos titulares de tal señorío, alcanzando la radicalidad de la capacidad del hombre para ser *dominus*. La exposición de la extensión y especies de dominio hace que se delimite el objeto de éste y aflore la consideración de que el derecho natural del hombre sobre la creación corpórea no sufre quiebra por que sus condiciones de ejercicio dependan de la posibilidad práctica de su ejercicio en un momento dado. El «*homo dominium habet quodammodo in caelos*» enunciado en el siglo XVI, tiene una especial relevancia hoy.

El tema de la propiedad privada ocupa bastantes páginas; tanto, más cuanto que viene ligado al concepto de derecho de gentes y a la determinación de los límites de intervención de la autoridad pública. La mutación que el concepto de *ius gentium* sufre en la escuela iusnaturalista salmantina, abrió cauces para reconsiderar bajo nueva luz las relaciones jurídicas entre los pueblos. El autor, con los textos en la mano, muestra esta evolución en Soto, sus tanteos y sus fallos y hasta sus contradicciones, las premisas por él sentadas y alguna de las consecuencias que otros inferirán y que Soto no llegó a enunciar. El contraste de esta enseñanza con la doctrina social pontificia permite el autor dar una valoración certera a lo que se contiene en las tesis de Soto. Tampoco se deja atrás el problema del pauperismo y la postura del catedrático de Salamanca frente a una intervención demasiado acusada del Estado.

La parte dedicada al poder económico estudia la teoría monetaria, la política de precios, y la morfología y dinámica del mercado. El autor ha ido buscando a través del extenso tratado *De Iustitia et Iure*, cuál era el pensamiento económico de Soto; y nos sorprende con la presentación de una serie de análisis y aportaciones de éste dispersos al estudiar la materia *De contractibus*, que indican cómo los problemas económicos no pasaron desapercibidos al teólogo dominico y que, encuadrados en una expresión actual de la temática económica, muestran cómo llegó a conclusiones y tesis antes que otros considerados hasta hoy como los pioneros en estas materias.

El grave problema de la libertad humana en conexión con los estados de servidumbre y de esclavitud, tan candente en el momento del descubrimiento de América y en el del auge del comercio de esclavos negros, es presentado según el enfoque y las conclusiones de Soto, cuidando el autor de señalar cómo no siempre la visión es certera y los argumentos y afirmaciones válidos. El derecho sobre la propia vida y la propia reputación completan el cuadro de los derechos que afectan íntimamente a la dignidad de la persona humana. Con el estudio del poder doméstico y su ejercicio termina la tercera parte.

Es en la cuarta, titulada «el poder político», donde se presenta la doctrina sotiana sobre el origen del poder civil, sobre las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, sobre el título imperial y el dominio en el orbe, sobre el poder temporal del Papa. Dentro del marco de los problemas que la conquista directa y el derecho de intervención, la predicación del Evangelio y la legítima defensa, la bula alejandrina «*Inter caetera*» y su interpretación por Soto.

Con unas páginas destinadas a ver en perspectiva la aportación de Domingo de Soto, se cierra este libro sólido y ágil a la vez. Un complemento muy destacado es la presentación de toda la producción científica del catedrático de Prima, con indicación de ediciones príncipes señalando las obras que dicen relación con el tema estudiado; y una presentación amplia de la bibliografía más directamente relacionada con el tema.

Tenemos a la vista una buena obra. Escrita con escrupulosidad científica, objetividad en la presentación de la doctrina de Domingo de Soto, y serenidad en enjuiciarla. Obra de sistematización que en larga medida contribuirá, como esperamos, a un mejor conocimiento de una de las principales figuras de la Universidad salmantina en el siglo XVI y cuya influencia se dejó sentir en el ámbito nacional. Terminamos haciendo nuestras las palabras del insigne maestro que presenta el libro. «Sin mitigar lo más mínimo el rigor histórico en la reconstrucción del pasado, con pulcritud metodológica en el análisis de la doctrina y aún sin independencia crítica frente a puntos opinables o que la mutación de las circunstancias obliga a superar, nos ofrece una imagen penetrante y sugestiva de la enseñanza del gran dominico sobre cuestiones tan problemáticas siempre como fundamento y los límites, el sentido y el alcance del dominio del hombre sobre su contorno, inerte o vivo». (p. XII).

P. Pelayo de Zamayón, O. F. M.

Teoría general de la adaptación del Código de Derecho Canónico. Trabajos de la VIII Semana de Derecho Canónico, celebrada en el Centro de Estudios Superiores de Deusto en septiembre de 1960. Apt. 1, Bilbao, 1961, 421 pp., 250 ptas.

Desde el año 1944 viene funcionando en Salamanca el Instituto de San Raimundo de Peñafot, integrado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Entre las varias actividades que desarrolla merecen destacarse las reuniones de los principales canonistas españoles, a las que suelen unirse no pocos extranjeros, en la forma ya tradicional de «Semanas». Hasta ahora se han celebrado ocho asambleas de este género: en Salamanca (1945), Madrid (1947), Comillas (1949), Montserrat (1951), Salamanca (1954), Vitoria (1956), Granada (1958) y Deusto (1960).

El volumen que ahora presentamos al público de nuestra revista contiene los trabajos de esta última «Semana», que versan sobre un tema tan importante como actual de la adaptación del Código de Derecho Canónico a las exigencias de la vida contemporánea. Y decimos *importante*, porque no hay duda que los tiempos en que nos toca vivir reclaman alguna revisión en las instituciones tradicionales de la disciplina eclesiástica; además añadimos que se trata de una cuestión muy *actual*, debido a que el Pontífice Juan XXIII ha hecho público su propósito de acometer en su día esa labor tan delicada como necesaria. Pero los colaboradores de esta «Semana» de estudios no han dirigido especialmente sus esfuerzos al análisis detallado de las oposiciones del Código que podrían ser objetos teóricos que han de sustentar esa adaptación futura.

Las ponencias que se desarrollaron en esa VIII Semana de Derecho Canónico son quince; y están firmadas por prestigiosos canonistas españoles y extranjeros. Damos a continuación el autor y título de cada una de ellas:

Manuel Bonet Buixi: *Perspectiva de la adaptación de la disciplina del Código de Derecho Canónico* (pp. 9-17). Roque Losada Cosmes: *Reformas legislativas en la historia de la Iglesia* (pp. 18-85). Diego Espín Cánovas: *Lecciones de las codificaciones civiles* (pp. 86-96). Siervo Goyenechea. C. M. F.: *Balace de la codificación* (pp. 97-118). Clemente Pujol Villegas, S. J.: *Lecciones de la codificación canónica oriental* (pp. 119-139). Miguel Breydy: *Diálogo canónico entre orientales y occidentales* (pp. 140-150). Antonio Arza, S. J.: *Tendencias de la legislación postcodicial* (pp. 151-179). Gotthard Wahner, S. J.: *El lenguaje del Código* (pp. 180-212). Pedro Lombardia: *La sistemática del Codex y su posible adaptación* (pp. 213-237). Laureano Pérez Mier: *La adaptación del derecho económico* (pp. 238-257). Lamberto de Echeverría: *Aspectos sociológicos de la adaptación del Código* (pp. 258-273). Teodoro Ign. Jiménez Urresti: *La problemática de la adaptación del Derecho Canónico en perspectiva ecuménica* (pp. 274-362). M. Cabrerros de Anta, C. M. F.: *La adaptación del Libro Primero del Código de Derecho Canónico* (pp. 363-384). Paul Winninger: *L'adaptation du Code aux exigences pastorales* (pp. 385-398). Cesáreo M. Figueras, O. S. B.: *La codificación del Derecho Litúrgico* (pp. 399-421).

Este trabajo previo y fundamental servirá provechosamente a los especialistas a quienes corresponda llevar a la práctica la revisión y las innovaciones concretas que se esperan en el Derecho Canónico actual. Bien estaría que de ahora en adelante los especialistas elaboraran otros estudios sobre las instituciones canónicas particulares que se juzgue oportuno actualizar o modificar, para que la ayuda que se preste al supremo legislador y a sus inmediatos colaboradores sea completa.

A. Alonso Lobo, O. P.

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, *Jesucristo como problema. Los grandes interrogantes en torno al Hombre-Dios*. Colección Agnus. Publicaciones bíblicas de San Esteban. Salamanca, 1961, 489 pp. en 34 x 16.

Cuando imaginábamos al ilustre profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca enfrascado en su Comentario a los Profetas nos sorprende con esta publicación que lo acredita como un escriturista de amplios conocimientos bíblicos que maneja con igual facilidad los escritos del A. y del N. Testamento.

En el Prólogo comienza haciendo resaltar la gran paradoja que supone Jesucristo,

el *Hombre-Dios*, y en el c. I justifica el título de su libro presentando las múltiples interpretaciones que la obra y el mensaje de Cristo han recibido desde la actitud judía y pagana hasta las modernas teorías de «la desmitologización» y la «teoría de las formas».

Trata enseguida de las *Fuentes evangélicas* (c. II), hace notar la prioridad de la Iglesia respecto de ellas y deja firmemente asentada la autenticidad, integridad e historicidad de los Evangelios. Acto seguido describe *el ambiente histórico-religioso* (c. III), de los días de Jesucristo con el fin de poder valorar debidamente su personalidad y el alcance y originalidad de su mensaje.

Como punto central que es, se detiene en *las pruebas de la existencia histórica de Jesucristo* (c. IV); a los testimonios de los autores paganos y de los judíos, añade la que deriva de las cartas paulinas y en unas páginas interesantes intenta demostrar cómo «el marco social» que refleja las narraciones evangélicas, «el retrato psicológico-moral» de Cristo y «la sublimidad de su mensaje», que se eleva por encima de su raza y época, abogan por la existencia histórica del Hombre-Dios.

Probada la existencia histórica, estudia con solidez de doctrina y abundancia de testimonios de autores notables «el misterio del Dios-Hombre» (c. V), analizando los textos en que explicita o implícitamente se presenta Cristo como el Hijo de Dios y la expresión del Hijo del Hombre en su dimensión mesiánica y humana; *la dignidad mesiánica de Jesucristo* (c. VI), recorriendo los pasajes del A. T. en que se anuncia, y los del N. que manifiestan en Jesucristo su conciencia mesiánica desde el primer momento; *la unidad y realidad ontológica de Cristo* (c. VII), en que a los datos de la revelación añade la concepción cristológica de los Padres y las diversas teorías de los escolásticos; *su conciencia psicológica* (c. VIII) en que, con igual método, recoge las sentencias de los múltiples autores que intentan dar la respuesta a la pregunta: ¿Quién pronuncia el Yo, cuando Jesucristo habla, el Verbo o el Hombre?

Son especialmente amenos los capítulos en que, afirmada la existencia de un alma racional en Cristo (c. IX), dibuja las diversas semblanzas del Maestro: *espiritual* (c. X), que hace radicar en su vinculación total a la voluntad del Padre y su espíritu de oración y recogimiento; *moral* (c. XI), que se desprende de su impecabilidad, santidad, amor a Dios, al prójimo, especialmente los pobres, los pecadores, los niños; *psicológico-temperamental* (c. XIII), en que recorre los diversos rasgos de la personalidad del Cristo que hacen de El el hombre más equilibrado, «el ideal más puro de la humanidad»; *corporal* (c. XIV), en que el autor se imagina a Cristo como un judío de sana, fuerte y equilibrada complexión física que no debió destacar ni por su belleza ni por su fealdad.

Siguen dos capítulos sobre *la actitud de Cristo frente a la vida y las cosas* (c. XV), en que ve siempre al Dios Creador y Providente, *frente a los hombres* a cuyo bien se entrega sin reservas; *su condición de mediador* (c. XVI) que estudia e ilustra a la luz de las cartas paulinas. Como complemento de ellos un capítulo (XVII) sobre *la Interpretación de Cristo en la primera comunidad cristiana* en que pone de relieve su fe en Jesucristo: Dios y Hombre, Salvador y Redentor, y otro (XVIII) sobre *las controversias cristológicas de los primeros siglos del cristianismo* en que resume, como advierte, la excelente exposición de K. Adam.

Dos interesantes capítulos son los XIX y XX en que estudia *las directrices esenciales del mensaje de Cristo*: Dios Padre y Providente, el Reino de Dios: la Iglesia, el amor al prójimo «termómetro que calibra el grado de perfección en el camino al Padre»; y *los diversos modos de hablar de Jesús* al exponer su mensaje, en que se conjugan la originalidad y la adaptación al carácter oriental de sus compatriotas.

Compara finalmente *el mensaje de Jesucristo con el Judaísmo* (c. XXI) en que indica los puntos originales que aquél aporta a la doctrina dogmática y moral del A. T.; con *los descubrimientos recientes del desierto de Judá* (c. XXII) concluyendo que no hay dependencia real de los escritos neotestamentarios respecto de los de la secta de Qumram, siendo debidas las semejanzas a un fondo común judaico; con *el helenismo* (c. XXIII) en el que no descubre nada de lo específico del mensaje cristiano, si bien pudo prepararle adeptos.

Dos apéndices ponen fin a la obra: *Jesús, Martir de la verdad religiosa*, con un precioso mosaico de testimonio de heterodoxos que confiesan también su admiración por Cristo, y *Maria ante el misterio de Cristo*, en cuya penetración fue creciendo la Madre

de Jesús hasta que en el día de Pentecostés el Espíritu Santo se lo esclareció del todo.

La obra del ilustre profesor se distingue por la solidez de doctrina de un discípulo del Aquinatense y por la claridad y estilo ameno que ya conocíamos por su Comentario al Pentatéuco.

No se trata de una vida más de Jesucristo, que ya las hay buenas, ni de un comentario a los Evangelios, que pronto presentará la Biblia Comentada, sino de presentar a los hombres de nuestros días la problemática en torno a Cristo y su adecuada solución. Obra, por lo mismo, muy oportuna y digna de todo elogio al presentar con ella al hombre moderno la solución a esos problemas de su mente que las filosofías modernas no resuelven de modo que aquieten su espíritu, y a los de su corazón cuya sed de felicidad infinita no sacian la técnica más desarrollada ni los placeres más refinados.

El autor ha sabido utilizar junto a las fuentes bíblicas, que maneja con amplio y profundo conocimiento, las aportaciones de los mejores escritores bíblicos de nuestro tiempo, especialmente de Grandmaison y K. Adam, que utiliza con la profusión que advierte en el Prólogo, y los testimonios de los más distinguidos heterodoxos, que disemina con acierto aquí y allá, con lo que su obra resultará de interés para los menos adictos al mensaje del Hombre-Dios.

Jesucristo como problema, no sólo habla a la inteligencia resolviendo sus problemas con el mensaje de Cristo, sino también al corazón al presentarle, especialmente en las preciosas semblanzas de los capítulos X-XIII, la figura encantadora y amable del Divino Maestro. Gran acierto: Jesucristo no vino sólo a iluminar los entendimientos con la luz de la verdad sino a atraer los corazones a Dios por la fuerza del amor.

Por todo ello juzgamos que merece una felicitación especial el P. Maximiliano con esta obra que inaugura una Colección que esperamos aportará una notable contribución a este potente resurgir que se nota ya de los estudios bíblicos españoles.

Gabriel Pérez.

LAURENTIN, René, *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, vol. I, Paris 1961. 179 pp., 25 x 16 cms.

No presentamos un reportaje más sobre las apariciones de Lourdes. Los relatos y monografías más o menos sugestivos aparecidos hasta hoy día, hacían necesaria una nueva revisión de los documentos y un juicio crítico de los hechos.

Esta es la tarea que se ha propuesto realizar el profesor de la Universidad Católica de Angers, René Laurentin. Tarea no muy grata y en que, como él mismo reconoce, el hecho de entrar con espíritu crítico en el campo de unas apariciones, donde más bien domina la mística, los poetas, los apasionados y hasta los novelistas, no está exento de conflictos y de dificultades.

La obra se compondrá de 6 volúmenes, que abarcarán desde el estudio crítico de los autógrafos de la vidente, hasta el examen detallado de las apariciones y de su sentido positivo. Trabajo de años, de precisión, de notas, de confrontación de textos y declaraciones.

Ya en 1958, en el año del centenario, se le propuso al autor el confeccionar una historia de las apariciones y con este motivo, y a base de sus descubrimientos documentales, escribió un relato nuevo y sugestivo, que despertó el máximo interés. No lo publicó entonces por creerlo aún insuficientemente fundamentado. Con todo, de ello había de salir la idea de la presente obra, o sea, como una depuración de lo que habían dicho los autores anteriores, no dando nunca un paso adelante sin que mediara antes el riguroso tapiz de la crítica.

El primer volumen que presentamos se va casi todo él en estudiar el testimonio mismo de la vidente. Sus disposiciones psicológicas, el léxico que usa, las mismas contradicciones externas que se aprecian a primera vista, sus criterios de veracidad, circunstancias, etc., todo ello está tratado con ánimo sereno, sin ningún asomo de parcialidad. No hay afirmación que so vaya avalada por su nota fundamental. Se van siguiendo día a día y hasta minuto a minuto, todas las apariciones y hasta las frases mismas de Bernardette.

Como complemento, se someten también a una inflexible crítica histórica las prin-

cipales obras, que se han escrito hasta ahora sobre Lourdes, admitiendo es cierto sus conquistas, pero advirtiendo al mismo tiempo sus errores.

Es pues, un trabajo, de esos que han necesitado siempre y siguen necesitando los grandes hechos o instituciones. Admitiendo el hecho de la intervención divina, que no deja de ser misterioso, queda en claro en lo posible la auténtica verdad histórica. Esperamos que los volúmenes siguientes sigan la misma trayectoria. Será el mejor homenaje de tipo literario que se pueda hacer al hecho asombroso de las apariciones de Lourdes.

Francisco Martín Hernández.

LLOORCA, Bernardino, S. J., *Manual de Historia Eclesiástica*, Barcelona, Edit. Labor, 1960^s; XXIII-868 pp., 22'5 x 15 cms.

Esta quinta edición del *Manual de Historia Eclesiástica* del ilustre catedrático de la Pontificia Universidad salmantina muy mejorado en las ediciones tercera y cuarta, es la reproducción anastática de la cuarta, corregidas las erratas y algunas deficiencias. Hase movido el autor a ello en atención a las escasas posibilidades crematísticas de los bolsillos estudiantiles; el componer nuevamente el texto habría encarecido notablemente el precio del volumen. Con todo ha refundido determinadas partes de los capítulos finales, sobre todo el relativo al papa Pío XII y ha añadido uno en el que hace amplia reseña de los dieciocho primeros meses del pontificado de Juan XXIII, tan de nuestros días y ya con la perspectiva que le confieren veinte siglos de historia y la promesa divina de un futuro indefectible. Finalmente, ha colocado al final del volumen un apéndice bibliográfico complementario, ordenado siguiendo el orden progresivo de los números marginales del *Manual*; ello permitirá al lector, deseoso de mayor información, hallar rápida y cómodamente las referencias necesarias.

Es muy natural que el P. Llorca no levante la mano de su *Manual* tratando de mejorarlo hasta convertirlo en un modelo. Y para ello con modestia que le enaltece pide que se le hagan sugerencias. Por mi parte expreso el deseo de que para la sexta edición, tanto el autor como la Editorial, encuentren la fórmula, que sin gravar excesivamente al comprador, consienta continuar la labor de refundición de toda la obra e insertar en sus respectivos lugares la bibliografía, podándola de números menos importantes e injertándole otros de obras fundamentales para una época personaje o movimiento. De repetir la reproducción fotomecánica se mantendrá la Bibliografía estacionaria renunciando a renovarla y completarla o habrá que añadir al apéndice bibliográfico de esta edición otro con la consiguiente molestia para su consulta.

Cordialmente aplaudo el esfuerzo que el autor realiza en perfeccionar su obra, y por ello le felicito, y el tiempo logrado en el empeño de la Editorial, en presentarla elegantemente.

J. Meseguer Fernández, O. F. M.

BORGES, Pedro, O. F. M., *Metodos misionales en la cristianización de América, Siglo XVI*. Madrid, C. S. I. C., 1960.

Como expresa el autor en el prólogo, son numerosas las obras publicadas hasta el presente sobre los métodos de evangelización de la América Latina, en particular la reciente de J. Specker, S. M. B. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16 Jahrhundert*. Pero todos ellos tratan de dar una visión general de estos métodos. Falta, sin embargo, un estudio sobre «los métodos de cura pastoral, es decir, el método de sostener y fomentar el cristianismo entre los indios», o como se expresa más adelante, sobre los métodos que se «adoptaron en Indias para conseguir que los nativos prestaran un asentimiento interno y libre a la religión cristiana».

Tal es, pues, el objeto que se propone concretamente el presente trabajo, que juzgamos de extraordinaria actualidad, hoy, que tanto se investiga y se escribe sobre la civilización de América, y que tantas veces se echa en cara a los españoles y en particular a sus misioneros, el haberse apoyado sistemáticamente en la fuerza.

El autor desarrolla su estudio en tres partes. La primera la designa como preparación, y en ella recorre diversos puntos fundamentales: después de hacer ver cómo, ante todo, se proponían seguir a los apóstoles como modelos, y el particular interés que pusieron siempre en ello la Corona, el Consejo de Indias, y los misioneros, presenta lo que constituía la base de los métodos de la evangelización, que es el estudio de la psicología del indio y la acomodación a su idiosincrasia. Luego expone la obra realizada para la captación de la benevolencia de los indios, tanto los medios positivos, con el espíritu paternal de los misioneros y su protección de los indígenas, como los negativos, donde se trata sobre la utilización de los castigos corporales. Finalmente en dos amplios capítulos, ante todo, sobre la atracción de los indios hacia el cristianismo, donde se especifican los medios de atracción empleados y la remoción de los obstáculos; y en el segundo capítulo, sobre la modelación social, familiar e individual del indio.

La segunda parte versa toda ella sobre los métodos de persuasión empleados en las misiones de la América Latina. El primer lugar lo ocupa el esfuerzo puesto constantemente por la extirpación de la herejía, llevando a la convicción del indio la impotencia de sus ídolos. Luego seguía la demostración directa de la verdad del cristianismo, con los argumentos y explicación más apropiadas a la mente del indio, la obligatoriedad de su aceptación y su necesidad para la salvación. Naturalmente, esto constituía la base fundamental de la obra evangelizadora. Para darle más fuerza, se añadían los métodos de autoridad, es decir, la ejemplaridad de vida de los misioneros, el desprendimiento de los bienes temporales, la castidad, etc. Asimismo los llamados métodos verticales (la autoridad de los caciques y la educación cristiana de los hijos de los nobles) y capilares (contacto entre españoles e indios y con otros indios ya cristianos).

La tercera parte nos ofrece en síntesis los frutos de estos métodos de evangelización. Para ello se presentan, ante todo, algunas estadísticas sobre el número de bautismos y sobre la distribución geográfica de las conversiones en los principales territorios (Antillas, Nueva España, Perú, etc.). A continuación, y como último capítulo de la obra, se da una apreciación de conjunto de los frutos del trabajo misionero. Para ello se distinguen dos etapas: la de conversión, en la que se notan algunas deficiencias en la administración de los bautismos y se da un juicio de conjunto; la definitiva, en la que se proponen cuatro explicaciones sobre el cristianismo indio, llegando a la conclusión de lo que denomina «religión yuxtapuesta». En tercer lugar se discute el problema sobre el supuesto fracaso de los métodos de evangelización.

B. Llorca, S. J.

OLARRA GARMENDIA, J. de, y LARRAMENDI, M. L. *Correspondencia entre la Nunciatura en España y la Santa Sede, Reinado de Felipe III (1598-1621)*. I. Años 1598-1061. «Publicaciones de la Iglesia Nacional Española», Subsidia, 2. Roma, 1960.

Habiendo publicado los autores ya anteriormente un trabajo de esta índole en la Real Academia de la Historia, realizaron el presente antes de 1947, en que murió el Sr. Olarra Garmendia, pero posteriormente su esposa M. L. Larramendi de Olarra lo completó y preparó para la imprenta.

Sobre la importancia de la obra, es buen indicio el hecho, que diversas entidades científicas extranjeras han publicado ya índices como el presente de sus fondos existentes en el Archivo Vaticano. Se trata, en efecto, de un instrumento de trabajo, de extraordinaria utilidad para los que se dedican al estudio de la historia en este periodo. Y, por lo que se refiere a los fondos de España, aumenta su transcendencia, si se tiene presente la significación de España y de sus relaciones con la Santa Sede en las relaciones de Europa durante este periodo.

El plan del *Instituto español de Estudios Eclesiásticos de Roma* es la publicación de los documentos completos del fondo del Archivo Vaticano, *Nunziatura di Spagna*. Pero esta empresa es sumamente difícil y costosa y necesariamente deberá proceder con gran lentitud. Por esto, como en otras naciones, se ha procedido, como trabajo previo, a la publicación de los índices de toda esta documentación.

No se trata, pues, como pudiera parecer por el título, de la publicación de los mismos

documentos por extenso, sino de lo que denomina *regestas* de los mismos. Es, pues, un índice cronológico de todos los documentos, contenidos en el fondo de la Nunciatura de España en el Archivo Vaticano, en el cual se indica su fecha exacta, el autor y destinatario, ya que la mayor parte son cartas, y la signatura del documento. Junto con estas indicaciones fundamentales, se da el resumen o *regesta* del contenido del documento principales se da esta *regesta* con bastante minuciosidad y detalle. En realidad, pues, mientras no se puede disponer de la reproducción entera de los mismos documentos, prestarán estos índices o *regestas* un servicio importantísimo a los investigadores, ya que por ellos se podrán informar del contenido de todos los documentos, con lo que se orientarán en lo que les conviene consultar o tal vez copiar.

Por lo que se refiere a la calidad del trabajo realizado por los esposos Olarra, sólo diremos que no desmerece al lado de otros semejantes, publicados por diversas entidades científicas, nacionales y extranjeras. Los que conozcan la dificultad de hacerse perfecto cargo de esta clase de documentos archiviales, tanto por su difícil lectura, como por otras múltiples circunstancias, comprenderán todo el alcance de la labor realizada, sobre todo si se tiene presente que en el volumen que reseñamos se incluyen 1727 documentos, correspondientes a los años 1598-11601. Avaloran más todavía tan apreciable trabajo dos índices que lo completan: el primero de personas y temas, y el segundo de lugares.

Bernardino Llorca, S. J.

PÉREZ MARTÍNEZ, L., *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*. «Publicaciones del Instituto de Estudios Eclesiásticos de Roma», 3. Roma 1961.

En la corriente actual de estudios lulianos, representa este cuaderno una aportación importante, que nos da una idea de lo mucho que se ha discutido, ya desde el siglo xv, en torno a Ramón Lull, y juntamente ofrece un instrumento de trabajo para los futuros investigadores lulianos. En la introducción, se expone el desarrollo histórico de las discusiones en torno a las doctrinas de Ramón Lull, a quien ya en tiempo de Sixto IV (1471-1484), se acusó ante el Papa de herejía pero ya desde entonces, también se le defendió con gran decisión y entusiasmo. En realidad, y no obstante la impugnación contra Lull, se puede decir que en Italia más bien predominaban sus partidarios y defensores.

En una forma semejante continuaron las controversias en torno a R. Lull, repitiéndose constantemente las impugnaciones contra su doctrina. A la apasionada campaña del Inquisidor Eymerich cuyo *Directorium Inquisitorium*, en su edición de Barcelona del 1503, incluye una impugnación de las doctrinas lulianas, sigue el *Index librorum prohibitorum*, publicado en 1559, en el que se presenta a Lull como hereje. No bastaron las entusiastas defensas de Lull ni la *Apología*, escrita por Dimas de Miguel, publicada entre 1572-1577. La enemiga contra R. Lull se mantuvo viva a lo largo del siglo xvi. Como en España se trabajó intensamente en su defensa la Santa Sede ordenó que se estudiara a fondo la cuestión luliana, para lo cual se nombró una comisión de cinco Cardenales.

Con esta ocasión fueron enviadas de Mallorca a Roma las obras del Maestro, y la discusión se intensificó más y más, si bien por respeto a Felipe II, no se tomó en Roma ninguna medida antiluliana. Todo esto explica la abundancia de manuscritos lulianos existentes en diferentes bibliotecas de Roma. El autor expone brevemente las adquisiciones y trasposos de dichos manuscritos realizados por diversas personas e instituciones. Aunque posteriormente se fueron calmando aquellas discusiones, nunca desaparecieron por completo, por lo cual se ha mantenido constantemente el interés por los Ms. lulianos.

Así se explica que en nuestros días, en que tan vivamente se manifiesta la simpatía por R. Lull, sea de gran interés el conocimiento de los Ms. existentes en las Bibliotecas de Roma. Por esto, la presente obra presta un servicio incalculable a las investigaciones lulianas, dando a conocer todos los Ms. referentes a R. Lull, que se encuentran en las bibliotecas Romanas.

Ante todo, como es natural se notan los de la Biblioteca Apostólica Vaticana, que contiene 91 números. A continuación siguen: los Ms. del Colegio de San Patricio y de

San Isidoro de los franciscanos irlandeses, que comprende del n. 92 al 114; Biblioteca Casanatense, n. 115 al 122; Biblioteca Nacional, n. 123 al 126; Biblioteca Cossiniana, n. 127 al 129; Archivo de la S. C. de Ritos, n. 130 al 135; Archivo Secreto Vaticano, n. 136 y 137. Finalmente los nn. 138 y 139 comprenden una buena cantidad de incunables y otras obras raras.

Ahora bien, en la presentación y descripción de todo este cúmulo de Ms. lulianos, que constituyen un tesoro extraordinario, se siguen las normas técnicas modernas en esta clase de obras. A la indicación de la sigla y datos materiales del Ms. sigue su descripción detallada, en la que se da cuenta minuciosa de las diversas partes que contiene y se nota la correspondiente bibliografía de cada una de ellas. Se trata, pues, de un trabajo de verdadera erudición, que puede prestar excelentes servicios a la causa luliana.

Algunas preciosas láminas y tres excelentes índices (de «initia» de las obras; de obras lulianas y apócrifas; de autores lulistas y antilulistas) dan mayor interés y completan la obra.

B. Llorca, S. J.

GARCIA MARTIN, Constantino. *El Tribunal de la Rota de la Nunciatura en España. Su origen, constitución y estructura*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1961. 165 pp.

En la «Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos en Roma» hace el número cinco de las monografías este trabajo que reseñamos. Nos asegura el autor que para escribirlo ha revisado con la mayor seriedad toda la documentación existente, principalmente en el Archivo Vaticano y en el Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, en un total de cerca de 200 legajos, hasta el año 1816. Este examen paciente y minucioso sobre la documentación en esta materia nos muestra no sólo el origen histórico del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en Madrid, sino con relieve mayor, el forcejeo entre dos poderes legítimos, quienes en defensa de sus respectivos intereses exponen insistentemente sus puntos de vista, negocian con paciencia inacabable y tratan de hallar una solución digna a cuestiones que afectan tanto a la Iglesia como al Estado. Por una parte, no se pueden negar las deficiencias humanas en los procedimientos que se seguían en la Nunciatura; por otra, son manifiestas las pretensiones de sabor más o menos regalista en conformidad con las diversas circunstancias de los tiempos y con la diversa religiosidad de las personas representantes del Estado español.

La Rota propiamente surge con el Breve *Administrandae justitiae zelus* de Clemente XIV, expedido en 26 de marzo de 1771. Sin duda, los capítulos más interesantes del libro son el cuarto y el quinto titulados: «El pontificado de Clemente XIV y la erección del Tribunal de la Rota de la Nunciatura en España» y «Constitución de este Tribunal».

Corriendo el tiempo, en 30 de octubre de 1800, Antonio Vargas Laguna, Ministro de España en Roma, propuso a la Santa Sede la reforma de la Rota; pero eran unas pretensiones inadmisibles y no se accedió a ello. En 1808 dejó la Rota de tener actividades a causa de haber sido apresados y conducidos a Francia por el ejército invasor los miembros componentes del Tribunal. A pesar de varios intentos de restauración sólo se dio un paso eficaz en 28 de julio de 1814, cuando el Secretario de Estado, duque de San Carlos, comunicó al Nuncio que era decisión del rey, Fernando VII, que se restableciese inmediatamente la Rota a tenor del breve clementino. El autor no nos habla de otras vicisitudes de la Rota; pero no faltaron: En 30 de diciembre de 1840 la Regencia Provisional prohibió a la Rota ejercer su jurisdicción, y así estuvo callada desde esa fecha del decreto hasta la revocación de éste por la R. O. de 20 de febrero de 1844, prácticamente hasta julio de 1845, porque antes, no habiendo Nuncio en España, no había quien delegase las causas. Sobre el cese último de la Rota el autor sólo indica que fue por decisión de Pío XI en 21 de junio de 1922. Nos hubiera gustado que el autor así como transcribe en apéndice los Estatutos del Tribunal, del mismo modo hubiese publicado las demás fuentes sobre las diversas reformas y el último cese, que considera auténtica supresión. Contribuye mucho al mejor conocimiento de la Rota antigua el estudio comparativo que García Martín hace de ella en relación con la moderna, creada por Pío XII en el *motu proprio* «Apostolico Hispaniarum» de 7 de abril de 1947.

El trabajo es meritisimo y al autor no le regateamos ni parabienes ni aplausos. Acaso no hubiera escrito en la página 139 que la Rota actual de Madrid está «supeditada a la Rota Romana» si hubiese pensado despacio el tenor de los artículos 28, 29, 34 y 41 de las *Normas*. Santa Sede no es Rota Romana. Acerca de la competencia de las dos Rotas, la romana y la española, y acerca de las apelaciones nosotros mismos publicamos en el libro *La Defensa del Vinculo*, n. 403, año 1954, dos resoluciones interesantes: un *Decreto de 19 de octubre de 1953*, del entonces Decano de la Rota Romana Mons. Jullien, hoy Cardenal de la Santa Iglesia, sobre incompetencia del Tribunal Pontificio para entender en una causa que iba apelada de la Rota de Madrid, y una *Decisión del Sumo Pontifice Pio XII*, comunicada por la Secretaria de Estado, con fecha de 22 de enero de 1954 (Prot. núm. 419/54), a la Nunciatura Apostólica en España, sobre la tramitación que debe observarse en las causas que desde la Rota de Madrid se devuelvan a la Santa Sede.

León del Amo.

SAINT IGNACE, *Journal Spirituel*. Traduit et commenté par Maurice Giuliani, S. J., Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, 148 pp. (Collection Christus. Textes).

El *Diario espiritual* de San Ignacio de Loyola permaneció inédito casi en su totalidad durante tres siglos, y prácticamente podemos decir que desconocido. Publicó la primera parte el P. Juan José de la Torre en Madrid el año 1892. La edición crítica completa fue publicada el año 1934 por el P. Codina, ayudado del P. Zapico, en *Monumenta Historica Societatis Iesu*. A partir de esta fecha se han hecho diversos estudios sobre este interesante documento espiritual, difícil a veces de penetrar y comprender; pero no puede decirse que esté agotado el tema.

Es un documento insustituible para conocer el alma mística de San Ignacio. El Padre Mauricio Giuliani ofrece ahora la primera traducción francesa completa del *Diario*. Sigue el texto de Codina, y para su realización ha tenido en cuenta algunas traducciones existentes a otras lenguas y ha podido confrontar el texto a base de una fotografía del manuscrito. Supuesta la dificultad de penetrar a veces el sentido del texto ignaciano, se ve también lo difícil que es dar una traducción perfecta. El P. Giuliani no ha perdonado fatiga a fin de darnos una traducción lo más perfecta posible. Sin embargo, no pretende haber solucionado todos los enigmas del texto.

Su benemérito trabajo no se limita a una simple traducción; va precedida de una introducción (pp. 7-59), en que se dan algunos datos acerca del *Diario* y del ambiente en que fue escrito, se ponen de relieve diversos problemas que presenta, se exponen los dos ensayos que se han intentado para determinar las fases que jalonan la evolución espiritual interior reflejada en el *Diario* (los de los PP. Haas y Abad), y se anota lo característico de la presente traducción. Sigue después una bibliografía sumaria.

Acompañan a la traducción abundantes notas explicativas del texto, de la traducción adoptada, o del manuscrito. Al final se añade en apéndice la deliberación de San Ignacio sobre la pobreza. Hubiera facilitado el manejo del *Diario* un índice de materias, análogo al que puso en su edición el P. C. Abad (Comillas, 1956).

La edición está magníficamente presentada, como sabe hacerlo Desclée de Brouwer.

Adolfo de la Madre de Dios, O. C. D.

SAINT IGNACE, *Lettres*. Traduites et commentées par Gervais Dumeige, S. J., Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, 527 pp. (Collection Christus. Textes).

El P. Dumeige presenta en lengua francesa una selección de cartas de San Ignacio de Loyola. La importancia de las cartas ignacianas es grande. Reflejan muchas facetas de la personalidad del Santo de Loyola; sus reacciones ante los múltiples y variados problemas de su vida en ellas han quedado plasmadas. Por otra parte, dada la personalidad de San Ignacio dentro del campo de la reforma católica, y tenidas en cuenta la variedad de destinatarios de las cartas y la importancia de muchos de ellos, éstas

se convierten en una fuente inmensa de datos, no sólo para la historia particular del santo o de la Compañía, sino también para la historia de la Iglesia en general. La riqueza, finalmente, de fondo espiritual que contienen, les proporciona un interés general para la espfritualidad.

El número de cartas de San Ignacio conservadas, es bastante considerable, pues se acerca a las siete mil. Advertimos aquí una insignificancia relativa al número de cartas de Santa Teresa de Jesús a que se refiere el P. Dumeigge (introd., p. 8). El número de cartas conservadas y conocidas, de Santa Teresa, no refleja su actividad epistolar. Por lo mismo, no se puede comparar a base de ellas la actividad epistolar teresiana con la de San Ignacio y concluir afirmando la inferioridad de aquéllas. Los editores de las cartas teresianas en la BAC (Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, t. III, Madrid 1959, p. 55), creen que pasaran de quince mil las que escribió, si bien las conocidas hasta ahora no llegan a las quinientas—.

Tan elevado número de cartas ignacianas impone al divulgador de las mismas la tarea de seleccionar. El P. Dumeige se ha guiado en la selección por el interés espiritual y por la diversidad de destinatarios y de sus situaciones (introd., p. 26). En total, doscientas.

La traducción está hecha sobre el texto de la edición de *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Madrid, 1903-1911-. La selección va precedida de una introducción (pp. 7-27) que prepara al lector para una lectura más provechosa de las cartas. Cada una de éstas va precedida también de su introducción que la enmarca y resume más o menos su contenido facilitando su lectura.

Termina la edición con un índice interesante de temas espirituales desarrollados en las cartas, otro de nombres propios y un tercero de las mismas cartas. La presentación, elegante dentro de su sobriedad,

Adolfo de la Madre de Dios, O. C. D.

TURBESSI, Giuseppe, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, «Universale Studium», 78. Roma, ed. Studium, 1961.

En torno al fenómeno del monacato cristiano, que a partir del siglo iv goza en el seno de la Iglesia de una prosperidad cada vez mayor, y en la Edad Media y aún en nuestros días constituye una de las más firmes columnas de la Iglesia Católica, se han hecho innumerables estudios, con lo que la vida monástica resulta particularmente interesante para los investigadores.

El presente trabajo nos ofrece un estudio particularmente interesante sobre los antecedentes propiamente tales del monacato. De hecho vemos que, a partir de los principios del siglo iv, primero en Oriente y luego en Occidente, aparece y se desarrolla rápidamente la vida de los solitarios y sobre todo de los cenobitas, que dan principio a las grandes familias y Ordenes religiosas. Pues bien, se pregunta si antes del siglo iv existía alguna vida de consagración a Dios semejante a la de los anacoretas o cenobitas posteriores, a lo que la presente obra responde dando una idea de conjunto sobre el monacato anterior a la Regla de San Benito.

Ante todo, pues, se trata la cuestión tan discutida sobre el origen de la vida monástica en la Iglesia. Se rechazan, pues, las diversas hipótesis que lo hacen derivar de ambientes extraños a la Revelación cristiana, como si el ascetismo monástico fuese una imitación o un fenómeno semejante al de los fakires de la India u otros semejantes de la antigüedad. Luego se trata del ideal ascético en el ambiente greco-romano, pero sobre todo en el judío, en el cual son particularmente aleccionadores los descubrimientos de Qumrán con la secta de los esenios.

Esto no obstante, el verdadero germen de la vida monástica, con la consagración absoluta a Dios, vida de penitencia y retiro del mundo, se contiene en germen en el Evangelio, en la invitación de Cristo a renunciar a todo y seguirle a El más de cerca. Esto supuesto, se expone a continuación, en primer lugar, el primer florecimiento de las almas consagradas a Dios, de las vírgenes cristianas y otros casos semejantes de los siglos I, II y III, que son en realidad los precursores del monacato; luego, el desarrollo

del monacato en el Oriente, partiendo del Egipto y siguiendo por Palestina y Asia Menor, y en el Occidente hasta San Benito.

Finalmente en los dos últimos capítulos se trata de la espiritualidad propia del monacato primitivo.

B. Llorca. S. J.

Guy, Jean-Claude, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*. «Théol. pastor. et spirit. Recherches et synt», IX, Paris, ed. P. Lethielleux, 1961.

Es bien conocida la persona y significación del abad Juan Casiano, quien, conforme al testimonio de Gennadio, fundó en Marsella dos monasterios, uno para hombres y otro para mujeres, los célebres monasterios de San Victor y de San Salvador. Además, como testifican los testimonios del tiempo, fue a principio del siglo v, al lado de San Agustín, una de las figuras más prominentes de la Iglesia occidental.

Pues bien, el presente trabajo trata de dar a conocer a este hombre insigne de la antigüedad cristiana, principalmente bajo el punto de vista que más lo distingue, que es su doctrina espiritual. Para ello, en la primera parte se da una idea de conjunto sobre su vida y el desarrollo de su actividad, conforme a los escasos datos biográficos, que de él poseemos. En la segunda, se reproduce un selecto florilegio de sus obras algunos puntos de la vida espiritual.

Por lo que a la primera parte se refiere, después de discutir las escasas noticias que se han conservado sobre la patria de Casiano, se concluye como más probable, que nació en la Escitia, la actual Rumania, y probablemente en torno al año 360. Por otro lado, él mismo testifica que pertenecía a una familia profundamente cristiana. Sabemos igualmente por propia confesión que, siendo todavía adolescente, se dirigió a Palestina y, cerca de Belén, estuvo algún tiempo en un monasterio. Esto debió ocurrir antes de 385, en que San Jerónimo fundó su célebre monasterio de Belén, pues Casiano nada nos dice de él. Pero bien pronto se dirigió al Egipto, donde se entregó de lleno a la vida ascética en compañía de su íntimo amigo German. De todo esto y de las visitas hechas a diversos maestros de la vida solitaria, a la Escitia, Nitria, etc., al abad Pafnucio, bajo cuya dirección se pusieron durante algún tiempo, habla Casiano en sus *Conferencias*.

El autor expone a continuación las controversias en torno al originismo que tuvieron lugar entonces entre los monjes del oriente y la participación que en ellas tuvo Juan Casiano. Luego sabemos que abandonó Egipto, y, según Gennadio, fue ordenado diácono antes de 404 en Constantinopla, y volvió a Europa, si bien no conocemos nada de él hasta 415, en que probablemente llegó a Provenza y poco después fundó en Marsella los dos monasterios y allí desarrolló una intensa actividad intelectual y espiritual hasta su muerte.

Finalmente se da una idea de las obras que compuso Juan Casiano, o mejor dicho, las que de él se nos han conservado. Tales son: las *Instituciones cenobíticas*, las *Conferencias espirituales*, es decir, las célebres «Colaciones», y el *Tratado sobre la Encarnación*.

El florilegio de su doctrina espiritual, que constituye la segunda parte, va precedido de una buena introducción sobre los temas generales de la ascética de Casiano y un apéndice sobre su participación en el semipelagianismo. Entre los textos reproducidos se incluyen ante todo, algunos sobre el fin, los orígenes y espíritu de la vida monástica, y luego una serie de atinadas observaciones sobre algunos vicios (fornicación, avaricia, cólera, tristeza, vanidad, orgullo, etc.), sobre la triple renuncia espiritual, el discernimiento de espíritus, la Ciencia espiritual, y, finalmente, la gracia y la libertad.

B. Llorca. S. J.

A. QUEREJAZU, *Misterio y vida del santo sacrificio*. Madrid, Taurus, 1960, 226 pp. (Colección Ensayistas de hoy, n. 24).

La renovación litúrgica moderna ha contribuido notablemente a que se hayan publicado abundantes libros sobre la misa. Se han hecho preciosos estudios sobre el sacrificio eucarístico en una línea histórica (Jungmann), teológica (Journet), litúrgica (Guardini),

escriturística (Thurian), pastoral (Directorios), etc. Sin embargo, faltaba una proyección estrictamente espiritual. Precisamente ésta es la tendencia que marca el libro de Querejazu.

Después de un primer capítulo sobre el misterio y la vida, estudia la misa en cuatro apartados: el amor que purifica, el amor que ilumina, el amor que vivifica y la comunión con el sacrificio. Naturalmente, la línea espiritual es siempre eminentemente personal. Aquí ciertamente lo es. Precisamente en esto reside la fuerza y debilidad del libro de Querejazu.

El estilo del autor es al mismo tiempo difícil y sugestivo. Aunque abunda en sugerencias magníficas, no es pedagógico. No creo que sea accesible más que a las personas muy cultas.

Lo más notable está en torno a la liturgia eucarística de la misa. Quizás da Querejazu demasiada importancia al prelude de la misa y poca a la liturgia de la palabra. Al menos no hay una referencia amplia y explícita al desarrollo que durante el año litúrgico tiene la palabra de Dios. Precisamente una misa se distingue de otra gracias a esta liturgia evangélica. Y el itinerario litúrgico es vital para la vida espiritual. Esto es lo que echamos de menos en una obra, transida por otra parte de una espiritualidad auténticamente tradicional.

Casiano Floristán.

ZAMARRIEGO, Tomás, *Tipología sacerdotal en la novela contemporánea*. (Biblioteca «Razón y Fe», de Cuestiones Actuales), n. 38), 160 pp., 35 ptas. Edic. Fax, Zurbano, 80, Apartado 8011, Madrid.

Con el presente volumen reanuda la «Biblioteca Razón y Fe» su colección de «Cuestiones Actuales», interrumpida en su número 37 el año 1936. El tema no puede ser más sugestivo: analizar el concepto de sacerdote tal como aparece en la novela de nuestros días. No se trata de un estudio exhaustivo. El autor se limita a examinar algunas creaciones literarias de tres famosos novelistas contemporáneos: Bernanos, Mauriac y Gironella.

Este modo de enfocar el problema del sacerdote católico viene a completar lo que sería un estudio abstracto y teológico de su realidad. Es decir, la consideración de un hombre elegido por Dios, portador de un profundo misterio sobrenatural, que lo sitúa como intermediario entre el cielo y la tierra; una criatura humana dotada de poderes sobrehumanos que traspasan los límites de lo visible y tangible, etc., etc. Por el contrario, la novela se fija en tipos concretos, en el hombre-sacerdote tal o cual, describiéndolo en la cotidianidad de su vida real, en medio de sus luchas, de sus fracasos, de sus triunfos, en el tremendo contraste de sus poderes sobrenaturales y de su pequeñez y debilidad física, teniendo que hacer frente a un mundo en que imperan principios y realidades muy distintas de lo que él significa. No cabe duda de que el tema es rico en sugerencias para un buen novelista. Y sea el que se quiera el juicio que haya que dar sobre la calidad y exactitud de las realizaciones logradas, el hecho mismo de abordar el problema es un signo característico de nuestro tiempo. El sacerdote no ha perdido actualidad, sino que sigue siendo un problema interesante para los hombres de nuestros días. Gracias a Dios estamos lejos de aquellos «curas» y «frailes» caricaturizados, cortados por un mismo patrón, en que solamente parece que se perseguía la finalidad de realzar su aspecto grotesco, de una ridiculez convencional. No hace falta hacer mucha memoria para recordar personajes que desfilan por las páginas de Galdós, de Leopoldo Alas, de Palacio Valdés, de la Pardo Bazán, etc., etc. Hoy se ve al sacerdote con más hondura, teológica y humana, aún por los mismos que no comparten sus creencias.

El P. Zamarriego ha hecho un estudio penetrante y sugestivo, lleno de finura y comprensión, que no excluye la crítica de los defectos que encuentra en las creaciones literarias analizadas. Sería muy de desear que este mismo estudio se extendiera a otros novelistas actuales, incluso de los que figuran en campos fuera del catolicismo.

Guillermo Fraile. O. P.

BRUGAROLA, M., *La libertad sindical en el mundo*. Biblioteca «Razón y Fe» de Cuestiones Actuales, n. 39. Edic. Fax, Apartado 8.001. Zurbano, 80. Madrid, 244 pp.

No poco complejo es el tema de la libertad sindical. El sindicato nació como una consecuencia del abismo abierto entre las dos clases sociales antagónicas originadas por la aparición del maquinismo en el siglo XIX, coincidente con una ideología política y económica de tipo liberal. Unos obreros aislados e indefensos frente a un patrono omnipotente, y al margen, un Estado que en virtud de su liberalismo político se desentendía de los conflictos económicos, limitándose a dejar obrar a las leyes de la oferta y la demanda. Naturalmente, en estas condiciones el sindicato en sus orígenes tenía que revestir un carácter revolucionario, en no pocos casos al margen de la ley, como agrupación de una clase para defender sus intereses frente al liberalismo patronal incluso frente al Estado que se limitaba a defender una cosa que quería llamarse libertad. Pero el carácter revolucionario no es intrínseco a la esencia del sindicato. Ciertamente que pueden surgir conflictos entre el sindicato frente al patrono, entre el individuo frente al sindicato, entre los sindicatos y el Estado, y entre las distintas agrupaciones sindicales unas con otras. Pero la misma fuerza de los hechos revela su necesidad, no ya como órganos o instrumentos de combate para apoyar justas reivindicaciones sociales, sino simplemente como organismo para la ordenación y estructuración de las profesiones, para regular las condiciones de trabajo, salarios, etc., etc. Naturalmente no es unánime, ni entre los particulares ni entre los Estados, el concepto de la sindicación, ni por lo tanto, el de su libertad, positiva o negativa, así como el su confesionalidad, su unidad o pluralidad y sus relaciones de dependencia respecto del mismo Estado. Pero no hay Estado hoy día que pueda desentenderse de estos problemas, dénese o no matiz político.

El P. Brugarola da muestras de una excelente información acerca de las realidades de la sindicación en países extranjeros. Son muy interesantes sus exposiciones sobre lo que acontece en Estados Unidos, Rusia, Inglaterra, Francia, Italia y otros países. Su libro es útil para ir formando ideas claras, tan necesarias para lograr una mayor efectividad y justicia en la eficacia de este instrumento social que ha llegado a hacerse indispensable en la vida de los pueblos.

G. Fraile. O. P.