

# RECENSIONES

---

A. G. LAMADRID - L. ARNALDICH, *Manual Bíblico. Antiguo Testamento*, vol. 1. *Pentateuco y libros Históricos*. Casa de la Biblia, Madrid, 1966<sup>2</sup>, 254 pp.

La Casa de la Biblia se ha decidido a aprovechar los numerosos especialistas españoles en Sagrada Escritura para publicar un *Manual Bíblico* completo para nuestros Seminarios, aunque dudamos, dados los volúmenes que van saliendo, puedan comprarlos nuestros seminaristas; además de que es imposible dar tanta materia en tan escaso tiempo que todavía se da al estudio de la Sda. Escritura. Hay que seleccionar mucho, en cuyo caso es mejor la *Síntesis Bíblica*, de las *Praelectiones Biblicae*, que nos han dado los Padres Prado-Dorado en tres volúmenes. De todos modos siempre será este Manual un monumento bíblico, que acreditará a los escrituristas españoles.

Por lo demás, no tenemos más que elogios de la Casa de la Biblia y de sus volúmenes, que lleva publicados. Todos siguen el mismo plan de las Introducciones generales, uniendo lo científico con lo pastoral.

Los dos autores de nuestro volumen son **harto** conocidos por su magisterio, Palencia-Salamanca, y por sus publicaciones. El P. Arnaldich se ha especializado en Introducción General, Bibliografía, Prehistoria bíblica y en los Libros Históricos. De él son, en este volumen que reseñamos, las narraciones de los once primeros capítulos del Génesis (pp. 73-109) y las introducciones a todos los Libros Históricos del AT (pp. 113-251), materia muy conocida de él por haberla tratado ampliamente en sus dos acreditadas publicaciones, *Origen del mundo y del hombre según la Biblia*; y *Libros Históricos*, en la BAC, Biblia Comentada, vol. II, n. 201, ambas han merecido los honores de una segunda edición. Lamadrid, autor de *Los Manuscritos de Qumran*, Madrid, 1956, además de lo publicado en este Manual, tiene la Introducción general al Pentateuco (pp. 1-73).

La bibliografía, que encabeza los diferentes capítulos y se repite en las notas, es abundante y selecta, sobre todo hasta el 1959, luego escasea notablemente. Nos ha extrañado no encontrar en ella, U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. I, From Adam to Noah, Gen. 1, 1-6, 8a*, Jerusalem 1961; *II, From Noah to Abraham, Gen. 6, 9-11, 32*, Jerusalem, 1964, indispensable para profundizar en el conocimiento literal de los once primeros capítulos del Génesis y en la cuestión estilística. Tampoco hemos encontrado las dos obras de Ed. Guadarrama, Lubac-Congar-Huby, *Dios, el hombre y el Cosmos*, 1959 y H. Renckens, *Así pensaba Israel*, 1960. Para otra edición podrán tener en cuenta también la magnífica obra de J. Errandonea, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación*, publicado en marzo de 1966. Tampoco puede faltar la de F. E. Zeuner, *Geocronología. La datación del pasado*. Barcelona, 1956. A la obra de H. H. Rowley, citada en la p. 6, hubieran podido añadir, *Men of God*, 1962.

A pesar de estas insignificantes omisiones, la materia tratada está muy puesta al día, además nos ha gustado su exposición sintética y pedagógicamente impecable, sin descuidar los géneros literarios de cada libro. Esperamos que se impondrá como texto en los Seminarios, al menos una síntesis económica, cuando se hayan publicado todos los volúmenes.

M. Balagué

GERHARD VOSS, OSB., *Die Cristologie der Lukanischen Schriften in Gundzügen*. Col. «Studia Neotestamentica» Studia 2, Desclée de Br., Paris-Brügge, 1965, 219 pp.

Hasta estos últimos años, los estudios sobre la cristología neotestamentaria se habían centrado casi exclusivamente en torno a las cartas de San Pablo y al evangelio de San Juan. Todo el Nuevo Testamento, sin embargo, da testimonio de Cristo. Lucas está también íntimamente relacionado con San Pablo. De ahí la oportunidad de estudiar la doctrina cristológica, a través de sus escritos (Evangelio y Hechos), como lo hace G. Voss.

Esta monografía reproduce en síntesis la tesis ad lauream presentada por el autor en el año 1963 en la Universidad de Würzburg, bajo la dirección de R. Schnackenburg, cuya autoridad y competencia en el campo de la cristología actual, y de modo particular en su aspecto bíblico, es suficientemente conocida. La obra presenta las características de un trabajo elaborado meticulosamente: metodología precisa, sobriedad en la exposición, recta distribución de partes, claridad y firmeza en los razonamientos... Desarrollo analítico, que desemboca en una síntesis doctrinal, en la que se resumen las conclusiones fundamentales, y los caracteres de la cristología de San Lucas.

La obra contiene cinco capítulos. El primero sobre Jesús y el Reino de Dios, en el que el autor analiza detenidamente, de modo particular, el sentido de los términos *soter* y *Kyrios*, utilizados por San Lucas, como expresiones de la predicación del mismo Jesús. Pone de relieve el aspecto escatológico y regío de su figura y de su actividad de taumaturgo. El problema de la condición regia del Mesías y su relación a Dios, puesto que viene a operar la salvación en el Reino, está reconsiderado en el capítulo segundo. En él encontramos explicados e interpretados los datos fundamentales, en que el Mesías se presenta como Rey, e Hijo de Dios. La función mesiánica es también salutífera, y se desarrolla precisamente a través del sufrimiento y de la muerte. Encontramos estudiados en el capítulo tercero los documentos relativos al sufrimiento de Jesús. En la cristología lucana estos sufrimientos y su muerte no presentan, a juicio del autor, un intenso matiz sacrificial, sino el carácter obsequioso de la voluntad sumisa y confiada del Hijo. El capítulo cuarto desarrolla el tema de la exaltación de Jesús en su triple fase: resurrección, ascensión, plenitud del Espíritu Santo, centrado en el estudio de los primeros capítulos de los Hechos y de la predicación de San Pedro. La visión se completa con el tema de la proyección profética-escatológica de Jesús, en el capítulo quinto.

Aparte de sus elementos doctrinales, la obra nos ofrece una notable contribución, en cuanto a la determinación de la metodología. El autor ha tenido en cuenta la historia de la redacción de sus documentos, esforzándose sobre todo por darnos a conocer el pensamiento doctrinal del autor sagrado. Unos índices, bibliográfico, bíblico, de autores citados, de temas tratados, cierran este libro, el mejor hasta ahora, sobre el tema.

A. Martínez

A. LANG, *Teología Fundamental*. Vol. I: *La misión de Cristo*; vol. II: *La misión de la Iglesia*. Versión castellana del original alemán por M. García Aparisi y R. María Moreno respectivamente, Ed. Rialp, Madrid, 1965, 320 y 423 pp.

Un libro, tal vez el más extendido y el de mayor renombre en Alemania, dentro de la materia que expone. Creo que tanto la fama como la difusión es merecida en razón de su denso y rico contenido doctrinal, su excelente orientación bibliográfica y su amena exposición. La presentación en lengua castellana se hace después de la clausura del Vaticano II. El autor alemán ha enviado a los traductores españoles unas notas con el intento de ponerla al día. Con ello la obra ha mejorado.

No obstante la estructura de la Teología Fundamental de Lang es de línea totalmente clásica y por tanto con su carácter apologetico. Es lamentable que la versión castellana —por otra parte bien hecha— no se haya adaptado plenamente a las constituciones «*Dei verbum*» y «*Lumen Gentium*», ya que las notas enviadas por Lang son absolutamente insuficientes en este sentido. Seguramente que la próxima edición alemana se ofrecerá a

los alemanes de otra manera. ¿No hubiese sido mejor esperar con el fin de que la edición española se presentase también adaptada? Porque en esta edición el lector echará de menos temas tan importantes como cuerpo místico, pueblo de Dios, laicos, mariología, etc., que con tanta maestría se exponen en «Lumen gentium».

Ursicino D. del Val

M. J. CHENU, O. P., *La fe en la inteligencia*. Trad. por Julián Maristany. Edit. Estela, Barcelona, 1966, XVI-406 pp.

Fe, inteligencia y Teología es la gran pasión del P. Chenu. A lo largo de casi cuarenta años ha venido dedicando al tema ensayos, artículos, estudios, investigaciones, reunidos, gracias a una fraternal amistad, en un volumen de carácter misceláneo, aunque vinculados en unidad por su objeto «y actitud de espíritu». El autor no juzgó conveniente rehacer su trabajo de sembrador de ideas, y el lector acepta complacido las idas y venidas del diálogo. Es una elaboración de la fe abierta a todos los horizontes de la vida, apoyada con frecuencia en Santo Tomás de Aquino, por aunar con el saber teológico el fervor de un creyente y la inspiración de un místico. Es hoy una delicia paladear esta prosa tersa y densa del P. Chenu.

Presenta la obra A. Vila-Abadal en síntesis lograda y traduce correctamente J. Maristany. Al final va una nota bibliográfica y una bibliografía general de toda la reproducción literaria del P. Chenu, muy útil para profundizar en la doctrina del sabio dominico.

L. Arias

GEORGES CRESPEY, *De la science à la théologie*. Essai sur Teilhard de Chardin. Cahiers théologiques. Editions Delachaux et Niestlé, Suiza, 1965, 126 pp.

Teilhard de Chardin es bandera de combate. O panegiristas incondicionales o detractores feroces; los neutrales corren el riesgo de recibir las pedradas de ambos contendientes. Esto prueba que no es fácil penetrar en el pensamiento del autor. Muchos de sus escritos fueron publicados después de su muerte e incluso *Le phénomène humain* y *Le Milieu divin* no pudieron ser revisados a la luz de la polvareda que levantó su publicación. Con frecuencia las intuiciones de T. se resienten de inmadurez, sus teorías vienen arropadas en un lenguaje poético, sus hipótesis son audaces y sus conclusiones precipitadas. Se puede afirmar que la obra teilhardiana es ella misma una evolución. Hay nobleza y sinceridad en sus escritos y en su vida, pero es necesario dar solución a mil problemas inquietantes, explicar la vinculación genética entre el reino de Dios y el cosmos y profundizar en el conocimiento de la fenomenología de la evolución universal.

Georges Crespey, profesor de Teología protestante en la Facultad libre de Montpellier, miembro de la Comisión teológica de la iglesia evangélica española y de la iglesia reformada de Francia, se adentra hasta el corazón de los problemas e intenta una exploración objetiva del pensar profundo de T. Ya en 1961 publicó un ensayo con el título: "*La pensée théologique de Teilhard de Chardin*", elogiado por la crítica. El temario coincide en su formulación y desarrollo con el tema de estas conferencias pronunciadas en inglés en el *Chicago Theological Seminary* en 1965 y que ahora intento resumir.

Un primer capítulo lo dedica G. C. a la evolución y sus problemas. T. piensa y se expresa en científico, pero su finalidad es la cristificación del mundo. Procede de la complejidad a la unidad. El grupo zoológico da sentido al cosmos. El hombre, el ser más complejo, por su inteligencia y espiritualidad es la epifanía más convincente de esta complejidad. Del pez al hombre existe un proceso de cerebralización irreversible. De ahí que el problema del origen del hombre más que un problema de filiación, es proceso de transformación en cadena, y si, en su esencia, es un misterio, no lo es en sus efectos. Hemos penetrado ya en el pensamiento medular de T., integración del hecho humano en la totalidad de la historia.

La hominización —la experiencia lo avala— es una mutación única en su especie, en su expansión y en su área germinativa denominada por T. *noosfera*. Y como etapas de este proceso evolutivo la socialización, la individualización y la personalización y así lo evolutivo desemboca en lo personal, última categoría, mónada humana y adquisición definitiva en una evolución progresiva. Pero ¿a dónde camina esta evolución continua? La respuesta de T. es la más discutida y discutible, afirma G. C.

La humanidad avanza inexorable hacia su centro, Omega, al margen de toda experiencia. Y en este momento T. inserta en el mundo el problema de Dios, motor y consolidador de la evolución. Aquí da fin lo humano y empieza el Cristo «cósmico». Esta cristo-cosmología queda reflejada en el capítulo cuarto. Imposible pensar en la tierra y en el hombre sin Cristo. T. concibe la cristología a partir de la evolución, con mayúscula siempre. Hay que pensar en una explosión inicial, el paso a la vida, en una encefalización a la que sigue la hominización para llegar a la gran Omega que es Cristo, pleroma del universo, vértice y centro de todo proceso evolutivo. Ateos y católicos rehusan seguir al maestro en esta espiral evolutiva. Madame Barthélemy-Madaule critica a G. C. el haber casi exclusivamente utilizado en el estudio de la cristología teilhardiana las obras *Comment je crois* y *Le Christique*, escritos que no contienen una cristología auténtica sino que son sólo testimonios de una espiritualidad profunda. No obstante, juzgo que el pensamiento de T. queda perfectamente enmarcado en su perspectiva de plenitud.

El mal del pecado no tiene, en la teoría de T., lugar alguno. Su teología de la cruz es inexistente. No es posible incluir el dogma del mal de la culpa de origen en un cosmos en evolución. Comparar el pensamiento de T. con la doctrina de San Agustín no convence y el capítulo quinto lo juzgo el más endeble de la obra. El mismo estudio consagrado a la biología, historia y escatología nos da la medida de la inseguridad doctrinal de T. aunque se aprecie el esfuerzo por entramar el problema de Dios en un nuevo renacer, efecto de la co-reflexión. Teilhard no parte, en sus especulaciones fenomenológicas, de la Biblia sino de la ciencia y su pensar más se parece a una gnosis que a una teología, sin embargo G. C. lo encuentra anti-gnóstico a la manera de los apóstoles. El *Monitum* del 30 de junio de 1962 nota graves errores en el terreno filosófico y teológico en la obra literaria de T. Cualquier estudiante de segundo año de Teología puede ensayar un catálogo —la Congregación no lo hace—. Los temas neo-testamentarios, el pecado en su dimensión espiritual, la victoria final de Cristo juez están ausentes del mundo teilhardiano como hace notar G. C. «Les esquisses théologiques de Teilhard, comme telles, sont pratiquement irrécuperables» (p. 123). La teoría de la evolución —como toda teoría científica— no es verdadera, si bien es coherente y universal. T. incorpora a la Teología nuevos problemas e invita a recorrer nuevas avenidas y obliga a una reflexión detenida y profunda. En toda la obra se percibe la voz de un teólogo reformado que lee y estudia con simpatía la producción literaria de un escritor católico.

L. Arias

J. H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*. Edit. Desclée de Br., Biblioth. Fr. de Philosophie, Paris, 1966, 231 pp.

El ateísmo, consciente o irreflexivo, que domina hoy el gran sector del mundo culto acatólico, ha suscitado justa preocupación en la Iglesia. Reclama también, por parte de los teólogos, un estudio profundo, sereno y razonado del tema central de esa actitud negativa: el conocimiento de Dios. El libro que tenemos a la vista responde a estas exigencias y cumple con los requisitos de la crítica más severa. El autor reconoce, al entrar en su exposición, que el teólogo tiene la misión y la responsabilidad de criticar su propio conocimiento. Y siendo la teología ciencia de Dios, la crítica debe buscar como término, ante todo: a Dios.

El título no deja de encerrar una paradoja: Dios conocido como desconocido. Pero, contiene también una gran realidad. Realidad y paradoja, porque conocemos de hecho a Dios, pero no le aprisionamos; se escapa y rebasa los límites de nuestro conocimiento.

La fuerza de la paradoja está en que la pone en evidencia una demostración racional, que puede anular el agnosticismo teórico y el indiferentismo práctico.

La obra contiene dos partes. En la primera el autor trata del conocimiento puramente racional de Dios; conocimiento que la razón puede conseguir por sus propias fuerzas, sin aditamentos exteriores. El contenido es denso, y apenas puede ser reducido a síntesis. La exposición se centra en torno a tres problemas fundamentales: de la afirmación del ser a la afirmación de Dios; problemas que plantea la afirmación de Dios frente al conocimiento; crítica del conocimiento de Dios. Los problemas del conocimiento intuitivo, ontológico, analógico, los caracteres de la afirmación de Dios, están aquí descritos y tratados con toda precisión.

Pero, Dios no es solamente término de una operación racional y natural del entendimiento del hombre. Este Dios, objeto de la afirmación racional, es también el Dios revelado, el termino y el objeto de un conocimiento nuevo, que la razón recibe de la revelación. A este tema dedica el autor la segunda parte de su obra. Explicado el problema de la revelación a- el misterio de Dios, el autor vuelve sobre el problema de la analogía, dentro del cual se desarrolla también el conocimiento teológico. Su exposición desemboca en una amplia panorámica, sobre la cual se extiende la mirada de una doble teología: la nocional y la mística, que la supera y rebasa.

Exposición sólida, diáfana, apoyada siempre en razonamientos y pruebas concluyentes, es una garantía de seguridad. Con todo, quedan algunos problemas aún discutibles: la validez de la crítica del conocimiento ontológico. No es razón, para negar la existencia de un conocimiento innato, que recaiga sobre él la enfermedad de la duda.

E. Llamas

VITTORIO MARCOZZI - FILIPPO SELVAGGI, S. J., *Problemi delle origini*. Editrice Università Gregoriana, Roma 1966, 339 pp.

La problemática del origen y evolución del cosmos, de la vida, del hombre en sus aspectos científico, histórico, etnológico y filosófico imposible sea abordada por un solo hombre, aunque se le suponga superdotado. Es intención de V. Marcozzi y F. Selvaggi ofrecer en este volumen a los hombres de estudio, interesados en estas cuestiones, documentación exacta y segura sobre el tema siempre actual a tenor de los datos más recientes de la ciencia, distinguiendo entre hechos experimentalmente comprobados e hipótesis, teorías, interpretaciones que necesitan ser aún constatadas antes de ser tesis. La diversidad de las materias y la amplitud de la empresa aconsejaron encomendar a conocidos científicos los problemas de su especialidad para una exposición objetiva y científica.

Escribe sobre el origen del mundo físico el P. P. J. Treanor; sobre la formación de la corteza terrestre y estratos geológicos el profesor G. Nangeroni; de los primeros vivientes habla J. Carles. F. Sanguinetti estudia el problema de la biopoiesis; un artículo póstumo de J. Kálin está consagrado al origen y evolución de las especies; V. Marcozzi describe el origen del cuerpo humano; C. Corrain el origen y transformación de las razas humanas; E. L. Boné, del instituto de Paleontología de la U. de Lovaina, sienta firmes conclusiones sobre el monogenismo y monofiletismo; el español B. Meléndez sienta la necesidad de un finalismo en la evolución; y el P. F. Selvaggi en el último capítulo inicia el estudio de la problemática desde el punto de vista puramente filosófico, examinando a la luz de la razón hechos, hipótesis y teorías científicas que enmarca en una visión dinámica y teista del mundo. Ciencia y fe conservan plena autonomía en su campo propio, pero también completa armonía. Los autores que colaboran en *I problemi delle origini* no avanzan un paso más allá de lo que actualmente afirma la ciencia, y este es un valor positivo.

L. Arias

ROGER TROISFONTAINES, S. I., *Yo no muero...* Edit. Estela, Barcelona, 1966, 310 pp.

El autor parte de la realidad muy evidente, aunque inquietante, de la muerte; diserta sobre la inmortalidad del hombre y sobre la manera de conocerla. Asimismo sobre el sentido y misterio de la muerte; sobre su valor y alcance expiatorio por el pecado; sobre Jesucristo primogénito de entre los muertos. Merece consignarse cómo el autor ha conseguido dar unidad y profundidad, juntando pensamientos de diferentes procedencias, a la idea cristiana de la muerte; explicándola y adaptándola para una alta divulgación doctrinal, que auguramos muy fructuosa para los lectores. No acabamos de ver una fuerza probativa apodictica al silogismo que se propone en la p. 63, para demostrar la inmortalidad *del hombre*, a base del amor que Dios nos tiene; la inmortalidad *del hombre* (no la del alma) es por gracia y concesión preternatural, que conocemos por la revelación, y difícilmente se demostraría por la sola razón. Tampoco acaba de convencernos el argumento de la inmortalidad del alma a base de que «lo simple es incorruptible» (p. 98); puede ser simple el alma del bruto y no es incorruptible. Desearíamos más precisiones o más clarificaciones del punto de vista del autor en estas argumentaciones, aunque vayan destinadas al gran público.

También la posibilidad de «operaciones propias de las inteligencias separadas» en el instante de la separación del alma y el cuerpo (conocida opinión de P. Glorieux, p. 155) es difícil de concebir, si la separación consiste *in indivisibili* (se da o no se da); y, si todavía no se da, todavía dependen de la materia las operaciones espirituales. Lo cual no quiere decir que no nos parezcan admisibles *las hipótesis* que se hacen para adivinar lo mucho que puede obrar Dios y su gracia en el instante de la muerte, entendido como un proceso cronológico complejo y de varios momentos posibles.

N. Nicolau

W. BERTRAMS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*. Paderborn, 1965, 71 pp.

Especialista y escritor fecundo sobre la colegialidad nos da un trabajo más sobre la misma. No quiere ser un libro polémico, y por lo mismo no quiere tomar una postura frente a los autores, sino aclarar su pensamiento en esta materia y evitar cualquier malentendido. Está escrito después de la publicación de la constitución conciliar sobre la Iglesia.

En la segunda parte, que empieza es la página 38, Bertrams recuerda las tres corrientes en esta materia: a) para la primera el Papa es el sujeto único de poder supremo, que de vez en cuando, por ejemplo en el concilio ecuménico, hace partícipes a los obispos de este *su poder* (p. 43). Es una doctrina que no salva suficientemente la sucesión apostólica y que somete de tal modo los obispos al Papa que parece abiertamente contra la doctrina neotestamentaria; b) la segunda defiende un solo poder, que es el colegio, y por lo tanto el poder es colegial (K. Rahner, O. Semmelroth) (pp. 44-51). Bertrams no acepta esta postura, porque entonces el Papa no sería más que un ejecutor del colegio episcopal, ni sería jefe de la Iglesia con una autoridad propia y personal; c) por eso él se acoge a la tercera corriente que defiende dos sujetos inadecuadamente distintos de un poder único y supremo que detentan el colegio y el Papa personalmente, pero de distinta manera. El papa lo posee personal e independientemente, aunque luego lo ejerza en comunión con la Iglesia y naturalmente con los obispos. Sobre este punto precisamente es donde debe insistir, tanto la investigación como la reflexión teológica, para poder indicar con exactitud cual es el poder que corresponde a la cabeza de la Iglesia dentro de ese poder que se ejerce *sobre la Iglesia* (pp. 51-71).

Bertrams, lo mismo que otros autores, adoptan esta línea para exaltar el poder papal y poner de relieve que el colegio episcopal no puede existir independientemente del Papa. Si quisieramos emitir un juicio sobre el libro tendríamos que decir que está escrito con mentalidad de canonista más que con mentalidad de teólogo. Por eso tiene muy en cuenta el orden jurídico y ciertamente que en este orden el Papa, ni depende de la Iglesia

ni del colegio. Pero, en cambio, no tiene en cuenta y en consecuencia no lo distingue el orden jurídico de ese otro orden ontológico de comunión en la fe que el Papa tiene con la Iglesia y con el colegio. Y esta comunión sí que impone ciertas exigencias que vinculan al Papa al colegio y a la Iglesia.

Precisamente otra objeción contra la construcción tan demasiado jurídica de Bertrams es que tiene una tendencia a absolutizar la disciplina eclesiástica actual, que tiene frente a sí la historia de la Iglesia durante muchos siglos. La disciplina actual es muy relativa, como relativa lo fue la disciplina en otras épocas.

Ursicino D. del Val

Jean DANIELOU, *Historia de la salvación y liturgia*. Sígueme, Salamanca, 1965.

La obra que reseñamos no es «un» libro, sino una colección de artículos del P. Daniélou, escritos para congresos de pastoral litúrgica o para distintas revistas, en distintas ocasiones. Aunque agrupados bajo un mismo epigrafe y según un criterio uniforme, difieren mucho entre sí y poseen, por lo mismo, un valor muy desigual, dentro de la innegable altura y solidez de todos los trabajos del célebre jesuita.

Los cuatro primeros artículos recogidos en esta obra son más bien estudios teóricos, que tratan del modo de proponer la historia de la salvación y de la actualidad de dicha historia, presente en el misterio litúrgico. He aquí los títulos de cada uno de ellos: «La historia de la salvación en la catequesis», «Historia de la salvación y formación litúrgica», «Los sacramentos y la historia de la salvación», «El misterio litúrgico, intervención actual de Dios en la historia». Los dos últimos artículos constituyen un ejemplo concreto de catequesis sobre la historia de la salvación, aplicando los principios teóricos expuestos en los artículos anteriores. Uno versa sobre el tema del retorno al paraíso y el otro sobre el canto de Moisés, contemplando ambos el acontecimiento central de la historia de la salvación, es decir, el misterio pascual, que representa también el centro de la evangelización, de la catequesis y de la celebración litúrgica.

La mayor parte de las ideas del P. Daniélou, contenidas en este libro, se hallan, mejor y más sistemáticamente expuestas, en una obra fundamental suya, titulada en francés «Bible et Liturgie», y en la edición castellana, «Sacramentos y culto según los santos Padres». A ella remitimos al lector que desee conocer a fondo el pensamiento del P. Daniélou. Digamos, por último, que, debido a la génesis, ya mencionada, del volumen, en él se encuentran muchas repeticiones de enfoques y de ideas, que pueden causar un cierto cansancio en el lector deseoso de aprovechar el tiempo.

J. Llopis

P. LOUIS-ANTOINE, O. F. M., Cap., *La "Pâque" de chaque jour*. Ed. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1966.

Como reza el subtítulo de la obra, se trata de unas meditaciones de la Biblia siguiendo el orden en que se lee en los maitines del Breviario romano. Como toda obra de este género, se resiente mucho del temperamento espiritual del autor. Muy probablemente, al que las compuso, tales meditaciones y reflexiones piadosas dicen mucho. Pero al que no sintonice con su peculiar talante espiritual, lo más probable es que lo dejen en la más completa indiferencia. En honor de la verdad debemos decir que la mayor parte de las veces la reflexión meditativa del autor se apoya en una interpretación objetiva del texto bíblico, dentro del marco litúrgico adecuado. Por ello puede considerarse este librito como una preciosa ayuda para la difícil tarea de la oración mental, basada plenamente en la Palabra de Dios.

J. Llopis

L. SALA BALUST (†) - F. MARTIN HERNANDEZ, *La formación sacerdotal en la Iglesia*. Juan Flors, editor. Barcelona, 1966, XVI-250 pp.

Dos historiadores, especialistas en el tema, nos ofrecen este libro interesante. Estamos ante un trabajo serio y valioso. Dada su brevedad no podía tratarse más que de un recorrido esquemático sobre ese complejo problema que atraviesa la historia toda de la Iglesia. Pero quizá gana en perspectiva, en visión de conjunto, y puede así servir mejor a aquellos que únicamente necesitan conocerlo panorámicamente. Los datos son sin embargo muy completos y vienen apoyados con citas documentales abundantes y selecta bibliografía a pie de página. Nos hubiera gustado con todo un poco más de orden en algunas secciones. Particularmente en el período que corre del s. XVIII hasta después del Código. Comprendo que es difícil seguir un riguroso orden cronológico cuando la formación sacerdotal ha seguido estilos tan distintos en unos y otros países. Pero llegar por ej. hasta 1963 estudiando las directivas y normas de la Santa Sede para volver después con lo que el Código de D. Canónico estableció sobre Seminarios, parece excesivo. Con todo, detalles de éstos no afectan al valor esencial de este bello libro. Se termina con un comentario muy equilibrado y sereno al Decreto sobre formación sacerdotal del Concilio Vaticano II. Hubiera sido bueno añadir alguna información sobre las maneras de cultivar al futuro clero en las iglesias orientales a lo largo de su historia, y no hubiera estado de más algo sobre las escuelas para pastores en el protestantismo. Vivimos tiempos ecuménicos. Finalmente, innumerables erratas afean la presentación de esta importante obra. Importante por lo bien trabajada; importante por el tema: se ve el esfuerzo, el tanteo incesante de la Iglesia por resolver ese delicado problema: un ideal de ser y existir sacerdotal (no siempre igualmente visto y precisado), y la institución o instituciones a propósito para forjar a los que van a encarnarlo... Aporía práctica casi imposible de desatar satisfactoriamente. Hoy de nuevo replanteado a fondo por las circunstancias. El Concilio ofrece principios y sugerencias magníficas para nuevos intentos. ¿Se acertará a conseguir en la práctica un positivo y renovado avance, o volveremos a ensayar soluciones desfasadas que ya otros tiempos demostraron poco válidas? La lección de la historia que presenta este libro, rápida pero enteramente, puede servir a todos de orientación y de advertencia esclarecedoras.

B. Jiménez Duque

WERNER PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika*. Latein-Amerika-Kolleg der Katolischen Universität, Löwen, 1965, 317 pp.

La escasez de clero en América, convertida en consciente problema público a partir del Congreso Eucarístico de Río de Janeiro (1955), es objeto de un serio estudio de W. Promper. Pertrechado con abundantes fuentes bibliográficas de manera no usual en similares estudios, se traza el autor un ordenado plan de estudio.

En la primera parte analiza el hecho con gran copia de datos estadísticos, tanto generales como particulares, especificando la cuantía del clero regular y secular, así como la aportación extranjera, y descendiendo a la estadística de los seminarios actuales. Pasa luego a estudiar el desarrollo histórico del clero americano en los apartados siguientes: creación de diócesis hasta el siglo XX y después de la independencia y distribución de ambos cleros en los mismos períodos, para analizar el problema de la creciente escasez de clero a partir de la emancipación de la Metrópoli.

En la segunda parte, intenta el autor estudiar las causas de esta situación. Nada menos que 10 capítulos consagra Promper al estudio del Patronato español y portugués, así como a los métodos misionales empleados, del clero indígena, de la labor jesuítica, del giro anóclésiástico de los movimientos independentistas, de las iglesias nacionales del siglo XIX, etc. Entre los factores culturales y sociales enumera la insuficiente cristianización de las masas, los movimientos laicistas, el peso del medio social, los factores raciales y demográficos. En dos capítulos estudia diversos aspectos psicológicos y morales.

La tercera parte la dedica al análisis de las consecuencias de la escasez del clero:



ignorancia religiosa, declive moral, crisis sacerdotal, dificultades de la cura pastoral; así mismo presenta la realidad de la presencia de las sectas protestantes, el laicismo, el comunismo y el espiritismo. En la cuarta y última parte, expone las medidas adoptadas frente al problema, tanto en el siglo XIX, como en el período que va desde el Concilio plenario episcopal de 1899 hasta la conferencia episcopal de 1955. Entre las iniciativas posteriores a 1955, destaca el autor la promoción americana, las directrices de la Santa Sede, y la ayuda de otras iglesias particulares y de las Ordenes religiosas.

W. Promper ha realizado un valioso trabajo sociológico, especialmente meritorio por su documentación, por su orden y por la profundidad con que analiza causas y efectos del problema. Su aportación resulta de importancia e interés a la hora de concebir un programa de actuación eficaz sobre un Continente necesitado de ayuda espiritual. Las palabras que cita el autor al final de su obra, debidas al Cardenal Garrone, marcan el horizonte ante el que se debe asumir por toda la Iglesia esta situación particular: «Dios trabaja en el conjunto del mundo... Las vocaciones se dan en toda la Iglesia, para toda la Iglesia».

J. Ignacio Tellechea Idígoras

J. M.<sup>a</sup> CABODEVILLA, *Carta de la caridad*. BAC, Madrid, 1966, 487 pp.

Un libro sorprendentemente nuevo acerca de un tema antiguo. En la primera parte se trata del amor del hombre: amor del hombre a sí mismo, amor a Dios y amor al prójimo. En la segunda parte —economía social de la salvación— se establece una jerarquía de servicio, servicio del individuo a la comunidad y la comunidad al servicio de la persona. En la tercera —el amor de la Iglesia— desarrolla estos dos temas: amad a los hermanos, conversad sabiamente con los de fuera.

Teológicamente parte de la doctrina agustiniana que considera la creación en función del amor. El mundo, y en él el hombre, que toma conciencia y responsabilidad acerca del mundo, son fundamentalmente un amor que viene de Dios y que vuelve a Dios.

La Biblia y San Agustín le han sugerido las páginas más bellas. Pero al mismo tiempo ha sabido aprovecharse de la literatura teológica y profana para expresar ese fondo último del hombre en el que todos se comprenden mutuamente. Dentro de la línea conciliar, acentuadamente humanista, valora el amor natural humano y propugna una moral del diálogo personal, que termine «en una comunicación amorosa del alma con Dios».

El estilo es ágil y sugestivo, y denuncia una equilibrada madurez.

P. Sotiello

PAUL CHAUCHARD, *Vicios de las virtudes y virtudes de los vicios*. Trad. Jiménez Lozano. Edit. FAX, Madrid, 1966, 231 pp.

Ante el inmoralismo y el amoralismo reinante el A. intenta aportar su ayuda desde el campo de la ciencia a una mayor humanización del hombre y de la sociedad. Emplea la reflexión neuro-fisiológica para demostrar la necesidad que tiene el hombre de ser virtuoso y la nocividad de los vicios. Para ello busca el puesto que corresponde al hombre cuando actúa correctamente en relación con el alimento, el dinero, la sociedad, y preconiza el ideal del equilibrio humano en conformidad con la naturaleza social del hombre.

Tiene expresiones faltas de exactitud. Por ej., que el cuerpo «es verdaderamente, como cuerpo biológico, una persona» (p. 17). Es ya demasiado anticartesianismo. El hombre tampoco debe buscar en el comportamiento animal una imagen para su conducta. Cierto que «nuestra fe debe aceptar nuestra naturaleza» (p. 204); pero también es cierta la inversa, y la ética humana ya no puede dejar de tomar como norma la moral evangélica. La devoción del A. por Teilhard de Chardin le ha llevado, creo yo, a un humanismo «demasiado humano».

P. Sotiello

PAUL GAUTHIER, *La pobreza en el mundo*. Trad. de Roberto Coll Vinent. Edit. Estela, Barcelona, 1966, 272 pp.

Este libro se escribió durante el Concilio Vaticano II y es el fruto de las preocupaciones y estudios de algunos Padres Conciliares y de muchos fieles por aquellas fechas en torno a la «Iglesia de los pobres», y a la pobreza efectiva que —según ellos— debería practicarse en la Iglesia, singularmente por parte de los Obispos y sacerdotes. Quince Padres Conciliares de once naciones distintas, recibieron la solicitud que desde Nazaret les dirigieron un grupo de obreros y obreras. Les pedían que el Concilio actuase de tal forma que la Iglesia apareciese ante el mundo como «lo que es y lo que quiere ser, la Iglesia de todos y especialmente la Iglesia de los pobres» (Juan XXIII). Esos Padres Conciliares pidieron al P. Paul Gauthier, el cual ya anteriormente había escrito acerca de estos temas: *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, que redactase la presente obra.

Su tema fundamental es: La Iglesia, como fiel esposa de Jesucristo, debe seguirle, haciéndose como El pobre; «y acoger, socorrer y evangelizar a los pobres: porque es una misma cosa con Jesús. Esta es la cuestión. Si lo dicho es verdadero, ¿cómo se explica que en realidad los pobres sean tan poco evangelizados? ¿Por qué no se sienten en su casa en la Iglesia, al menos en la mayoría de los casos, y por qué la Iglesia se muestra rica y se encuentra tan ligada a los poderosos de este mundo?» (p. 15).

Al rededor de este problema se agrupan una serie de razones escriturísticas, históricas, sociales y morales, además de muy numerosos textos de Obispos, teólogos, intelectuales y obreros. El autor expone con franqueza sus puntos de vista. «La pobreza como virtud moral o como actitud espiritual corre el riesgo de interesar a los que, poseyendo los bienes de este mundo, quieren también adquirir los del otro» (p. 21). «Al no haber recibido una respuesta de la Iglesia, la humanidad acepta la de Carlos Marx» (p. 22). «Los pobres no pueden ser evangelizados más que por corazones pobres. Pobreza evangélica y *santidad* son sinónimos» (p. 55). «Desde la Edad Media, muchos santos provienen de las Ordenes religiosas y no del orden episcopal. Esto parece indicar una falta de santidad heroica entre los obispos, y la razón es, creo, que les falta pobreza evangélica» (p. 57).

Esta valentía en denunciar los fallos de los católicos en este aspecto empuja al autor a escribir censuras bastante fuertes: «El divorcio actual entre el mundo del trabajo y la Iglesia, ¿no se deberá, más que a un fallo de la doctrina sobre el trabajo, a que todavía no se ha valorado en la enseñanza y en la práctica consagradas?» (p. 19). Durante la primera sesión del Concilio los Obispos «Nos hemos convertido. ¿A qué nos podemos convertir? Al Evangelio» (p. 178). Y de esta censura ni siquiera el Papa Juan XXIII se escapa: «Juan XXIII afirma la verdad según el Evangelio, toda su persona respira el Evangelio e inspira confianza, pero el cuadro exterior y las estructuras aparentes desmienten sus palabras y disfrazan su persona» (p. 155).

El autor terminó su libro antes de clausurarse el Concilio; por eso lo dejó incompleto. Además, si hubiese expuesto sus razones para apoyar la solución que hace suya, ordenada y sistemáticamente, habría convencido mejor que como lo hace, fragmentariamente y en forma casi periodística. Los «Documentos» de Jean Mouroux e Ives Congar están redactados con mejor método y mayor profundidad.

La traducción se resiente de numerosos galicismos, y precisamente allí (en la transcripción de textos de la Sgda. Escritura) donde más fácilmente habrían podido evitarse con sólo manejar cualquiera de las numerosas traducciones recientes que andan en las manos de todos. Aunque la obra no sea científica, son reprecensables sus frecuentes defectos en el modo de citar: v. gr., *Summa Theologica* (sin ulterior indicación), (p. 21); PAULO VI (sin más), (p. 60); *San Juan Crisóstomo* (idem), (p. 61); *Ludwig Feuerbach* (idem), (p. 133). Para esto mejor era omitir las citas.

Pelayo de Zamayón

ANTONIO PEINADOR, C. M. F., *El problema sexual del matrimonio*. Edit. COCULSA, Madrid, 1965, 205 pp.

Pocos temas básicos de la moral habrán sido tan tratados y maltratados en los últimos años como el que aborda en este libro el P. Peinador. Y era necesario que hablara de él con la competencia del teólogo, cuando tantos lo han mirado únicamente desde puntos de vista de la medicina, la demografía o ...la hedonística. El P. Peinador expone y defiende con razones sólidas la doctrina tradicional católica y advierte, con palabras del Obispo de Calahorra, que no han de ser los hechos los que regulen las leyes, sino éstas las que han de regular los hechos.

Aborda el problema del *control de natalidad y el más general de la castidad*, rebatiendo los puntos de vista inadmisibles y discutiendo algunas teorías actuales que, sin que se pueda decir con seguridad que son erróneas, se apartan de la tradicional.

En la segunda parte de la obra estudia otros dos problemas, que no dejan de relacionarse con el anterior: *el problema de la mujer en trance de ser violada y el trasplante de órganos pares de persona muerta a persona viva*.

Es posible que no parezcan convincentes a todos cada una de las opiniones del P. Peinador. Frente a quienes hoy quieren dar por desfasado el concepto de naturaleza, con las consecuencias morales que de ello se derivan, acaso el Autor lo defiende en un sentido excesivamente rígido. De todos modos en las páginas últimas del libro toca el tema desde *el aspecto pastoral*, señalando cómo, aunque un confesor esté convencido de una de las sentencias, no por eso ha de imponérsela al que viene a él a consultarle.

Es una obra que elimina equívocos y ambigüedades y expone con claridad y solidez la doctrina del magisterio eclesiástico.

P. Sotiello

M. GAUDEFROY, *Etudes de Sexologie*. Bloud et Gay, Paris, 1965.

Una de las primeras aportaciones del «Groupe d'Etudes Sexologiques et Familiales» de las Facultades Católicas de Lille, lo constituyen estos estudios sobre la Sexualidad, reflejo de los cursos que en dichas Facultades se han desarrollado.

Partiendo de los conocimientos actuales en el dominio biológico, médico y filosófico, intentan descubrir las verdaderas bases para una realización progresiva de la sexualidad humana.

El estudio consta de tres partes. En la primera se examinan aspectos generales de la sexualidad en su vertiente biológica, psicológica, filosófica y teológica. Particular interés ofrece el artículo de Régnier sobre la Teología de la familia en la Iglesia y en el mundo.

En la segunda parte se examinan ya en concreto la sexualidad en el individuo y en la familia, insistiendo en aspectos educativos y en las desviaciones sexuales, intentando llegar a una comprensión humana y moral de las mismas.

Finalmente en la tercera parte los estudios se concentran en los problemas de planificación familiar, de la regulación de la natalidad.

A pesar de la heterogeneidad de los autores que colaboran, han logrado dar a la obra un dinamismo unitario. En el campo moral nos ofrecen orientaciones y observaciones originales, v. g. el orden natural que no debe enjuiciarse desde «el orden de constancia física sino desde el orden de la significación». No obstante, se podría esperar de los autores no sólo un intento, quizás, de olvidar, sino de armonizar sus posiciones con positivas intervenciones del Magisterio Eclesiástico.

P. Ramos

DANIEL ITURRIOZ, S. J., *Revelaciones privadas*. Estudio Teológico. Biblioteca «Razón y Fe» de Teología. Ediciones FAX, Madrid, 1966, 201 pp.

Este trabajo se publicó en «Estudios Eclesiásticos» en 1963. La materia es actual y delicada. Las pretendidas revelaciones que han surgido en diversos puntos del globo excitan vivamente el sentimiento religioso de las muchedumbres. El autor es prudente y equilibrado. Ni crédulos ni incrédulos. El estudio es dogmático, se limita a exponer los fundamentos doctrinales del hecho sobrenatural en la Sagrada Escritura, en los Padres y en el Magisterio de la Iglesia. Hay unas conclusiones, un Apéndice sobre la doctrina del concilio Vaticano II acerca de los carismas, e Índices onomástico y sistemático. La vía media de Iturrioz es sensata: es necesario admitir las revelaciones privadas si son auténticas. La última palabra sobre la autenticidad la tiene siempre la Iglesia. El método es científico, la exposición diáfana, la síntesis lógica.

L. Arias

BERNARD BILLET, *Lourdes, Documents Authentiques. Tome VII. Croissance de Lourdes et vocation de Bernadette...* P. Lethielleux edit., Oeuvre de la Grotte, Paris-Lourdes, 1966, 560 pp.

En este volumen continúa y termina la publicación de los documentos auténticos en torno a Lourdes. Abarcan del 30 de agosto de 1862 al 3 de julio de 1866 y se refieren en su conjunto a lo que el título llama «crecimiento de Lourdes y vocación de Bernadette». En la Introducción de Dom B. Billet asistimos al crecimiento urbanístico de Lourdes, y no faltan fotografías que nos muestran la villa de antaño. El ferrocarril y el telégrafo contribuyeron a hacer de Lourdes un centro internacional de peregrinaciones. El crecimiento espiritual no quedó en zaga. La capilla e iglesia, entre muchas dificultades, se edificó sobre la roca; recordamos asimismo con este libro cómo se hizo la estatua de la gruta. Entre tanto se iba delineando la vocación de la vidente que en definitiva entró en las Hermanas de Nevers.

Dos grupos de documentos (relativos a la curación de H. Lasserre y a un camino de acceso al santuario) han sido recogidos y publicados por R. Laurentin; los demás por el benedictino de Tournai, que figura al frente de la portada. El editor conoce bien los archivos y sabe poner una conveniente introducción y notas explicativas a las Cartas y documentos que publica. Un abundante índice de nombres de personas cierra el libro.

M. Nicolau

VARIOS, *Etudes sur les Instituts séculiers*. Textes choisis et présentés par Jean Beyer, S. J. Desclée de Brouwer, Bruges, 1966, XXI-269 pp.

Los Institutos seculares de ordinario poco conocidos, mirados con frecuencia a contra luz, y, algunas veces con gran acritud criticados, son en este tercer volumen de *Textes et Etudes Théologiques* cuidadosamente estudiados en sus líneas fundamentales, en sus estructuras jurídicas, en sus realidades apostólicas y en las esperanzas de su porvenir fecundo. J. Beyer escoge temas y nombres. La lista es copiosa: M. Giuliani, P. Hünermann, M. D. Chenu, J. M. Perrin, H. Holsteins, M. Dortel-Claudot, L. Monden, P. Soullard, P. Abela, A. Oberti, G. Lazzati, L. Lochet, J.-F. Noubel y P. Loubier.

El ideal de una vida consagrada en el mundo, el testimonio de su presencia, el beneficio de una acción apostólica en un medio social determinado, las dificultades a superar y sus medios de penetración son temas de indudable interés en la actualidad. El capítulo que *Lumen gentium* dedica a estos Institutos seculares es como el hilo conductor de muchos estudios e ilumina horizontes de esperanzas para una acción del Espíritu en el mundo distanciado de las almas inmersas hoy en un materialismo asfixiante. El lector agradece

la información y aprende a calibrar la trascendencia de este resurgir de vida nueva en el seno de la Iglesia de Cristo.

Luis Arias

EPHREM LONGPRE, O. F. M., *François d'Assise et son expérience spirituelle*. Beauchesne, París, 1966, 212 pp.

El P. Efrén Longpré, penetrante conocedor así de la vida como de la doctrina franciscanas, nos ofrece diseñadas en esta obra, ampliación documentada del artículo «Espiritualidad Franciscana», publicado por él mismo en el *Dictionnaire de Spiritualité*, las sobrenaturales experiencias místicas vividas por el *Poverello* y los rasgos esenciales que, emanados de ellas, distinguen y caracterizan su peculiar espiritualidad. Francisco de Asís consagró intensamente su existencia a vivir de acuerdo con las normas del Santo Evangelio, conforme el Señor se lo había revelado; la mística implicada en toda la acción del *Poverello*, tanto hacia dentro como hacia fuera de sí, a partir del día de su «conversión», no fue otra que la bebida en la lectura y meditación de los Evangelios, interpretados bajo la moción directa del Espíritu Santo, a través de extraordinarias experiencias, que no habían sido conocidas en la Iglesia desde el Apóstol San Pablo.

El ideal de fidelidad absoluta y exclusiva al Evangelio, como regla de vida interior y norma de acción apostólica es lo que confiere a la mística de Francisco su nota específica, dentro de los cuadros clásicos, en que se distribuyen las escuelas de espiritualidad cristiana. Una vida, como la del Seráfico Padre, auténtica e intensamente vivida, en conformidad a la de Cristo Crucificado, se hizo merecedora del galardón supremo de sentir en su cuerpo, sobrenaturalmente reproducidas las llagas de la Pasión, la más alta sigilación que, por parte de Dios, haya recibido vida alguna mística en la tierra.

Ayudada en los primitivos biógrafos del Santo y en sus más modernos comentadores, la exposición del P. Longpré, hecha con filial afecto, es penetrante y objetiva; su lectura constituye un solaz para el espíritu, el cual a la vez que luz de ilustración sale ganancioso de estimulantes ejemplos de vida sobrenatural.

P. Rafael L. de Munain, O.F.M.

\*\*\*

JUAN ROIG GIRONELLA, S. J., *Curso de cuestiones filosóficas previas al estudio de la Teología*. Libros «Pensamientos», Juan Flors, editor, Edit. Científico-Médica, Barcelona, 854 pp.

El autor, manteniéndose en un plano estrictamente racional y filosófico, se propone suministrar un conjunto ordenado y sistemático de nociones previas para el estudio y la comprensión de las cuestiones teológicas. Aunque ahora, en ciertos ambientes, soplen otros aires, lo cierto es que cualquiera que se proponga enfrentarse especulativamente, con seriedad y profundidad con materias de orden teológico necesita estar familiarizado con una nomenclatura y unas nociones básicas, sin las cuales permanece inaccesible, no sólo la inmensa producción de nuestros antepasados escolásticos, sino la de la gran mayoría de los modernos. El único campo común de diálogo que nos queda con muchos de nuestros contemporáneos es precisamente el de la filosofía. Y siempre lleva una gran ventaja inicial el que domine el mecanismo lógico y las nociones fundamentales, muchas de ellas comunes a cualquier tipo de filosofía. En el autor se revela enseguida al profesor avezado a la enseñanza en la cátedra. Solamente así se consigue el dominio de los temas, el orden, la exactitud de la expresión y hasta la fluidez de la exposición, dentro de lo que cabe en una obra pedagógica en que lo primero es la precisión y la claridad. Su obra va dirigida a un público selecto, aunque no especializado, pero que aspira a tener nociones exactas en muchas cuestiones, dejando a un lado la improvisación, la literatura y la vacua palabrería con que algunos pretenden sustituir lo que siempre ha sido campo de investigaciones serias y difíciles. Revela una familiaridad con las teorías antiguas y modernas,

fruto de largos años de contacto con los temas, y que sólo se consigue al cabo de una intensa y reposada investigación. El libro abarca los temas fundamentales de la filosofía escolástica: lógica, criteriología, ontología, teología racional, cosmología y psicología, distribuidas en un curso de sesenta a cien lecciones, las suficientes para que los alumnos puedan abordar con fruto otras cuestiones superiores de teología. Creemos que la obra es útil y que prestará un buen servicio al público a que va destinada.

G. Fraile, O. P.

DIETRICH VON HILDEBRAND, *¿Qué es Filosofía?* Ed. FAX, Edit. «Razón y Fe», Madrid, 1965, 294 pp.

«Este libro —nos dice el autor— está dedicado a la rehabilitación de la filosofía» (p. 20), cuya revalorización se propone frente al positivismo, el relativismo y el logicismo. «No se trata de hacer guerra a la ciencia... La guerra es contra los que creen que la ciencia es una especie de mágico talismán y se atreven a tratar temas filosóficos por el mismo camino con él que proceden legítimamente en ciencia» (p. 21). El intento es noble y el autor adopta una actitud valiente y decidida. No es un libro de lectura fácil, sino que requiere una atención sostenida para seguir el hilo del pensamiento del autor, que cada vez se va definiendo con más claridad, hasta llegar a netas conclusiones finales. No obstante, es precisamente al llegar a ellas cuando tememos que el problema, planteado en forma de una antítesis tajante entre «ciencia» y «filosofía», entre conocimiento «científico» y conocimiento «filosófico» (pp. 165, 245, 252, 255), no queda resuelto. ¿Se trata, efectivamente de un problema real? ¿Está debidamente planteado? Más bien creemos que, una vez admitida esa contraposición de abolengo positivista —que no vemos razón ninguna para establecer— el problema no tiene salida posible, y menos haciendo al kantismo la concesión de admitir el apriori como objeto de la «filosofía», contrapuesto al conocimiento «empírico» (pp. 170, 171, 173, 175, 177). El autor critica a Husserl y pone de relieve la insuficiencia del método descriptivo para llegar a la intuición de las esencias (pp. 130, 156). No obstante admite el procedimiento fenomenológico (p. 264). No hay duda de que este método tiene cosas aceptables, aunque muchas de ellas no sean ninguna novedad, pero nos parece más que discutible que mediante él pueda llegarse a la intuición inmediata de las esencias, y más aún que exista un mundo de esencias inteligibles, de valores (p. 150), y hasta de entes de razón (p. 149), más allá de la observación y la inducción (pp. 221, 222, 255). No vemos ninguna necesidad de la existencia real ni «ideal» de semejantes entidades (p. 152) para que la filosofía pueda tener un objeto, o muchos objetos, dotados, en el orden lógico, de la fijeza, estabilidad y necesidad suficientes para ser verdaderos objetos de ciencia. Quizá equivocadamente, pensemos que la solución al problema del conocimiento científico, o si se quiere filosófico, hay que buscarla por otro camino, y desde luego sin necesidad de hacer concesiones al kantismo que por sí solas bastan para cerrar el camino a toda objetividad del conocimiento. No obstante reconocemos que el autor tiene observaciones agudas y personales, y aunque no se compartan sus opiniones su lectura hace pensar y enriquece con puntos de vista interesantes. La traducción del inglés hecha por el P. Fernando Riaza es clara y fluida, dentro de lo que cabe en un libro de terminología nueva y difícil.

G. Fraile

FRANCISCO VÁZQUEZ, *La dialéctica, método de la filosofía, Fundamentación de una metafísica crítica*. Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, 1966, 495 pp.

Francisco Vázquez es profesor de la Universidad de Madrid y es autor de varios trabajos sobre la Dialéctica, aparecidos en varias revistas que son exponente de la mentalidad de una juventud española, que irrumpe con fuerza y profundidad en el horizonte nacional.

En la presente obra Francisco Vázquez ha tenido el talento de situarse en una noción central, verdadera quintaesencia y núcleo de la filosofía moderna: la *dialéctica*. Desde ese estrato tan profundo nos da una interpretación original de la historia de la filosofía, que permite calibrar el significado actual del pensamiento filosófico.

El *pensamiento dialéctico* se dilata a lo largo y a lo ancho de toda la Historia de la Filosofía: fijar sus *categorías*, hacer valer su vigencia en los niveles *ontológico*, *gnoseológico* y especialmente como *Dialéctica gnoseo-ontológica*; construir una *definición general de dialéctica* (pp. 94-96), que deberá constatar en todos los sistemas dialécticos a que nos podamos referir. Tal es el cometido de la *primera parte* de la obra.

Pertenece a la *segunda parte* una toma de posición, de gran originalidad, frente a la filosofía racionalista y frente al pensador gallego D. Angel Amor Ruibal. El profesor Francisco Vázquez considera que todo lo escrito hasta la fecha acerca del filósofo compostelano ha de ser revisado a la luz de la *dialéctica relacional*, que hace rigurosamente válidas la *gnoseología*, la *metafísica* y la *cosmología*.

Ha dejado para la *tercera parte* el otro tipo de filosofía que el autor considera radical a la hora de fundamentar una *metafísica*, una *gnoseología*, una *ética*, y es lo que califica de *tomismo dialéctico*, expresado cabalmente por André Marc y analizado por Fabro, Geiger y De Finance. Vázquez descubre en esta dirección la *dialéctica estructural*, poniendo el acento sobre la palabra *estructura*, como elemento diferenciador.

La conclusión de la obra es: la *dialéctica relacional* y la *dialéctica estructural*, vistas con hondura, son en el fondo coincidentes (pp. 463-464). Tal es el plan y contenido de esta original interpretación de la historia de la filosofía, como *metodología metafísica*. La filosofía se define primariamente como *método* y secundariamente como *sistema*. Ese método es *Dialéctica*. Por eso el título de la obra: *Dialéctica, método de la filosofía* tiene su cabal sentido al invertirlo *La Filosofía Dialéctica*, o, si se quiere, *La Filosofía, Método dialéctico*.

El prof. Vázquez toma como punto de partida la afirmación: *el cognoscente y lo cognoscible son, por naturaleza, partes relativas de un todo*. Suscribe en todo momento la afirmación de Schopenhauer: *el entendimiento y la materia son correlativos*, con tal de despojarla de ulteriores precisiones dadas por el autor de dicha frase. Vázquez llama a esa relatividad *implicación gnoseo-ontológica*. Desde ese despegue descubre que el pensamiento dialéctico fundamenta una metafísica crítica que viene exigida por la estructura de la realidad y por la del pensamiento.

Francisco Vázquez contrapone el *entendimiento*, como *Nous*, *Verstand*, que es la primera síntesis gnoseo-ontológica, a *razón*, *dianoia*, *Vernunft* en cuanto síntesis reflexiva gnoseo-ontológica. Esto explica, interpreta el prof. Vázquez, que la *filosofía* arranca del *entendimiento*, se funda en esa síntesis primaria y se mantiene *perenne*; en cambio *las filosofías*, construidas en la *razón*, son siempre elaboraciones individuales, que acusan lo variable y relativo de las sistematizaciones de la filosofía.

La visión que esta obra presenta de la filosofía y la interpretación original de su sistematización merecen una cuidadosa atención por su profundidad, por lo inédito de algunos puntos de vista, por la insustituible actualidad que da una clave preciosa para penetrar en las interioridades de la historia de la filosofía. Francisco Vázquez por su conocimiento de los sistemas filosóficos, por la profundidad de su visión y por la fecundidad de su hermenéutica se hace acreedor a un puesto destacado entre la nueva generación de pensadores españoles, que son a la vez esperanza y fruto cierto de la mejor línea del progreso hispánico.

Vicente Muñoz

SELVAGGI, Filippo, S. J., *Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*. Editrice Università Gregoriana, Roma, 1964, 453 pp.

Desde que Hume formuló su crítica empirista y fenomenista del principio de causalidad apenas ha habido filósofo que, de una manera o de otra, no se haya preocupado de él. No hace falta subrayar la importancia de ese principio, ni la diversidad de sus aplica-

ciones, que en nuestros días se extienden de una manera especial al campo de las ciencias físicas. Múltiples y valiosas han sido las aportaciones de los escolásticos en lo que va de siglo para esclarecer una noción de importancia capital en todas las ramas del saber. A ellas viene a sumarse este excelente libro del P. Selvaggi, amplia y sólidamente documentado, tanto en las doctrinas filosóficas tradicionales como en el complejo conjunto de las ciencias físicas modernas. Con equilibrio y objetividad ejemplares examina la problemática filosófica en su doble aspecto histórico y doctrinal, la problemática científica planteada por el nacimiento de las ciencias modernas, el determinismo de la física clásica heredero del racionalismo y el mecanicismo de Descartes, la reacción posterior del indeterminismo basada en la física cuántica, la interpretación de la escuela de Copenhague con Bohr, Heisenberg y Born, la oposición de Einstein y Schrödinger, la actitud de los neopositivistas, de los neokantianos y los representantes del materialismo dialéctico. Todo ello con un pleno dominio del tema hasta llegar a unas conclusiones en que recoge lo que permanece de firme y actual en la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás, reconociendo al mismo tiempo el enriquecimiento, los avances, las aportaciones positivas de las teorías modernas y también sus puntos oscuros y sus deficiencias. Es un verdadero modelo de investigación y exposición seria, objetiva y auténticamente filosófica.

G. Fraile

WOLFGANG STROBL, *Introducción a la Filosofía de las ciencias*. Ed. Revista «Estudios», Publicaciones del Monasterio de Poyo, Poyo, 1963, 233 pp.

La obra del Dr. Strobl, es uno de los pocos intentos que se llevan a cabo en nuestros días por parte de los filósofos para intentar reunir en la unidad del saber, esas dos vertientes del mismo: la científica y filosófica, hoy todavía tan lejanas y separadas. El mundo de hoy se caracteriza como el mundo de la ciencia y de la técnica en cuyo campo se prospera más y más cada día a velocidades de vértigo y se impone una reflexión filosófica sobre esta experiencia de la ciencia para poder comprenderlo. La falta de esta reflexión filosófica sobre nuestro mundo de hoy, se debe a una postura cómoda por parte de los filósofos, que prefieren seguir encerrados en sus propios dominios sin intentar siquiera comprender las conclusiones a las que llega la ciencia actual, que con sus complicados y difícilísimos cálculos, detiene aún más cualquier tentativa de reflexión filosófica por parte de quienes distan mucho de estar al día en el terreno científico.

El Dr. Strobl, de reconocida formación filosófica pareja a sus conocimientos científicos, intenta en la presente obra, hacer un esfuerzo de conciliación o armonía entre ambos saberes: filosófico y científico; sin embargo no podemos decir que lo consiga, parte por la superficialidad de alguno de los temas científicos que aborda en su obra, al privarles, no de la extensión que requerirían, sino de la necesaria para que el lector pueda comprenderlos; y parte porque deja entrever en ella la preocupación de poner citas y más citas de lo que otros han dicho acerca de cada cuestión, aunque en alguna ocasión no venga al caso, sin exponer con claridad y decisión su propia reflexión filosófica sobre el particular.

A pesar de todo, tiene el mérito de ser uno de los pocos libros que se han editado en nuestro idioma sobre el particular y además con la seguridad de que quienes quieran acercarse a ese escabroso campo de la armonización entre Ciencia y Filosofía, encontrarán en la obra de Strobl una ayuda segura.

A. López

VARIOS, *Idée du monde et Philosophie de la Nature*. Recherches de Philosophie, VII, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 215 pp.

Bajo la rúbrica común de *La idea del mundo y Filosofía de la naturaleza*, agrupa el presente volumen cuatro valiosos estudios sobre un problema tan actual como el que plantea la naturaleza y el conocimiento del mundo físico. Estanislao Bretón escribe sobre *Monde et nature*; el P. Domingo Dubarle, O. P., sobre *Epistemologie et Cosmologie*; O.



Costa de Beauregard, sobre *Physique et finalité*; Jean-Jacques Latour, sobre *La nature dans la pensée de Whitehead*.

El solo nombre de los autores es suficiente garantía de que se trata de estudios serios, maduros y bien pensados sobre un tema tan agitado en nuestros días. Muy bien dice el P. Dubarle que «nunca como ahora ha sido tan intenso el estudio científico de la realidad, y nunca ha aportado una cantidad tan grande de nuevos conocimientos» (p. 93). El mundo físico, que es el objeto propio en que se mueven las variadísimas ciencias de la naturaleza, constituye un campo riquísimo e inagotable de investigación. Mucho es lo que se ha avanzado en su conocimiento desde los griegos, y mucho más desde Copérnico y Galileo hasta nuestros días. A esas ciencias se debe lo que hasta ahora conocemos, y a ellas igualmente se deberá lo que en adelante podamos llegar a conocer. Pero el saber verdaderamente científico debe estar dotado de larga paciencia y tener la virtud de esperar sin precipitación a que los datos adquiridos autoricen a establecer conclusiones seguras y amplias visiones panorámicas de conjunto.

A pesar de los espectaculares avances de las ciencias físicas son todavía muchos los problemas que permanecen abiertos y sin próxima esperanza de solución. Uno de ellos —objeto principal de los estudios que estamos reseñando— es si cabe llegar a una visión amplia, unitaria, coordinada y totalitaria del cosmos —una «cosmovisión»— que podría ser llamada «filosofía de la naturaleza». De hecho las tentativas, más o menos felices o prematuras, se han multiplicado a lo largo de la historia. Pero no hace falta advertir que su valor «científico» es muy desigual y que tanto hoy como en épocas ya remotas sigue latente el peligro de intentar suplir con teorías puramente mentales, o lo que es peor, con recursos imaginativos, la insuficiencia de los datos ciertos y seguros suministrados por las ciencias físicas.

La tentación de las «cosmovisiones» es muy antigua en la historia. Sin ir más lejos la encontramos en las teogonías y cosmogonías griegas, pero sobre todo se sucede repetidamente a todo lo largo de la línea neoplatonizante, desde Plotino, Proclo, Jámblico, Mario Victorino, Boecio, el seudo Dionisio, pasando por Escoto Eriúgena, los árabes, Cusa, Ficino, Pico de la Mirándola, Boehme, Roberto Fluud, Spinoza, Hamann, Schelling, Hegel, Bergson, hasta Teilhard de Chardin. Su grandiosidad panorámica es quizá lo que ha contribuido a que esas teorías figuren en la historia de la Filosofía como grandes «sistemas», siendo así que en todos o en la mayor parte entra en no escasa proporción el elemento fantástico o imaginativo, predominando con mucho sobre el verdaderamente científico.

A esa rama o línea neoplatonizante —que es la más potente, dominante y persistente en el curso de la historia del pensamiento desde Plotino hasta nuestros días— se deben amplias «cosmovisiones», pero todas ellas calcadas sobre un esquema demasiado monótono, repetido y en muchos casos superficial o imaginario. Y lo peor es que, en vez de haber contribuido a esclarecer o completar nuestra visión real del cosmos, la mayor parte de ellas ha repercutido de rechazo en menos precio y abandono, o por lo menos descuido del auténtico trabajo que contribuye verdaderamente al progreso de la ciencia física. En lugar de moverse dentro del campo experimental e inductivo, limitando sus conclusiones a lo que den de sí en cada momento los datos y hechos bien comprobados, se salen fuera del ámbito de la física, y penetran en otro que en el mejor de los casos pertenece a la teología —natural, se entiende—, y en el peor y más frecuente al del mito y a la fantasmagoría. No poca parte del descrédito de la llamada «filosofía» en los ambientes «científicos» se debe precisamente al predominio y al abuso de este tipo de filosofar.

En otro aspecto tenemos el intento de las «filosofías de la naturaleza de estilo categorial», a que se refiere Estanislao Bretón (p. 86), cuyo representante más característico es Kant. Lo cierto es que con ellas puede construirse cualquier cosa, menos una ciencia física. Un intento de hacer ciencia física que comienza por desligarse del contacto sensorial con la realidad, prescindiendo de toda la información procedente de la experiencia sensible, se priva desde ese mismo momento de la condición indispensable para una interpretación real y objetiva de los hechos. Esta reclusión, totalmente innecesaria e injustificada, en la subjetividad se agrava con las pretensiones de formular una legislación

que pretende regular *a priori* la objetivación de unos fenómenos puramente internos, los cuales deberían sujetarse a un conjunto de reglas en cuya determinación solamente intervienen normas pertenecientes al orden lógico.

La verdad es que ese tipo kantiano de física categorial no ha contribuido en nada apreciable al avance efectivo de la ciencia del mundo físico, aunque por otra parte no se puede decir que la haya entorpecido gran cosa, pues no sabemos de nadie que se haya preocupado de ajustarse a sus prescripciones.

Nos parece preferible y más auténtica la actitud de Aristóteles, aunque su física no logró ir mucho más allá de lo que permitía la aplicación de sus propias categorías o de las nociones generalísimas formuladas en su Filosofía primera, utilizándolas para dar definiciones muy exactas de los fenómenos más salientes del mundo físico. Pero por lo menos no rompió el contacto sensorial con la experiencia, ni trató de imponer leyes rigurosas a toda investigación futura. Aristóteles no cerró, sino que abrió el camino a una auténtica ciencia física, cosa que no nos atreveríamos a afirmar de Kant. Si el camino abierto por Aristóteles quedó estancado durante muchos siglos, echemos más bien la culpa a las circunstancias históricas que sobrevinieron después de su muerte, y en mayor medida al predominio y a la proliferación de las «cosmovisiones» neoplatonizantes, las cuales sí que repercutieron de verdad en el abandono de la experiencia y del estudio directo de la naturaleza física.

Recientemente la «filosofía de la naturaleza» ha buscado otros cauces, uno de los cuales es la fenomenología. En realidad muchas de sus reglas se reducen a prescripciones lógicas o metodológicas de sentido común elemental, y también de escasa novedad, que por desgracia no siempre se han tenido en cuenta al abordar los problemas filosóficos o científicos. Pero una fenomenología que se recluya en el análisis empírico de la realidad sensible, con o sin aparatos que refuercen nuestra visión, ni llegará jamás a penetrar en el sentido profundo de las cosas, ni llegará al exceso intuitivo de sus esencias, ni menos a una «cosmovisión» ni a una explicación total del Universo. La intuición eidética —en caso de ser posible—, así como una visión totalitaria y una explicación integral del Universo hay que buscarlas por procedimientos que desbordan el campo de lo puramente empírico y sensible, rebasando los límites acotados por la pura física. A la fenomenología se deben, ciertamente, ingeniosos y finos análisis descriptivos del *Unwelt* y de las cosas en él contenidas, pero hasta ahora sus aportaciones al conocimiento del *Welt* pueden calificarse de modestas o quizá de nulas. Algo parecido sucede con las severas reglas de la epistemología neopositivista. Pero la verdad es que, en el mejor de los casos, los buenos consejos de los fenomenólogos y los epistemólogos no ahorran ni evitan ni suplen el duro y lento trabajo de investigación, que en realidad es el único fecundo en resultados positivos para la ciencia. Más bien queda la impresión de que las ciencias del mundo físico prosiguen sus avances sin hacer gran caso de los buenos oficios ofrecidos por los «filósofos» que pretenden dictarles reglas metodológicas desde unos campos u otros. Por otra parte nos asalta la sospecha de que esas corrientes fenomenológicas o epistemológicas, más que de suministrar a los físicos reglas prácticas, apropiadas y fecundas para orientar su investigación, se preocupan más bien de señalar unos pretendidos límites a la «ciencia» y de recluirla en un determinado campo estrechamente acotado, que por otra parte el físico en cuanto físico no tiene por qué rebasar. Parece que su principal obsesión se cifra en descalificar *a priori* lo que ellos denominan o entienden por «metafísica», sin que por otra parte hayan contribuido efectivamente con aportaciones reales y con resultados positivos al avance y desarrollo de la «física». Muchos de los autores hoy día más citados, tanto en el campo de la fenomenología como en el de la epistemología, podrían repetir en tono de disculpa la frase de Francisco Bacon: «ego buccinator tantum, pugnam non in eo».

Tampoco faltan quienes, por una extraña paradoja, proclaman el retorno a la actitud de los primitivos griegos, como si esto fuera garantía de una visión más limpia y desapasionada de la realidad y un camino para lograr una auténtica «cosmovisión». Más bien parece que la marcha de la ciencia es irreversible. Para llegar, si alguna vez se llega, a ese concepto totalitario del mundo, no basta con mirar atrás, sino que es preciso seguir

adelante, al compás que permitan los sucesivos descubrimientos de las ciencias, sumando sus aportaciones, cada una en el campo y orden que específicamente le corresponde.

Esto no quiere decir, sino todo lo contrario, que la realidad al alcance de nuestro conocimiento sea tan sólo la puramente física, antes bien cualquiera que sea la «cosmovisión» a que se llegue por las ciencias de la naturaleza deberá completarse con el conocimiento que podamos alcanzar acerca de las realidades espirituales y trascendentes, mediante las aportaciones de otras ramas del saber, las cuales son, a su vez, parte de una filosofía integral. Por medio de procedimientos puramente físicos no llegaremos jamás a penetrar en el sentido profundo ni siquiera de las realidades intramundanas, sino que es preciso remontarnos a la pregunta sobre su principio primero y su finalidad, cuyos fundamentos últimos están fuera del mundo físico, y cuya investigación entra en el campo de otra rama de la filosofía, que es la teología natural. Los procedimientos lógicos de la fenomenología y la epistemología son útiles y aceptables, a condición de que se atengan al campo puramente empírico y no traten de prejuzgar *a priori* los resultados, ni menos de cerrar el paso o impedir la posibilidad de una extensión de nuestro conocimiento a otro orden de realidades no sensibles ni empíricas.

En cuanto a la cuestión principal que constituye el tema del libro a que nos estamos refiriendo, nosotros nos permitimos opinar que para estudiar o investigar acerca de las realidades materiales y biológicas del mundo físico no hace falta ninguna clase especial de «filosofía de la naturaleza», a no ser que con este nombre designemos una ciencia con el mismo objeto, procedimientos y variedades específicas que Aristóteles asignaba a su Física, en cuanto ciencia del ente móvil. Otra cosa sería una reduplicación inútil de ciencias, o por lo menos de nomenclatura. Lo único que habría que hacer sería completar la enumeración de esas ramas que después se han desarrollado y multiplicado en forma que Aristóteles no pudo prever, ni siquiera imaginar.

Al físico le basta con ser físico y con hacer ciencia física, que es la labor que le corresponde, sin necesidad de complicar sus investigaciones con «cosmovisiones» que caen fuera del campo específico que le compete en cuanto tal. Ampliar desmesuradamente el campo de la física equivaldría a retornar al concepto inarticulado del saber tal como apareció en los primeros presocráticos y en el que volvieron a reincidir los epicúreos y estoicos, los cuales lo involucraban todo en sus tratados físicos. No obstante, el físico —lo mismo que todos los demás cultivadores de otras ramas de la ciencia— deberá tener en cuenta las nociones comunes, generalísimas y fundamentales que le suministra la Filosofía primera, así como las reglas generales para pensar ordenadamente que le proporciona la Lógica, o si se quiere la fenomenología o la epistemología, que son comunes a todas las ciencias particulares y que todas deben observar, cada una en el campo que le corresponde. Lo que no es lícito es establecer una fenomenología, una epistemología o una lógica matemática, aptas solamente para la física, y después pretender erigirlas en cánones obligatorios para todas las demás ramas del saber, descalificando por decreto a las que no se ajusten a sus prescripciones. Todo esto, a sabiendas de que simplemente con esas nociones o reglas generales no se llegará muy lejos en el campo propio de cada una de las ciencias particulares, sino que es a cada una de ellas a quienes corresponde proseguir la investigación en su propio campo y con sus métodos propios, a fin de enriquecer con sus descubrimientos el saber total, o la filosofía integral.

Por esto confesamos que no acertamos a ver la necesidad de una figura de ciencia autónoma e independiente, denominada «Filosofía de la naturaleza», ni distinta de la física y de la teología, ni englobando a estas dos en una ciencia unitaria, a la manera de una «teología del cosmos» o de una «cosmología teológica» (pp. 103, 135). Menos sostenibles aún son las «filosofías de la naturaleza» románticas o de tipo neoplatonizante que acertadamente repudia S. Bretón (p. 78), así como el concepto de «naturaleza» de Whitehead, que critica J. J. Latour (p. 203). Igualmente inconsistentes e infecundas son las filosofías *a priori* de «tipo categorial», más o menos relacionadas con el kantismo (p. 79). En cuanto a las teorías fenomenológicas y epistemológicas, sus pretensiones de reglamentar el trabajo científico en el campo de la física valdrán lo que valgan sus prescripciones en cuanto que puedan contribuir de alguna manera a orientar o facilitar la investigación

que los físicos deben realizar en el campo específico que les corresponde, pero sin pretender erigirlas en imperativos categóricos de validez universal para todas las demás ramas del saber. La realidad no se agota en el terreno de lo sensible y experimentable, y no es legítimo extender la aplicación de unas leyes, premeditadamente calculadas para ajustarse al orden de la materia o de la cantidad, al campo de otras realidades, excluyendo por decreto del carácter de ciencia todo lo que a ellas no se ajuste. El positivismo tiene una vida más dura de lo que parece, y sus ramificaciones y derivaciones continúan más o menos latentes en muchas actitudes de las filosofías de nuestro tiempo.

Estas leves discrepancias en algunos puntos muy particulares no impiden que recomendemos como de alto valor científico el libro que hemos presentado a nuestros lectores.

G. Fraile, O. P.

HENRI RONDET, S. I., *Hegelianisme et christianisme*. P. Lethielleux, Paris, 1965, 160 pp.

A pesar de la reacción de Schopenhauer y Kierkegaard y de su prolongación en el movimiento existencialista, lo cierto es que la filosofía de Hegel continúa viviente como trasfondo de las diversas formas de historicismo y sobre todo de ese gran fenómeno social y político que es el marxismo. De aquí la importancia de un conocimiento exacto de su pensamiento, indispensable para comprender las grandes corrientes ideológicas, sociales y políticas de nuestro tiempo. En Hegel la filosofía se convierte en una especie de teología, en cuyo juego dialéctico está latente el dogma trinitario. Su fondo es un dinamismo historicista, campo en que Hegel, dentro de sus apriorismos de interpretación, se mueve con más holgura que en su floja filosofía de la Naturaleza, la cual apenas viene a desempeñar el papel de pieza de relleno para dar el salto dialéctico de la Lógica a la Filosofía del Espíritu. El autor hace notar que, a pesar de su apariencia abstracta, en realidad es una de las filosofías más concretas (p. 90). No obstante, en los grandiosos panoramas hegelianos el paisaje general es más importante que los detalles particulares. Su conocimiento es indispensable, pero nos parece un poco problemático que el hegelianismo pueda ser de utilidad para una asimilación dentro de la teología católica (p. 90). El mismo autor nos ofrece en un apéndice algunos de estos resultados, poco satisfactorios en cuanto a la ortodoxia, en las tentativas de Günther. El P. Rondet ha logrado trazar un panorama breve, exacto y finamente matizado del hegelianismo, que puede servir de excelente introducción para su estudio. Una selecta antología de textos hace aún más útil y recomendable esta obra.

G. Fraile, O. P.

AUGUSTO DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Vol. I: *Cartesio*. Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1965, 706 pp.

Descartes sigue siendo noticia en la Historia de la Filosofía. Y seguirá siéndolo mucho tiempo, más que por el valor intrínseco de sus aportaciones a temas filosóficos concretos, por su importancia innegable como punto de partida de un nuevo espíritu y modo de filosofar. Sus doctrinas seguirán abiertas a las más diversas interpretaciones, debido a lo que Del Noce califica reiterada y acertadamente de «ambigüedad cartesiana». Cuando ya parece que se ha dicho todo sobre un tema, siempre queda algún cabo suelto para dar base a alguna nueva interpretación. A esto responde el presente estudio, centrado sobre la religiosidad de Descartes, a propósito principalmente de los trabajos de Jean Laporte y Henri Gouhier.

Es muy exacto decir que «la filosofía de Descartes ha extraído de la filosofía medieval todos los temas específicamente cristianos, separándolos de la forma del pensamiento antiguo» (p. 627). No hay ambigüedad en sus propósitos: «una filosofía cristiana, liberada de los elementos griegos, y al mismo tiempo conciliada con el auténtico espíritu científico» (p. 256). Tampoco la hay en la convicción de Descartes de la inutilidad de todas las

filosofías anteriores. De aquí su oposición contra la escolástica, contra la filosofía del Renacimiento, contra el aristotelismo, contra los libertinos, contra la reforma protestante y contra la reforma católica (p. 688). La ambigüedad está en el resultado de sus esfuerzos, de los que poco o nada queda de positivo. La ambigüedad cartesiana es innegable. Pero ¿se debe a hipocresía, a haber querido ocultar y enmascarar su pensamiento? Algo de esto puede haber habido (estaba cercano el caso de Galileo). Sin embargo lo más seguro es que Descartes no llegó en ninguno de los temas tratados a aquella claridad y distinción a que aspiraba. Su formación filosófica fue muy floja y desde luego insuficiente para resolver la multitud de problemas que suscitó en sus obras. Sus ideas son casi siempre mucho más oscuras y confusas de lo que él mismo pensaba. El mismo pudo darse cuenta de que es más fácil demoler sistemas y criticar a los demás que realizar la labor positiva de construir una filosofía propia asentada sobre bases sólidas e inmovibles. Y ésto, no por culpa suya, sino porque era prematuro adelantarse a hacer lo que después de tres siglos todavía está *in fieri* en gran parte. No hay ambigüedad, sino absoluta claridad en el fracaso del cartesianismo como sistema, y en su pretensión de fundar una filosofía propia que suplantara a todas las anteriores y sirviera de sólido apoyo apologetico al cristianismo contra los libertinos. El cartesianismo resulta una de las filosofías más endebles que ha habido en la historia. Apenas ha aportado nada valioso ni positivo en ningún problema concreto. La intuición del  *cogito*  como hecho de conciencia es innegable. Pero la pretensión de deducir de ese hecho toda la realidad y toda la filosofía es una fantasía que ni Descartes ni nadie es capaz de realizar.

El autor hace gala de una información sólida y abundante, tanto que quizá a veces el proceso de su pensamiento resulta un poco prolijo. Su riqueza de conocimientos sobre el tema cartesiano le da ocasión para valiosos excursus sobre distintos problemas colindantes relacionados con el cartesianismo, y a interesantes exposiciones de doctrinas de Gassendi, Malebranche, los libertinos, Pascal, Bayle, Montaigne y otros. La obra está bellamente presentada por la editorial «Il Mulino» de Bolonia.

G. Fraile, O. P.

M. F. SCIACCA, *Filosofía e Metafísica*. 2 vols. Marzorati, editor, Milano, 1965, 228 y 254 pp.

La obra comprende dos partes, distribuidas en dos volúmenes. La primera se ocupa del concepto de filosofía y de metafísica. La segunda está dedicada en concreto al tema de Dios, a su concepto y demostración contra el ateísmo. En ellas condensa el autor sus cursos universitarios en Génova y Pavia, añadiendo algunos trabajos ocasionales de polémica contra los neoescolásticos de Milán (I, 126-158). Esto explica el estilo vivo y oral en que están escritos. Pero, aunque seriamente pensada y cuidadosamente redactada, el autor no presenta esta obra como la expresión definitiva de su pensamiento, sino como un tránsito a su prometida «filosofía de la integralidad» (I, 14). Tampoco oculta que se mueve en la línea de pensamiento: Platón, San Agustín, Pascal, Rosmini, Blondel (I, 40). Es laudable su propósito de revalorizar la filosofía frente a las corrientes positivistas de nuestro tiempo. En concreto alabamos su valiente reacción contra el modo tendencioso de presentar el problema el Centre International de Synthèse de París (I, 68-80). Si bien el primer volumen nos deja la impresión de que no llega a una solución clara, porque el autor se mueve en el mismo presupuesto de la distinción entre «ciencias» y «filosofía» (I, 52, 74). Es difícil evadirse de la antítesis positivista entre «ciencias» y «filosofía» una vez que se admite y hasta se subraya como legítima esa distinción que, a nuestro juicio, carece de fundamento en toda la tradición filosófica anterior al siglo XIX. En todas las divisiones y clasificaciones del saber hasta ese siglo la «filosofía» aparece como equivalente a la «ciencia», dividida en varias partes, con otras subdivisiones complementarias: artes mecánicas, matemáticas, dialéctica (Platón); física, matemáticas, teología (Aristóteles); lógica, física, ética (estoicos, epicúreos, San Agustín, Orígenes, Descartes), etc. Pero en ningún autor aparece la contraposición, y menos con carácter peyorativo, entre «filosofía» y «ciencias», que sólo sirve para poner en litigio y desvalorizar la legitimidad de la «filosofía». Entendiendo la «filosofía» como equivalente a «ciencia», o a «sophía» a

secas, o simplemente a conocimiento científico, fijo, cierto, válido y necesario, la oposición entre «filosofía» y «ciencias» queda reducida a la que hay entre la «ciencia» y sus diversas partes, que son las «ciencias», pero sin mengua ni exageración del carácter «científico» de ninguna de ellas.

Menos todavía nos convence la ecuación, en que el autor insiste repetidamente, entre «filosofía» y «metafísica», que en el fondo equivale a identificarlas a ambas con la «teología». Así, por ejemplo: «Difendere la metafisica, per noi, è difendere l'essenza stessa della filosofia» (I, 76). «Non c'è filosofia che sia tale, la quale non sia metafisica» (I, 130). «Una metafisica così intessa esaurisce il contenuto della filosofia» (I, 42). La filosofía es esencialmente tendencia hacia lo trascendente. «Metafisica uguale trascendenza, perché tale è anche la filosofia» (I, 96). «La filosofía è costituzionalmente decisa tendenza alla trascendenza» (I, 40, 133). «La filosofía che è indagine razionale, è apertura all'Essere, vocazione alla trascendenza, che, per noi, è quella teologica» (I, 43). Así, pues, la filosofía es *trans-physisca* (I, 133, 160). Es «ricerca essenziale e totale dell'Essere infinito» (I, 85). Concretando más su pensamiento, nos dice Sciacca que la «metafísica», en su sentido más pleno, es «precisamente la ricerca del principio primo e del fine ultimo di ciò che è inquanto è» (I, 170). Todo esto, en realidad, equivale a identificar la filosofía con la metafísica, y ambas con la teología, pues el primer principio y el último fin de las cosas no puede ser más que Dios. «Metafisica per definizione —per sua natura— la filosofía non può essere che scienza dell'essere o della verità, nel senso più estensivo ed universale del termine» (I, 222). Con lo cual tenemos tres palabras que, en el fondo, significan una misma cosa, por lo que cualquiera de ellas es superflua. No obstante no vemos claro que, aún en el sentido restringido en que actualmente se la suele emplear, la filosofía pueda identificarse con la metafísica ni con la teología, ya que hay en ellas muchas partes —la lógica, la crítica, la gnoseología— que no tratan propiamente ni del primer principio ni del último fin de las cosas.

Dejando a parte los problemas que suscita la simple admisión de la palabra «metafísica» —que, desde luego no es de Aristóteles— no se la puede identificar con lo que éste entiende por *Filosofía primera*, sobre todo si bajo el nombre de «metafísica» se cobija el conglomerado cada vez más recargado de saberes totalmente distintos como suele entenderse desde Avicena en adelante. A lo más esa palabra —tan ambigua e inadecuada; ¿dónde termina la «física», y qué hay más allá de la «física»?— podría ser equivalente a «teología», que es el sentido en que parece entenderla el autor. «Hay una Verdad eterna, madre de todas las verdades que piensa la mente humana» (I, 83, 85) En ese caso, como esa verdad es Dios, el objeto de la filosofía sería ante todo Dios, y por lo tanto sería teología, «ricerca essenziale e totale dell'Essere infinito» (I, 85). Así se entiende que pueda decir que «pensando yo pienso a Dios, siempre, aun cuando no lo pienso, y aun cuando pienso que no existe» (I, 85). Pero ¿hay Verdad, o verdades? ¿Hay Ser, o hay seres? A nosotros más bien nos parece lo segundo, y en la investigación de las distintas clases de seres y de verdades, uno de los cuales —desde luego el más excelso— es Dios, tiene abundante campo de ocupación la filosofía con las diversas partes que la integran, pero no todas las cuales tienen por qué ocuparse directamente de Dios.

Sciacca insiste mucho en que la esencia de la filosofía consiste en la búsqueda, en la investigación, en «la ricerca, lo sforzo di riflessione» (I, 62, 70), y que esa «ricerca» tiende esencialmente hacia Dios. «La filosofía è sforzo di riflessione su Dio, sua meta agognata e inaggiungibile» (I, 70). «E ricerca e sforzo, non la sapienza a cui aspira» (I, 63). Y es una tendencia, un esfuerzo, a sabiendas de que nunca llegará a la meta (I, 70). De aquí que afirme que «la filosofía ha la stessa finalità della religione» (I, 66). Si eso se afirma de una de las partes de la filosofía, estamos de acuerdo; pero nos parece excesivo identificar la filosofía con la teología ni con la religión. Si así fuera reconocemos que «non sappiamo ancora ch'è filosofia» (I, 69). Al menos no sabemos qué hay que entender por una «metafisica dell'esperienza interiore» (I, 136).

A lo largo del libro se suceden afirmaciones que nos cuesta un poco conciliar entre sí. Por una parte se dice que la filosofía es «scienza dell'essere, dell'universale» (I, 33), y por otra que es «scienza del reale nella sua totalità» (I, 69). Ahora bien, en la realidad hay seres concretos, particulares, individuales y existentes; hay también conceptos uni-

versales; y hay esencias posibles, que también son reales a su manera. Todo ello entra dentro del ámbito de la filosofía, que es tan extenso como la misma realidad, pero no indistintamente, sino cada cosa distribuida en sus partes correspondientes. La filosofía no es un todo homogéneo, indiferenciado, sino un conjunto articulado en diversas partes, o ciencias, cada una con un objeto distinto y específico. La filosofía, con sus diversas partes abarca toda la amplitud de la realidad. Pero ¿qué es lo real? Los tomistas, que admitimos la distinción real entre esencia y existencia, no vemos claro que pueda decirse que «L'atto di esistere fonda ogni essere reale» (I, 194). La existencia no hace reales a las esencias. Solamente las hace actuales, al ponerlas en acto. También los posibles son reales, aunque no en sí mismos, sino en la potencia capaz de producirlos y de darles el acto de existir. Por esto no nos parece exacto decir que «L'essenza senza esistenza è universale, l'esistente è particolare» (I, 195). La existencia, como acto, no puede recibirse en una esencia universal, porque ésta no sería más que una realidad de orden lógico, abstracto, pero no de orden ontológico. La individuación y la particularidad afectan a la esencia, pero no proceden de la existencia. El individuo o la esencia individual debe estar perfectamente constituida en el orden esencial, antes de ser apta para recibir el acto existencial. Todas las esencias posibles o potenciales son particulares y concretas. La esencia universal no es más que un concepto lógico abstracto. Por esto nos parece confuso decir que «l'atto di esistere fonda ogni essere reale e che l'esistente non è solo contingenza ed accidente, ma è l'esistere di una essenza» (I, 195). Lo mismo nos sucede cuando leemos: «L'esistente è un essere determinato, ma, perché vi sia la determinazione e perché l'essenza non sia puro possibile, è necessaria la determinazione esistenziale» (I, 195). Unas líneas antes leemos: «Il reale mi si presenta come insieme di soggetti, cioè di essenze universali determinate in esistenze particolari». ¿Quién determina las esencias universales y las convierte en existentes particulares? Según el contexto parece ser que ésto sería función de la existencia. Pero, al menos en la escolástica, las esencias, tanto particulares como universales, son determinadas en el orden esencial por sus formas propias y distintivas, que las hacen ser ésto o aquéllo; y son contraídas al singular por el principio de individuación, también dentro del orden esencial. Pero en ninguno de los dos casos por la existencia, cuya función se limita a poner esas esencias, reales, particulares, posibles o potenciales, en el orden actual, pero supuesta ya su determinación formal y esencial y su individuación o particularidad. El acto de la existencia no puede jamás recaer sobre una esencia universal, sino sobre una esencia ya individual y particularizada. Todo existente es concreto y particular. Pero ¿bastaría suprimir la existencia para convertirlo en universal? Nuestra opinión, al menos, es que no. Hace falta la abstracción de otros elementos constitutivos, aunque sea verdad que uno de ellos es precisamente la existencia. Por esto no entendemos que pueda decirse que el objeto de la metafísica sea «l'esistente nella pienezza dei suoi elementi, di cui l'essenza è intelligibile» (ib.), antes bien, si nos atenemos al concepto aristotélico de ciencia, éste exige que lo primero que se abstrae o de que se prescinde en el objeto para elevarlo al orden inteligible y científico es precisamente de su existencia o no existencia. De los existentes concretos —fuera de Dios— tenemos conocimiento empírico. Para que haya ciencia se requiere fijeza, estabilidad, necesidad —ontológica o lógica— en sus objetos, sean o no particulares, y esto se logra por medio de la abstracción, la cual nos suministra los conceptos universales.

Tampoco vemos claro que la metafísica sea «scienza della realtà in quanto realtà» (I, 136, 139), sobre todo cuando páginas más adelante se nos dice que «l'essere metafisico importa l'atto di esistere» y que «non vi è essere reale che non sia esistente» (I, 198), y que «L'ente così concepito (essere esistente o essenza determinata) è l'oggetto della metafisica» (I, 199). Repetimos. No es lo mismo ser real que ser existente (actual). Ahora bien, si el objeto de la metafísica es el ser existente, este ser es siempre concreto y particular, y por lo tanto lo particular será el objeto de la metafísica, y en ese caso el ser en cuanto ser no puede ser el objeto de esa ciencia. Lo primero, porque este ser es lo más indeterminado, ya que su concepto se obtiene por abstracción o supresión de toda clase de diferencias determinantes. Y lo segundo, porque un ser indeterminado no puede de ninguna manera recibir el acto de la existencia. El acto de la existencia no basta para determinar una esencia universal y abstracta y convertirla en esencia existente. Tampoco hay mo-

tivo para dejar fuera del campo de la Filosofía primera a ningún ser real, como son todos los posibles, aunque no tengan el acto de la existencia. Además, si el objeto de la metafísica es el ser existente, la inmensa mayoría de los seres existentes, es decir, todos excepto Dios, no son transcendentales. Con lo cual carece de sentido insistir en que el objeto de la *trans-phísica* es el ser transcendente. Por otra parte, si la metafísica es teología, en ese caso se recorta enormemente el campo de la Filosofía primera de Aristóteles, ya que quedan excluidos de ella todos los seres no transcendentales, que son la inmensa mayoría.

Conste que no hacemos estas observaciones por puro prurito de sutillizar, sino para poner de relieve la necesidad de precisar bien los conceptos y las expresiones en una obra de carácter técnico, en la cual se afirma que «il tomismo, almeno storicamente, sia in bubna parte responsabile della poca efficacia di S. Tommaso» (I, 127). Concedemos al autor que la rama antagonista del tomismo, ya desde el mismo siglo XIII, ha sido más prolífica en derivaciones de toda clase, cuyas ramificaciones llegan hasta nuestros mismos días. Pero también es verdad que contra ellas apenas pasan de ser «arundines largas» las reacciones inspiradas en ideologías y terminologías procedentes de una fuente más o menos común.

La segunda parte versa sobre el problema de Dios en la filosofía. Comienza con una buena exposición histórica de la cuestión (II, 7-76). Para demostrar la existencia de Dios el autor prefiere un punto de partida subjetivo y concreto, aunque no de la inmanencia a la trascendencia, sino de la presencia en mí a la Transcendencia en sí (I, 14). Sometiéndolo el *cogito* cartesiano a una no pequeña torsión, lo formula de esta manera: «Cogitatus sum et cogitor, ergo sum res cogitans» (II, 104, 108). El *cogito* cartesiano en cuanto hecho de conciencia es una verdad cierta, primaria e indiscutible. Pero es absolutamente ineficaz y estéril si se pretende tomarlo como punto de partida, o como verdad-fuente para deducir de él toda una filosofía. Es verdad que el hecho de conciencia de la realidad de un ser existente capaz de interrogarse a sí mismo puede servir de base para montar un raciocinio que nos lleve hasta la existencia de Dios, en cuanto causa y razón última de la existencia contingente de nuestro ser. Pero no vemos qué adelantamos con el rodeo a que lo somete el autor con una fórmula en la cual más bien aparece implícito lo mismo que se trata de demostrar: «Cogitatus sum et cogitor...», soy una idea en Dios, luego existe Dios.

Tampoco vemos las ventajas de tomar la existencia concreta del hombre como punto de partida para la demostración de la existencia de Dios (II, 98). Ciertamente que el hombre, en cuanto ser pensante, es el único que puede plantearse reflexivamente el problema. Pero lo que entra en juego no es solamente el hombre ni su existencia, sino la existencia del mundo entero, del cual el hombre no es más que una mínima parte. La existencia del mundo, con sus caracteres de mutabilidad, contingencia, etc., es lo que nos hace remontarnos a buscar su causa y razón de ser en un Ser inmutable, necesario, en una realidad transcendente que es Dios. Una cosa es que el hombre, en cuanto ser inteligente y consciente, sea el único capaz de plantearse reflexivamente el problema de Dios, y otra que el punto de partida de la demostración haya de ser la interioridad del mismo hombre. Aunque el hombre fuese un producto inmediato del mismo mundo, el problema sería idéntico, pues sería necesario buscar una causa última del mundo y del hombre. No sólo la realidad espiritual, sino cualquier otra realidad puede servir como punto de partida para plantear el problema de la existencia de Dios (II, 96).

Su fondo agustiniano lleva a Sciacca a buscar a Dios por lo que él llama «via de la Verdad». La mente intuye verdades inmutables y absolutas, que son superiores a ella; por lo tanto existe la verdad inmutable, absoluta y transcendente que es Dios (II, 131, 132, 182). O más brevemente: Existe la Verdad, luego existe Dios (II, 182). Si existe la Verdad, existe Dios. La Verdad existe, luego Dios existe (II, 139, 163, 182). De lo cual se derivaría una consecuencia: «El que piensa, piensa a Dios. El que no piensa a Dios, no piensa» (I, 133). Prescindiendo si ese es, o no, el pensamiento de San Agustín, creemos que si la prueba tiene algún valor, por lo menos su formulación equivale a complicar con un rodeo la vía clásica por medio del ser. La Verdad se identifica con el mismo ser, como



una de sus propiedades transcendentales (San Buenaventura). Si Dios es el primer Ser, será también causa de todos los seres, y será también la primera Verdad y causa —remota— de todas las verdades. Pero no hace falta complicar el proceso con un recurso a unas primeras verdades, más o menos innatas, cuya existencia en nuestra mente es, por lo menos, sumamente discutible (II, 118, 119, 120, 131, 132). La vía normal no es ascender de nuestras verdades a la Verdad de Dios, sino de nuestro ser y del ser del mundo al Ser o a la existencia de Dios, y después a las ideas o a las verdades en Dios. Poco es lo que queda de Platón en San Agustín, el cual probablemente no conoció más que algún Diálogo traducido (II, 124). Pero Platón en su proceso dialéctico no llega a un Dios transcendente, sino solamente a las Ideas, las cuales no son Dios, aunque las califique de «divinas» (II, 163). La gran modificación de San Agustín, después de Filón, es haber invertido el orden jerárquico de Platón, colocando a Dios por encima del mundo de las Ideas, y situando a éstas no fuera, sino dentro de la inteligencia divina. A su vez vendrá Santo Tomás reduciendo el resto de platonismo unificando la multitud de Ideas en una sola, que es el Verbo Divino.

Estas discrepancias con el pensamiento de Sciacca no significan en modo alguno disminuir la importancia de la presente obra, la cual representa un serio esfuerzo para abordar y esclarecer unos problemas de primerísima importancia en filosofía.

G. Fraile, O. P.

\*\*\*

GRUPE LYONNAIS, *Paternalidad y virilidad*. Trad. de J. A. Garay. Razón y Fe, Madrid, 1965, 230 pp.

Un tema interesante, abordado desde diversos puntos de vista por un equipo de especialistas. Comienza con la Etnología, que nos esclarece cómo enfocaban estos problemas humanos los primitivos. A continuación vienen enfoques desde el Derecho, la Biología, el Psicoanálisis, la Patología, la Sociología. Termina con un acorde perfecto, al situar la paternidad humana en relación con la paternidad absoluta de Dios.

Los cambios sociales llevan consigo dificultades en la adaptación de las estructuras humanas, y hoy uno de los papeles más difíciles es el de la paternidad. Por eso deben ser bien recibidas las orientaciones que lleguen de parte de los entendidos en la materia. Este libro es orientador, por más que sea muy poco lo que en él se nos dice acerca de los problemas candentes del día de hoy. Nos hubiera gustado un estudio fenomenológico del problema de la paternidad en nuestros días y las correspondientes orientaciones prácticas que sugirieran los hechos analizados.

P. Sotiello

GORDON W. ALLPORT, *La Personalidad, Su configuración y desarrollo*. Edit. Herder, Barcelona, 1966, 692 pp.

El A. es suficientemente conocido como uno de los mejores psicólogos actuales, para que requiera presentación.

El actual volumen (*Pattern and growth in Personality*) representa la última formulación que Allport ha dado sobre un tema en el que viene trabajando toda su vida, y cuya primera redacción data de 1937 (*Personality. A Psychological Interpretation*, traducido por Paidós en 1961 bajo el título de *Psicología de la Personalidad*).

Descender a pormenores es imposible dado el cúmulo de temas que toca. Baste indicar que el A. entiende por personalidad: «la organización dinámica en el interior del individuo, de los sistemas psicofísicos que determinan su conducta y su pensamiento característicos» (p. 47); y que los cuatro vastos temas que desarrolla en sus cinco partes son: el desarrollo de la personalidad, su estructura, sus variantes y su conocimiento.

La característica de Allport es el sentido de equilibrio en las opiniones —o si se prefiere

su sentido común— junto con una notable claridad de exposición. Tal vez la idea más personal del A. en este libro sea la del *Proprium* como la mejor caracterización del Self (sí-mismo o Ego); sin embargo, un mayor conocimiento de la Psicología Filosófica creemos que le habría llevado a una conclusión distinta en el oscuro tema del Self. La obra es sumamente útil para todos los que se interesan por el conocimiento del hombre.

A. Roldán, S. J.

JEAN LOISY, *De la mort à l'espérance*. Préface de Gabriel Marcel. Commentaire par le P. Carré, O. P. Beauchesne, Paris, 1966, 158 pp.

Páginas cálidas y profundas. J. Loisy es poeta, dramaturgo, ensayista. En este librito denso y emotivo el dolor por un ser amado se viste con ropaje de dulce intimidad. La paz desciende sobre el dolor, la muerte, el amor sin fronteras, sin ausencias, sin desgarrones penosos. El P. Carré prolonga los horizontes de J. L. a la luz esperanzadora de la fe y Gabriel Marcel prologa y capta el mensaje en sus dimensiones de eternidad.

Ser, ser mejor, ser aún, tiene valor humano y raíces divinas. La emoción prende fácil en el lector atento y le contagia de esperanzas cristianas. Recuerdo como promesa y arra de eternidad inmortal. Un orden soterrado se apercibe en medio del desorden de superficie. Los muertos reviven.

L. Arias

JACQUES ELLUL, *El hombre y el dinero (Vistos a la luz de la enseñanza de la Biblia y el Evangelio)*. Trad. Juan Gil Albert. Fomento de Cultura, Valencia, 1966, 269 pp.

El título da pie para esperar un estudio acerca del dinero en sus aspectos económicos, social y moral, examinados a la luz de la Biblia. Algo de esto intenta el autor, pero de forma poco serena, más bien violenta hasta el extremo. «Hay una especie de convención extraña que conduce a los hombres a atribuir, por un juicio y una voluntad idénticos, un valor a lo que no tiene valor de uso ni valor de cambio en sí. Esto es perfectamente inexplicable e irracional. Nada, ni en la naturaleza de las cosas, ni en la técnica, ni en la razón, permite explicar el acto original de la creación y aceptación de la moneda; nada permite explicar la confianza ciega que el hombre continúa, a través de todas las crisis, a atribuirle» (p. 129).

A esta afirmación tan decisiva —que puede considerarse como el tema central— hacen coro otras similares, por ejemplo: «*El dinero es un mal* (incluso cuando se hace el bien con él, o cuando se destina al buen uso)» (p. 196); «Lo esencial es saber que el dinero causa daño, a la vez, a los que lo tienen y a los que no lo tienen» (p. 198); «El dinero pudre las relaciones que podemos tener con los hombres» (Ibid.).

*El rico es necesariamente malo*: «De un extremo a otro (de la Biblia) resuena la maldición sobre el rico...». «No es una acción la que se condena, es la realidad entera de la vida del rico la que es necesariamente contraria a Dios» (p. 223). «La Iglesia no puede ser la asamblea de los ricos, está hecha para los pobres que están fuera» (p. 244). «El rico trata de matar al pobre» (p. 252). «En todas las sociedades el rico ha detestado al pobre» (p. 253).

*Dios condena el ahorro* (pp. 125, 126, 168).

Duras son las críticas contra el capitalismo —desfigurado— (pp. 28, 79, 252) y contra el comunismo (pp. 29-30, 259). Frecuentes, acerbas y hasta calumniosas contra la Iglesia (pp. 50, 57, 79, 142, 230, 238). Un ejemplo: «La Biblia no ha esperado ni la constitución del capitalismo, ni la doctrina de Marx, para darnos con respecto al Pobre, la enseñanza más completa y más decidida que haya existido jamás. Esta luz es horriblemente molesta y, periódicamente, la Iglesia trata de oscurecerla, ayudada en ello por todas las fuerzas del mundo» (p. 230). No mucho mejor que la Iglesia queda el calvinismo (p. 45) y «muchas actitudes cristianas americanas» (p. 44). Tampoco se perdona a su propia Iglesia: «En

la Iglesia reformada hemos abandonado demasiado la imitación de Jesucristo (que es uno de los elementos esenciales de la vida cristiana)» (p. 261). Se repudian todos los sistemas en general (pp. 19-24).

Siguiendo esta directriz de impropiedades, llega ya al final del libro, a englobar el amor y el odio, el comunismo y la religión en esta asombrosa proposición reprobatoria: «Y bajo una forma o bajo otra, lo que se propone a los pobres con el odio o con el amor, con la religión, el comunismo o el confort, es siempre el mismo aturdimiento y el mismo olvido, la misma pérdida de conciencia. La misma mentira que no podemos aceptar» (p. 255).

Todo esto cree el autor que está demostrado por la historia: «En el gran combate de la Iglesia contra el dinero en la Edad Media... la Iglesia fue vencida por haber creído posible el cristianizar y moralizar al que sigue siendo adversario irreductible» (p. 42) y que se puede probar por la Biblia; para lo cual trae a colación una serie de textos y de ejemplos bíblicos con notable erudición, pero interpretándolos a su modo reformista y acomodándolos a su tesis preconcebida, a pesar de lo extremista y paradójica que se presenta a lo largo del libro. La impresión que éste produce es decepcionante. También concurre a esa mala impresión la traducción castellana, notablemente descuidada, hasta en la transcripción de los nombres propios, v. gr.: Al profeta Ageo se le llama *Ageas* (pp. 116, 117) y también *Haggeo* (p. 188); a Miqueas, *Miqueo* (p. 89). Los solecismos son demasiado frecuentes y chocantes como para disimularlos, he aquí algunos ejemplos: «Israel es, verdaderamente, la Israel de Dios» (p. 105); «La Etica es, sin común, medida con la aventura de Jacob» (p. 97); «La Riqueza es diferente al dinero» (p. 104).

En resumen: Una mala traducción de un mal libro.

Lamentamos tener que pronunciar un parecer tan desfavorable; pero la sinceridad crítica nos obliga a ello.

P. Zamayón

ANTONIO DUE ROJO, *Edades y tiempos en el universo. Conquistas de la cronometría moderna*. Edit. Razón y Fe, Madrid, 1965, 188 pp.

Libro curioso e interesante para cuantos deseen conocer los modos y maneras de medir el tiempo. La cronometría es una ciencia que acompaña al hombre desde hace largos milenios. En esta obra hallará el lector inestimables noticias del ayer y del presente. Desde los viejos instrumentos hasta los modernísimos que llegan a mensurar fracciones infinitesimales de segundo y a precisar miles de millones de años a lo largo del desarrollo del cosmos.

Tal vez un tema secundario del libro pudiera ser para muchos lectores extraordinariamente sugestivo: el misterio de los itinerarios humanos. Se detiene el autor en discutir especialmente el camino que tomaron los primeros pobladores de América. Y aunque la esfinge no haya revelado aún su secreto, es muy sugestivo e incitador contraponer entre sí las hipótesis más o menos probables.

Como nota negativa advertimos que parece algo impertinente el que en una obra, ayuna de toda preocupación filosófica, se haga alusión a las teorías de Kant sobre el espacio y el tiempo «en contradicción con lo que la sana filosofía nos dice».

J. A. DE ALDAMA, S. J., *Temas de teología mariana*. Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1966, 118 pp.

Se reúnen en esta obrita tres conferencias y dos artículos del autorizado mariólogo español, ya conocido. Los temas son de notable actualidad: teología de la Inmaculada Concepción, de la Asunción, de la Realeza de María; María Madre de la Iglesia y visión teológica de María, centrada en su pertenencia al orden hipostático.

EMILIO L. MAZARIEGOS, *Plegarias nuevas a Santa María*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1966, 138 pp.

Bello libro de oración nueva a Santa María, para recitar en cualquiera de nuestras situaciones, y por todas las personas, de cualquiera categoría que sean. Aquí puede encontrar cada uno su plegaria, hecha con frases delicadas, poéticas, llenas de sentimiento, y cuajadas de sugerencias.

A.-LL.