

REVISIONES

MAX-LUIS ALDREY PEREIRA, C. F. M., *Pensamiento Idiomático Sumero-Akkádico, I Histórica*, vol. I. (1.^a y 2.^a parte). Madrid, Consejo Sup. Investig. Científ., 1953.—XXXII, 1.167 páginas.

Tenemos ante nuestros ojos el primer tomo, en dos volúmenes, en paginación continua, que alcanza la cifra de 1.167 páginas, de los ocho de que constará la obra completa del P. Aldrey. El libro que examinamos es solamente una parte reducida de la obra general sobre *Antropocosmia Sumero-Akkádica*. La empresa es audaz y casi temeraria si nos detenemos en la consideración de la brevedad de la vida de un hombre, por una parte y, por otra, el material inmenso de estudio de que dispone el investigador que desea adentrarse en los múltiples misterios que todavía encierra el antiguo Próximo Oriente, y en especial el pueblo y la cultura sumera. Y la empresa es tanto más ardua en cuanto que este ramo de la ciencia no ha tenido hasta ahora cultivadores en España. Pero el autor, confiado en su conocimiento de las lenguas semíticas antiguas y del sumero, unido a su férrea voluntad y a su enorme capacidad de estudio, espera salir airoso y realizar el plan preconcebido de su vasta obra. Sin embargo, no creemos engañarnos si, a la vista del tomo primero, juzgamos que la magnitud del plan del autor redundará en perjuicio del valor intrínseco de la misma.

Se abre el libro con un «Praeconium euchologicum paraeneticum», que sale de los límites que corrientemente se le dedica. Sigue un prólogo, en alemán, del profesor A. Falkenstein, que tiene frases de elogio para el autor por su idea magistral de vulgarizar los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por especialistas sobre el pensamiento idiomático sumero-akkádico. El índice analítico señala concretamente el contenido de las dos partes de este primer tomo. Los capítulos más logrados son, a nuestro humilde entender, los que el autor encabeza con los siguientes títulos: «Léxico-gramatología sumero-akkádica históricamente considerada» (cap. IV); «Pensamiento científico sapiencial sumero-akkádico» (cap. XVIII). El cap. XXII, que da la «Bibliografía léxico-semántico-gramatical sumero-akkádica», puede prestar muchos servicios a los que desean dedicarse al estudio de la escritura cuneiforme. Hay, en cambio, algunos capítulos tratados muy a la ligera, como el cap. II, que da un concepto de las familias lingüísticas del próximo Oriente, y algunos otros en que el autor, al lado del buen trigo, amontona grandes cantidades de paja que son un tropiezo para la lectura del libro. En ninguna parte se acompaña el texto con notas críticas al pie de página que corroboren y refuercen las afirmaciones del autor. Además, las repeticiones se suceden más de lo ordinario, y la falta de orden lógico en las ideas y de un fino espíritu crítico debilitan la fuerza de sus conclusiones. En este aspecto, el libro sugiere la idea de enciclopedia en donde se recoge todo cuanto el autor sabe, y sabe mucho, de lo que se ha escrito sobre la geografía, historia, arte, cultura y lengua del pueblo sumero en particular y de todo el antiguo Próximo Oriente en general. Este carácter de enciclopedia aparece visiblemente en el volumen II, consagrado totalmente a la «Bibliografía selecto-analítica de todo el próximo oriente» (págs. 545-844); «Miscelánea bibliográfica» (págs. 847-976); «Investigaciones últimas en el Oriente Medio» (págs. 981-1.011), cuyo último capítulo se cierra con una noticia muy sobria sobre los famosos manuscritos del Mar Muerto. Los índices de materias, geográfico, onomástico, hagiológico, de palabras hebreas, árabes y griegas, sumero-akkádicas, egipcio-etíopico-coptas, turco-altaicas, alaródicas facilitan el manejo de la obra y dan buena idea de la cultura vastísima del autor. Si este segundo volumen se hubiera reducido a la mitad, con exclusión de muchas cosas y con la inserción de algo que falta, el libro hubiera ganado en mérito.

No obstante, los pequeños reparos que hemos puesto a la obra del P. Aldrey, debemos alabarle por su audacia en ser el primero en España que se ha arriesgado a emprender un estudio de conjunto sobre el pensamiento idiomático sumero-akkádico, abriendo con ello el camino a otros investigadores que agradecerán al autor haberles proporcionado los elementos primarios de trabajo. Los técnicos en la materia serán indulgentes con el autor y, aunque no compartan siempre sus criterios ni comulguen con sus opiniones, alabarán incondicionalmente su obra que no puede ser perfecta en todo porque esto rebasa las posibilidades de una persona cualquiera. Un cálido elogio merece el Consejo Superior de Investigaciones Científicas por la presentación externa de la obra, con reproducción perfecta de monumentos, inserción de textos cuneiformes, hebraicos, árabes y griegos, con una escrupulosidad no común en nuestras publicaciones.

L. Arnaldich, O. F. M.

ANTONIO GIL ULECIA, *Introducción general a la Sagrada Biblia*. Prólogo del Excmo y Reverendísimo Sr. Dr. D. Rigoberto Domenech y Valls, Arzobispo de Zaragoza. Madrid. Publicaciones «AFEBE», 1950.—XXI, 297 págs.

La obra que reseñamos es la primera Introducción general a la Sagrada Biblia escrita en castellano por un joven sacerdote dinámico e inteligente, que ha tomado a pechos la santa misión de dar a conocer a los seglares cultos las inmesas riquezas que encierra el texto bíblico. Su intención, nos dice en el prólogo, fué la de reunir algunos conocimientos útiles o necesarios para adentrarse por el campo de las sagradas Letras; pero nosotros juzgamos que, sin pretenderlo acaso el autor, ha puesto a disposición del público español una magnífica Introducción general a la Escritura que, dentro de su brevedad, trata todas las cuestiones, ya clásicas, que se suelen abordar en obras similares.

Antes de entrar propiamente en materia, expone en un capítulo, dividido en cinco artículos, algunas nociones generales; habla de la dignidad de la Sagrada Escritura, de su utilidad, dificultades que encierra y de los peligros y cautelas en una lectura privada de la Biblia. Las nociones son breves y precisas. Concede un lugar de preferencia al tratado de la inspiración por ser de importancia fundamental para la recta interpretación del texto sagrado. Se exponen los criterios de la inspiración: siguen las pruebas de su existencia. Al abordar el problema de la naturaleza de la inspiración rechaza la postura de los que se aferran en tomar como punto de partida para resolver el problema, o bien el concepto de autor o el concepto de inspiración, y añade certeramente que es erróneo plantar disyuntivamente la cuestión. «Lo razonable es preguntar qué se requiere lógicamente para ser autor, no de un modo determinado, sino concretamente para ser autor por inspiración» (pág. 49).

Acaso en este problema empezáramos a ver claro si los autores se desprendiesen hasta cierto punto de algunas doctrinas filosóficas de ciertas escuelas que irremisiblemente quieren trasladar al terreno de la teología.

El autor exige para las facultades ejecutivas un influjo positivo. En la cuestión de la inspiración verbal se reseñan imparcialmente las sentencias tradicionales entre los católicos, haciendo notar que todos indistintamente admiten un influjo divino sobre las palabras. En esta cuestión, y después de haber examinado las razones en pro y en contra de las dos sentencias clásicas, propone el autor una solución personal. Según el autor, Dios no determina positivamente el elemento material concreto de las palabras, que caen bajo el influjo no determinante de la inspiración. Distingue entre la actividad principal del instrumento en el orden de la producción o del ejercicio de su acción propia, y principal del agente primario en el orden de la subordinación, o elevación-aplicación. «El instrumento, no en cuanto tal, sino en cuanto ejerce su acción propia (la blancura de un escrito con tiza blanca, los caracteres que imprime una máquina de escribir) se debe decir que posee una actividad principal, que casi se diría que procede de él *exclusivamente* a no ser porque necesita de la elevación-aplicación» (pág. 84). «Dios, al tomar a los hagiógrafos como má-

quinas vivas de escribir y pensar, resulta autor principal de que se escriba esto o lo otro, pero el hecho de que ello se escriba y aun se conciba de esta o de la otra manera, principalmente procede de la máquina de pensar y de escribir» (pág. 85). En consecuencia, Dios es causa principal del contenido, y el hagiógrafo causa principal del continente o forma de expresión, al que asistió de un modo muy especial respecto del continente. «Por consiguiente, precisamente en nombre y por el principio de la principalidad y de la instrumentalidad, debe negarse toda inspiración verbal propiamente dicha. El hombre es autor principal de las palabras en el sentido explicado, precisamente porque Dios lo ha tomado como instrumento para eso» (pág. 86). Celebramos que el autor se haya emancipado de la postura rutinaria de pronunciarse o bien por el sistema de Franzelin o bien por el de los neotomistas, aunque su explicación no difiere sustancialmente ni de unos ni de otros, máxime si se concede, como quiere Benoit, que el hagiógrafo se comporta como una causa principal dependiente. Lo que se quiere conservar a toda costa es la inspiración verbal y huir al mismo tiempo de la supeditación y determinación in individuo de las palabras.

En el apartado de la inerrancia, distingue dos tendencias entre los católicos. a saber, la de los que pertenecen a la escuela tradicional o los de la escuela amplia. Señala entre los portaestandartes de esta última a los Padres Lagrange, De Hummelauer, Prat, Zanecchia, etc. Estamos completamente de acuerdo con el autor al enjuiciar los géneros literarios históricos de la llamada escuela amplia, a los cuales compete una verdad histórica más o menos reducida. No puede negárseles a estos autores el mérito de haber intuido como principio de solución de las dificultades históricas de la Biblia los géneros literarios, pero su determinación fué apriorística y adolecía de los defectos de la teoría de la historia según las apariencias. En una palabra, en la determinación de su naturaleza partían del grado de afirmación en vez de hacerlo atendiendo al modo de afirmación.

En el tratado sobre el Canon sigue las líneas y los métodos de exposición tradicionales. Particular atención consagra el autor al tratado de Texto que expone con amplitud y abundancia de detalles para cumplir con ello la pobreza de estudios que sobre este punto existe en lengua española. Sin embargo, aquí como en otras partes, ha sabido distinguir el autor entre lo útil y lo necesario con el uso de dos diversos tipos de letra. En la Hermenéutica clasifica los sentidos bíblicos en dos clases: literal y real o típico. No nos da a conocer su pensamiento sobre el tan traído sentido pleno o *plenior*, que los teólogos, y sobre todo los mariólogos, tanto aprecian y que exégetas de renombre rechazan. Todavía no se ha escrito un estudio definitivo que armonice el sentido plenior, tal como algunos lo entienden, con el concepto de la inspiración bíblica más común hoy en día. En la heurística inculca el autor el uso de los géneros literarios para la recta interpretación de la Biblia, pero de nuevo insiste en que no debe hablarse de géneros «apriorísticos» ni «pre-fabricados», al estilo de Hummelauer, sino de los géneros que aparezcan después de la escrupulosa indagación de la antigua literatura oriental y con todos los recursos de la historia, arqueología, etnología, etc.

Terminamos esta reseña recomendando encarecidamente a todos los seculares cultos esta Introducción general a la Sagrada Escritura, que no vacilamos en recomendar también a los sacerdotes. Quisiéramos que el autor, en futuras ediciones ampliara algunos conceptos expuestos de manera demasiado sintética y que tratara de eliminar los muchos paréntesis que entorpecen la lectura. Quisiéramos que mimara y cuidara su libro, y lo fuera mejorando, ampliando y actualizándolo para que se convirtiera con el tiempo en el manual clásico en lengua española que tuviera la grata tarea de proporcionar a todos los conocimientos necesarios y útiles que se requieren para interpretar rectamente el texto de la Sagrada Escritura.

L. Arnaldich, O. F. M.

MANUEL PINTO, S. I., *O valor teológico da Liturgia. Ensaio de um tratado*. Braga, Livraria Cruz, 1952.—XLIV, 369 p.

El tema sugestivo del valor teológico de la liturgia ha ofrecido al autor de esta disertación doctoral la buena ocasión de trazar las líneas generales de un tratado completo sobre la materia. Con eso está dicho que en este libro se amplían los horizontes cuanto hace falta para no quedarse encerrado en lo que podría pensarse desde el principio objeto único del estudio: el famoso principio «*Legem credendi lex statuat supplicandi*».

En dos partes generales divide su obra el autor. La primera se reduce a establecer las nociones necesarias de «liturgia» y de «proceso teológico», para poder después determinar el lugar de aquélla en éste. En esta parte subrayaremos, como de especial interés, la elaboración cuidada del concepto de liturgia y la división de los diversos elementos que la integran.

Pero lo principal en el libro es naturalmente la segunda parte. El problema que en ella se quiere abordar es la determinación exacta de las condiciones en que se verifica el valor de la liturgia como fuente teológica. El método seguido por el autor es el corriente en toda elaboración de una tesis teológica: estudio de la Escritura y de la tradición para verificar en ellas la realidad de la liturgia como fuente teológica y deducir las condiciones de su aplicación concreta. La Sagrada Escritura ofrece algunos indicios de verdadero interés. Pero éste se concentra sobre todo en el estudio de la tradición. El autor divide este último estudio en los siguientes capítulos: el testimonio de la Iglesia Universal, el testimonio de los Concilios, el testimonio de los Romanos Pontífices, el testimonio de los Santos Padres, el testimonio de los teólogos. Finalmente se busca el testimonio de la razón teológica como conexión y como analogía entre diversas verdades y tratados teológicos.

Salta a la vista que en el fondo de ese esquema está el *De locis theologicis* de Melchor Cano. El autor lo dice expresamente. Creemos que, sin disminuir nada a los méritos excepcionales del iniciador de la metodología teológica, ese empeño en seguir sus líneas generales ha privado a la obra de la agilidad y modernidad que una concepción más actual de la teología le hubiera proporcionado. El testimonio de la Iglesia, del Magisterio eclesiástico, tiene hoy un relieve que no tenía en tiempos de Cano; y creemos sinceramente que reconocerlo así es aceptar y utilizar un verdadero progreso metodológico, garantizado por el mismo magisterio en documentos como la «*Humani Generis*» y hasta en la dirección marcada a los estudios teológicos en la «*Deus scientiarum Dominus*».

Como quiera que sea, hay en todos estos capítulos observaciones muy atinadas con sugerencias que pueden tener espléndidos resultados. Citaremos como muy logrado el estudio del principio, que con raíces agustinianas expresó lapidariamente el autor del *Indiculus*: «*Legem credendi lex statuat supplicandi*»; principio de tanto uso en documentos pontificios recientes. Igualmente es del mayor interés el uso del argumento litúrgico en las controversias teológicas y en los Concilios. Pero sobre todo el uso hecho por los Santos Padres y escritores eclesiásticos antiguos, estudio más bien esbozado que desarrollado, pero que ofrece ya en sus líneas generales un horizonte dilatado.

Por todo lo dicho se ve que el principal mérito de este libro es haber enfocado en su conjunto un tema tan interesante como las relaciones que existen entre la liturgia y la teología; tema que sobradas veces se achica en demasía.

J. A. de Aldama, S. I.

EMILIO SAURAS, O. P., *El Cuerpo Místico de Cristo*. Madrid, B. A. C., 1952.—VIII, 921 p.

Huelga la presentación del P. Emilio Sauras, O. P. Su colaboración asidua en revistas de altura, «*Ciencia Tomista*», «*Estudios Marianos*», «*Revista Española de Teo-*

logía», sus ponencias e intervenciones en semanas teológicas y marianas le han conquistado justa fama de teólogo profundo y sus obras, especialmente, «La Asunción de la Virgen a los cielos», lo han acreditado como espíritu inquieto e investigador incansable. Preocupado hondamente por todos los problemas de la teología, acude inmediatamente, en cuanto se presentan, con su aportación valiosa. Nueva prueba de esta preocupación, siempre fructífera, es su voluminosa obra, editada por la benemérita Editorial Católica, B. A. C., *El Cuerpo Místico de Cristo*, de la que pasamos a informar a los lectores. Con tanto mayor motivo hacemos esta información objetiva, cuanto que desde que salió de las prensas y vió la luz pública, en mayo de 1952, han transcurrido 20 meses sin que se le haya prestado la atención que merece.

Adelantemos que no es un tratado más sobre «El Cuerpo Místico de Cristo». Ya advierte, en el prólogo, el autor que es el primer estudio completo que sobre este asunto aparece en lengua castellana. Tal vez en este carácter de estudio completo radiquen las excelencias y defectos de la obra, que se presta a juicios contradictorios. No ha querido el P. Sauras escribir una obra de investigación profunda de las verdades fundamentales, que forman la doctrina del Cuerpo Místico, lo que le hubiera sido fácil, dadas las cualidades de que está dotado y el hecho de haberse publicado ya en otras lenguas obras de esta índole muy meritorias. Ha preferido el análisis minucioso y pormenorizado de las relaciones próximas, remotas y aun remotísimas de esta doctrina con otras cuestiones de la teología, con el inconveniente de dar, al menos aparentemente, más importancia a lo accesorio que a lo principal, a los puntos de vista personales que a los fundamentales y comunes.

Queda dicho que es un tratado voluminoso de 921 páginas. Al estudio del Cuerpo Místico precede una introducción, no carente de interés, en la que el P. Sauras expone sucesivamente el doble aspecto, jurídico-teológico y teológico de la doctrina del Cuerpo Místico, estudiado aquél por los escolásticos en el tratado *de Ecclesia* y desarrollado éste en los tratados *de Incarnatione* y *Gratia* (cap. 1); los fundamentos paulinos y patristicos de la doctrina del Cuerpo Místico en su aspecto teológico y la atención que le prestaron siempre los escolásticos (cap. 2); la importancia intrínseca y la trascendencia práctica (cap. 3); la actualidad de esta doctrina (cap. 4); las dificultades de su estudio, nacidas unas del carácter complejo de su contenido y otras de los términos metafóricos con que se expresa (cap. 5); el plan general de la obra (cap. 6).

Repetimos que esta introducción, aun cuando contenga solamente doctrina elemental, ofrece interés.

El plan general de la obra está trazado según el orden lógico, indicado y seguido por Santo Tomás en la cuestión octava de la tercera parte de la Suma. Preceden al estudio del Cuerpo Místico un detenido análisis y una cuidada exposición de las enseñanzas de la revelación relativas al dogma de nuestra incorporación a Cristo, que no podemos menos de alabar entusiásticamente. Se desarrolla el plan en otros cinco capítulos, en los que sucesivamente se estudia: Cristo, cabeza del Cuerpo Místico (cap. 2); la vida de Cristo (cap. 3); los miembros (cap. 4); el alma (cap. 5) y la unidad del Cuerpo Místico (cap. 6).

Consignamos complacidos que la obra es densa en doctrina, que está escrita en lenguaje correcto y no exento de elegancia, que está enmarcada en una concepción ajustada del Cuerpo Místico y que infundirá en las que se escriban en adelante. Con lo dicho y haber podido recomendar sin reservas la lectura de la obra, hubiéramos quedado satisfechos.

Pero, el deber de informar a los lectores de SALMANTICENSIS nos obliga a más. Creemos firmemente que faltaríamos a él, si no hiciéramos constar lo que echamos de menos en la obra, que ni es poco, ni de pequeña importancia a veces.

En primer lugar, hubiéramos preferido una obra de 600 págs. al volumen presente de más de 900. Y nos parece que lograrlo hubiera sido tarea fácil. Con haber suprimido el apéndice segundo, que se incluye en el cap. 4, cuya doctrina no tiene relación ninguna con la doctrina del Cuerpo Místico, como expresamente lo reconoce el autor al afirmar que Cristo no es cabeza de los condenados; con haber suprimido el apartado, que en el art. 2.º del cap. 4 se dedica al estudio de la esencia de la bienaventuranza; con haber suprimido igualmente el que, dentro del mismo cap. 4, se dedica a la

organización de los miembros del Cuerpo Místico desde el punto de vista del poder jerárquico, que no encuadra bien en un estudio del Cuerpo Místico en su aspecto teológico; con haber prescindido de muchas nociones y divisorias; con haber evitado repeticiones, que si a veces pueden ser convenientes, ordinariamente son inútiles y aun perjudiciales para la claridad de la exposición, se hubiera logrado una obra más perfecta. Sin duda el P. Sauras se dió cuenta de que hay conceptos y divisiones que se repiten innumerables veces y por eso en algunas ocasiones tiende la brevedad, aun a riesgo de que la expresión resulte ininteligible, como sucede al principio del art. 3.º del cap. 2.

Hubiéramos deseado, y ésto ya más interesadamente, mayor precisión en el empleo filosófico y teológico de no pocos términos y frases, cuyo sentido ha sido definitivamente fijado y determinado. Por vía de ejemplos citamos algunas frases, advirtiéndole previamente que el subrayado es nuestro. Dice el P. Sauras: *Cristo hombre fué asumido por la segunda persona de la Santísima Trinidad. Sin embargo la naturaleza humana quedó intacta, siguió siendo humana; por eso Cristo siguió, después de la encarnación, siendo hombre perfecto* (p. 237). La gracia habitual dispone y prepara al *hombre para recibir dignamente al Verbo* (p. 239). La teología se muestra unánime en la aceptación de la instrumentalidad del *hombre asumido* (p. 281). *Tiene Cristo hombre virtud propia apta para ser asumido por el verbo. Confesamos de buen grado que el autor tiene idea exacta de la unión hipostática y que habla con precisión y claridad muchas veces. Por eso nos sorprenden las expresiones citadas, que examinadas aisladamente darían pie para dudar de la exactitud de aquella y no dudamos que esta imprecisión se debe a la precipitación con que redactara la obra. De otro modo resultarían inexplicables, como inexplicable es evidentemente lo que escribe, p. 311: Cristo se encarnó para redimir al hombre. En efecto, si Cristo es el Verbo encarnado, ¿cómo se podrá escribir que Cristo se encarnó? No sospechamos que intente decir el P. Sauras que el Verbo encarnado se encarnó.*

Pero hay en la obra no solamente defectos de forma; hay también defectos de fondo: expresiones de sentido ambiguo; inconvenientes; atrevidas; peligrosas; totalmente inadmisibles. Expresión ambigua e inconveniente es la siguiente: El oficio de María respecto a nosotros es fontal o de principio; es principio o fuente de nuestra santificación; nos da la gracia *ex propriis* (p. 524).

Atrevidos, sin duda alguna, son estos conceptos: Cuando la teología enseña que Cristo no es cabeza de los condenados, o que los condenados no son de ninguna manera miembros de Cristo, no se refiere a los que ya están en el infierno solamente, sino también a los que no han llegado, pero han muerto en pecado mortal y están en trance de recibir y cumplir la condena (p. 728). Y cuando la teología enseña que en el infierno no hay redención, no se refiere solamente a los condenados que están allí, sino también a los que ya han muerto en pecado y están pendientes de sentencia. Hemos reputado como atrevidas estas expresiones porque las consideramos desprovistas de todo fundamento.

Peligrosas y totalmente inadmisibles éstas otras: No todos se aprovechan de la redención hecha para ellos; pero es cierto que no es por falta o deficiencia de Cristo, sino de quienes no saben o no quieren secundar lo que Dios, mediante Cristo hace en ellos (p. 288). Los racionalistas pueden conocer todas las verdades reveladas y aceptarlas en virtud de sus propias investigaciones (p. 632). Y sobre todo ésta: creemos lo que no vemos. Puede suceder y conviene que suceda que al acto de fe preceda el juicio de credibilidad (p. 625). Como si pudiera suceder que hubiera acto de fe sin que preceda el juicio de credibilidad; que el hombre pueda conocer y aceptar los misterios en virtud de sus propias investigaciones; que alguien se condene por ignorancia inculpable.

Se comprenderá fácilmente que no concedamos importancia mayor a otras doctrinas del autor, aunque a muchos han de producir verdadera molestia. Indicaremos solamente dos. En las pp. 433 ss. asienta que la gracia de Cristo fué sanante y explica largamente en qué sentido lo fué. Estimamos muy laudable el esfuerzo del P. Sauras por señalar la verdadera naturaleza de la gracia sanante, ya que, como ha escrito recientemente el P. Santiago Ramírez, todavía no se conoce claramente la diferencia

entre gracia sanante y gracia elevante. Pensamos, sin embargo, que no ha conseguido su propósito el P. Sauras. Ciertamente no vemos clara la interpretación que da al silencio de Santo Tomás, cuando escribe: Santo Tomás no se propone la cuestión de si la gracia de Cristo sanaba su naturaleza. Da por supuesto el hecho. Creemos que Santo Tomás no se propuso la cuestión, porque estimó que no hay lugar a ello. En la p. 306 escribe: no afirmamos que todo acto natural sea pecado. El hombre puede sin la gracia hacer algún bien natural. Lo único que afirmamos es que este bien no tiene valor de mérito, ni aun siquiera de preparación positiva para recibir la gracia. Sí de preparación negativa, en cuanto que haciéndolo no se comete pecado y por lo tanto no se pone obstáculo a la gracia divina. Nos agrada el criterio independiente del P. Sauras, que, aun siendo tomista no tiene reparo en pronunciarse a favor de la preparación negativa para la gracia, aunque no deja de sorprendernos.

Hacemos punto final, manifestando, a modo de resumen, la impresión recogida en la lectura reposada de la obra. Se trata, desde luego, de una obra muy meritoria que ha de infundir positivamente en el perfeccionamiento de los estudios acerca del Cuerpo Místico de Cristo. Al lado de sus méritos indiscutibles es fácil registrar imperfecciones y defectos que han de atribuirse a la precipitación con que fuera escrita la obra, en primer lugar; a la falta de precisión, después; y por último al propósito deliberado de dar entrada en la obra a cuestiones, que hubieran podido omitirse sin perjuicio de la claridad y menoscabo de la unidad, pero que proporcionaban al P. Sauras ocasión de repetir sus conocidos puntos de vista y de defenderlos de los ataques que se le han dirigido.

No dudamos, conociendo las cualidades del autor, que la segunda edición aparecerá notablemente mejorada. A este fin, y al de informar a los lectores, van dirigidos nuestros reparos y observaciones.

M. García Conde

JUAN ALFARO, S. I., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Madrid, Consejo Sup. Investig. Cientif., Inst. «Francisco Suárez», 1952.—422 p.

La presente monografía, de grandes alicios, aborda históricamente el gravísimo problema de la inserción de lo sobrenatural en la naturaleza. Con ello pretende estudiar las difíciles relaciones entre natural y sobrenatural, que en nuestros días han vuelto a preocupar a los teólogos. Dentro de ese orden de ideas se ha fijado recientemente la atención en el problema de la posibilidad del estado de naturaleza pura, posibilidad que abre un cauce amplio a la gratuidad de lo sobrenatural. Y se ha pretendido que la concepción de dicha posibilidad fué de origen nominalista y se introdujo en el tomismo, como mercancía averiada, por Cayetano, después de haber roto con tesis tradicionalmente tomistas, como el apetito innato de la visión beatífica.

En ese momento histórico es preciso situar el magnífico estudio del P. Alfaro. Se centra por lo mismo su investigación en Cayetano. Pero sus horizontes son mucho más amplios. En realidad abarcan toda la teología anterior hasta la Edad de Oro de la Escolástica medieval.

En dos partes muy claras está dividido el libro. La primera estudia el pensamiento de Cayetano; la segunda investiga su originalidad, remontándose de escuela en escuela y de teólogo en teólogo hasta Santo Tomás.

El estudio del pensamiento de Cayetano lo va haciendo el autor por pasos consecutivos con el fin de abordarlo en toda la complejidad de sus diferentes aspectos. Pero antes propone las ideas de Escoto sobre la materia, ya que Cayetano desarrolló las suyas en gran parte refutando al Doctor Sutil. En este punto subrayamos con gusto la conclusión del autor sobre la sobrenaturalidad entitativa e intrínseca de la gracia y de los dones conexos con ella, defendida por el escotismo. Interesa esta conclusión para no poner en la tradición teológica lagunas que no existieron.

Para Cayetano el concepto de sobrenatural está íntimamente ligado con el concepto de «indebido» y «gratuito»; herencia del auténtico tomismo, frente a la formulación menos precisa de Escoto. Precisamente por eso, entre otras razones, Cayetano niega en el hombre el apetito innato de lo sobrenatural. La razón es terminante: si existiese un apetito innato de lo sobrenatural, como el apetito innato no puede frustrarse, lo sobrenatural «tendría que ser»; por lo mismo no sería gratuito; consiguientemente tampoco sería sobrenatural. Pero eso no quiere decir que no haya en la naturaleza ninguna aptitud para lo sobrenatural. Si así fuera, los dones sobrenaturales no supondrían un auténtico perfeccionamiento de la naturaleza. Cayetano, que ha suprimido el apetito innato, establece en cambio una potencia obediencial, que sirva de aptitud natural a lo sobrenatural. Con la ventaja de que dicha potencia no supone exigencia de ninguna clase, y deja por lo mismo a salvo la plena gratuidad puesta en peligro por el apetito innato. Cierto que hay en la naturaleza humana un deseo innato a la felicidad en general; cierto también que el objeto de esa felicidad no puede ser sino el conocimiento de Dios. Pero dentro del ámbito de las perfecciones naturales, Dios no puede ser objeto de la felicidad humana sino en cuanto se le conoce a través de la intuición de una esencia creada que es su imagen; en ningún modo por la visión intuitiva sobrenatural.

Con estas premisas Cayetano llegó a la afirmación clara de un estado de naturaleza, en el que sin haber pecado ninguno (y por consiguiente sin pena por el pecado) existiesen todas las perfecciones *debidas* a la naturaleza, sin añadirse ninguna perfección *indebida* o gratuita. Sería el estado de naturaleza pura. Por dos caminos llegó Cayetano a esa conclusión. Primero, por su concepción filosófica de la naturaleza; segundo, por su distinción neta y tajante entre natural y sobrenatural. Ambos caminos son eminentemente tomistas. Por eso Cayetano, al llegar a esa conclusión, se mueve dentro del más auténtico tomismo. Ni es sólo la afirmación de la posibilidad en lo que se refiere al estado de naturaleza pura. Cayetano ha perfilado todos los elementos que compondrían ese estado, visto desde el ángulo de la vida moral. En él se encuentra determinado un orden moral natural, en cuyo vértice está Dios, fin último natural. La ley natural sería el cauce de unos actos éticamente honestos, realizados con fuerzas morales puramente naturales. Dichas fuerzas serían tales, que dejaran patente una impotencia moral antecedente (lata, no estricta, en sentir de Cayetano) de no caer en pecado durante largo tiempo; pero con el contrapeso de poder natural y fácilmente reparar el pecado.

Tal es a grandes rasgos el pensamiento de Cayetano, en el que se traza con línea firme la distinción esencial entre natural y sobrenatural, y se resuelve al mismo tiempo la «actitud» de la naturaleza frente a lo sobrenatural que se inserta en ella como su perfeccionamiento máximo. Esta concepción, ¿es una innovación en el tomismo? Es el problema que aborda el autor en la segunda parte, buscando los precedentes históricos de la posición de Cayetano.

Para ello recorre el autor las escuelas teológicas y los diferentes teólogos desde Santo Tomás hasta el sabio Cardenal. La investigación se centra principalmente en dos puntos: apetito innato de la visión beatífica, y gratuidad absoluta de dicha visión. Hemos visto que Cayetano ha sacrificado el primero para mantener la segunda; y que esto mismo le ha llevado a la posibilidad del estado de naturaleza pura. Pero, ¿cuál había sido la tradición teológica anterior?

Sobre el apetito innato de la visión beatífica hay que confesar que su afirmación pertenecía al patrimonio común de la teología de los siglos XIV y XV antes de Cayetano. Hay que exceptuar al autor del *Liber Propugnatorius*, cuyo influjo en Cayetano, aunque no puede demostrarse como cierto, parece al P. Alfaro muy probable. Innova, pues, Cayetano en este punto.

En cambio la afirmación de la gratuidad absoluta de la visión beatífica pertenece al tomismo desde el mismo Santo Tomás. Desde él, que magistralmente ha expuesto los principios y conceptos en que dicha gratuidad se basa, la visión de Dios se considera como una perfección absolutamente gratuita, efecto exclusivo de la liberalidad divina. Su ausencia en el hombre se considera como la mera carencia (privación en el orden histórico) de un don indebido a la naturaleza humana, que sin él alcanza el

grado supremo de su perfección natural en el conocimiento y amor naturales de Dios en la otra vida. Como consecuencia de esta concepción, se afirma como posible el caso de un hombre creado por Dios y muerto «in puris naturalibus», que quedaría definitivamente sin la visión divina. Ahí está virtualmente contenida la posibilidad del estado de naturaleza pura, que por lo mismo está dentro de los principios puestos por Santo Tomás. La consecuencia la dedujo Cayetano, y este es su mérito. Aunque la afirmación se encuentra ya antes en Tomás Anglico, en Miguel Aiguani, en Dionisio de Ryckel, en Bockingham y en Guillermo Rubió. No todos estos autores pertenecen al tomismo; pero es que la gratuidad absoluta de la visión beatífica, la posibilidad de no elevación a la misma y la afirmación de una felicidad natural en el hombre que careciera de ella, son comunes a todas las escuelas.

Entre todos los numerosos teólogos estudiados por el autor, el que más puntos de contacto ofrece con Cayetano es Dionisio de Ryckel, al que por eso se dedica en esta monografía un interesante capítulo. Para el Doctor Extático, que niega también el apetito innato de la visión beatífica, la gratuidad y sobrenaturalidad de la visión y de los demás dones conexos incluye la posibilidad de que Dios dejase creaturas racionales en una economía puramente racional. Sin embargo no parece probable al autor que Cayetano llegase a conocer las obras en que Dionisio expone estas ideas.

El estudio del pensamiento de Cayetano, como el de sus precedentes históricos está llevado a cabo por el autor de este libro con una seriedad y una objetividad dignas de todo encomio. Esas cualidades de la obra nos dan la mejor garantía de su valor. El número de autores estudiados nos lleva a la conclusión de que tenemos descritas aquí las líneas fundamentales del desarrollo histórico de ideas que tienen el máximo interés en el problema teológico de lo sobrenatural. Y nos parece una conclusión importantísima y definitivamente adquirida la que engarza la posibilidad del estado de naturaleza pura con la tradición teológica anterior, descubriendo en ésta, y especialmente en Santo Tomás, todos los principios necesarios para deducirla.

Es también mérito singular del autor de la presente monografía el haber presentado objetivamente la coexistencia en la teología de los siglos XIII a XV de dos tesis que ahora nos pueden parecer difícilmente armonizables, como ya les parecieron a Cayetano y antes a Dionisio de Ryckel: de un lado el apetito innato de la visión beatífica, apetito infrustrable; de otro lado la gratuidad absoluta de la misma visión, que es indebida y puede no darse al hombre. ¿Hasta qué punto esas dos tesis son imposibles de conciliar? Si el apetito innato supone una verdadera exigencia ontológica del objeto que forma su término, no vemos el modo de armonizar ambas tesis. Pero el hecho histórico es que ambas aparecen en la mejor teología medieval, sin que haga falta esperar a la aparición de Occam y sus sutiles hipótesis y distinciones. Decimos que en constatar este hecho y en no empeñarse por imaginar una conciliación a base de suprimir alguna de las dos tesis, está uno de los principales méritos de este libro. Y lo está también en el modo de exponer los límites de esa posible oposición entre ambas doctrinas. Porque es muy interesante la fina observación del autor cuando nos dice que en ningún teólogo medieval que sostiene el apetito innato de la visión beatífica se encuentra a su lado la afirmación de una *exigencia ontológica* de la misma (a pesar de que esa consecuencia representaría tal vez una tentación obvia); más aún generalmente se rechaza positivamente esa exigencia como contraria a la gratuidad de lo sobrenatural. Todavía más, al lado del apetito innato de la visión encontramos en esos teólogos la negación explícita de que sea imposible una felicidad puramente natural. Con razón dice el autor, que al hallar esas dos tesis yuxtapuestas en la teología medieval, más exacto que hablar de contradicción, si quiera sea implícita o germinal, sería hablar de una laguna explicable si se piensa lo lento y trabajoso que es el progreso del pensamiento humano. Es relativamente frecuente encontrar en algunos teólogos los elementos necesarios para una conclusión, que sólo al cabo de mucho tiempo viene a expresarse por otros.

Por todo lo dicho la monografía del P. Alfaro será sin duda punto seguro de partida para ulteriores estudios históricos y especulativos, que acaben de iluminar los

horizontes todavía un poco brumosos en que lo sobrenatural se apodera de la naturaleza para elevarla y darle su perfección suma.

J. A. de Aldama, S. I.

MARTÍN JUGIE, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*. Roma, Academia Mariana, 1952.—XII, 489 p.

Dos puntos bastante diversos abarca la obra del P. Jugie, sobre cuya prehistoria nos da el autor algunas noticias en la introducción. De un lado estudia la Sagrada Escritura en relación con el dogma de la Inmaculada. De otro lado investiga el testimonio de la Iglesia oriental sobre el mismo dogma. Así lo dice el título. Sin embargo a la Escritura no se le concede sino un corto capítulo de 14 páginas. Como se ve, la obra se refiere casi en su totalidad a la tradición oriental. Y esto lo debemos agradecer mucho al P. Jugie, conocido especialista en la materia.

El autor no se inclina nada a admitir las pruebas tradicionales del Protoevangelio y de la Salutación angélica. Le parece faltarles algo muy importante para que sean pruebas escriturarias, porque se fundan en una interpretación patrística y suponen ulteriores deducciones. Se sabe lo mucho que sobre estos dos argumentos, principalmente sobre el Protoevangelio se ha escrito, y no es de este lugar repetirlo. Por cierto que el autor, que conoce y cita a Lennerz y a Drewniak, parece no conocer a Gallus ni a Madoz, que le hubieran dado datos muy interesantes para apreciar mejor la tradición patrística del Protoevangelio.

El autor enfoca de este modo su prueba escrituraria, que como se verá, no es sino la misma de la Salutación angélica. El epíteto *κεχαριτωμένη*, que da el ángel a María significa directamente «objeto del favor divino, enteramente agradable a Dios». En lenguaje teológico puede traducirse «llena de gracia». Pero el autor hace notar que ese participio de perfecto indica no una acción transeunte, sino un estado que persevera: María está puesta en el estado de gracia, está revestida toda entera de la gracia de Dios. Ahí mismo queda sugerida la idea de que esa plenitud no es de ahora; ha sido siempre santa, siempre se la ha podido ver en ese estado, término objetivo del amor divino. Tal plenitud no puede conciliarse con el pecado original, que por lo mismo hay que descartar de María. De semejante modo arguye al autor tomando como punto de partida las palabras de Santa Isabel: «bendita eres entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús». Una misma bendición envuelve a la Madre y al Hijo; ni en la una ni en el otro hay nada que a los ojos de Dios pueda ser objeto de maldición. Lo sería el pecado original. Y otra vez aquí también el término original indica un estado permanente de bendición, sin límites en el tiempo. Acude además el autor a la idea de la maternidad divina, que se incluye en las palabras de Santa Isabel. Pero sobre todo, se refiere al pasaje del Apocalipsis, al que ya en otras ocasiones ha consagrado diversos estudios. En la Mujer, que escapa a todos los ataques del dragón, ve el autor un argumento a favor del dogma de la Inmaculada. «muy implícito y muy lejano»; «pero menos implícito y menos lejano que el que muchos teólogos hacen brotar del Protoevangelio». Finalmente aprecia el autor en las palabras del Magnificat «mi espíritu salta de gozo en Dios, mi salvador» una insinuación de la conciencia misma que tenía María de la singular redención de que había sido objeto. El autor concluye de todos estos textos, que la Sagrada Escritura, considerada en sí misma, en su texto y en su contexto, no ignora completamente el dogma de la Inmaculada. Hay en ella expresiones que lo formulan en cierto modo con términos positivos y casi equivalentes. Sinceramente no nos agrada este empeño de considerar la Escritura «en sí misma», como si el comentario patrístico y el uso del magisterio eclesiástico le añadiesen necesariamente y siempre elementos extraños. De aquí procede el minimismo a que llega el autor, sin que logre convencernos de que su exposición escrituraria es preferible a la de los demás teólogos.

El centro del libro, el libro propiamente dicho, lo forma el estudio de la tradición

griega sobre el dogma de la Inmaculada. La obra se desliza ampliamente por ese su verdadero cauce, del siguiente modo. Ante todo la edad patrística, con su natural expansión a la iglesia bizantina de los siglos VI al IX. Después, como un intermedio, la doctrina de la Inmaculada en las iglesias nestorianas y monofisitas. A continuación se abre la segunda parte de toda la obra, que abarca en dos amplios capítulos todo lo referente a los teólogos bizantinos desde la segunda mitad del siglo IX hasta el siglo XV. La tercera nos ofrece el material encontrado en los teólogos de la iglesia greco-rusa desde el siglo XVI hasta nuestros días.

En este grandioso plan el autor, que sabe moverse dentro de esa inmensa literatura con seguridad y gallardía, recoge de las fuentes impresas y de muchas inéditas no sólo los testimonios favorables al dogma, sino también los contrarios, dando así una idea completa del conjunto.

La primitiva literatura patrística no ofrece aún todos los datos que quisiéramos para encontrar unos testimonios explícitos del dogma, siquiera sea bajo la fórmula «María fué siempre santa», u otras semejantes. La conocida interpretación que Orígenes hizo de la profecía de Simeón influyó demasiado en los escritores siguientes; aunque no en todos. Entre estos últimos hay que nombrar sobre todo a San Efrén y a San Epifanio. Debe recogerse como del máximo interés la afirmación de que algunos Padres explican la necesidad de alguna falta en María (nótese que no es precisamente el pecado original, sino aquella a la que se refiere Simeón en la desgraciada exégesis de Orígenes), en el sentido de que de otro modo no hubiera podido entrar en la redención de Cristo. La observación es de interés cuando se habla de la evolución del gran dogma mariano. De interés también la afirmación de la prepurificación de María, que iniciada en San Gregorio Nacianzeno, va repitiéndose después a lo largo de la literatura griega, tal vez no siempre con idéntico sentido. Pero las ideas y sus expresiones literarias, no adquieren desde el principio toda la claridad y precisión que obtienen a lo largo de una evolución histórica. Es preciso no exigir una misma claridad a la aurora que al sol de medio día. El testimonio de San Sofronio, de San Andrés de Creta, de San Germán, de San Juan Damasceno es de gran importancia.

El autor nos hace precisiones importantes sobre la primera fiesta de la Concepción de María en Oriente y sobre su valor dogmático. Anteriormente a ella se celebraba, por lo menos ya en el siglo VI, la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora. Hacia fines del siglo VII o principios del VIII San Andrés de Creta nos habla de una fiesta de la Concepción de Santa Ana; y por la misma fecha Juan de Eubea nos da una homilía para ella. Pero lo que interesa es fijar bien el objeto de dicha fiesta, que pronto se tenía por una de las principales. El autor rechaza por igual las dos opiniones extremas: ni se celebraba sólo la concepción activa de Santa Ana, ni sólo la pasiva de María como ahora se hace en la Iglesia. La verdad le parece más compleja. Lo que en un principio fué celebración del anuncio maravilloso, por parte de un ángel, de la concepción de la Madre de Dios, muy pronto resultó ser la fiesta de la concepción activa en un seno estéril, y del término de esa misma concepción, es decir, la concepción pasiva de María, la Madre de Dios. Al lado de estas precisiones hay que poner las que a continuación hace el autor sobre los textos litúrgicos, aunque no sabemos si su criterio, en ocasiones demasiado analítico, no resulta a veces sobradamente minimista.

Con el cisma de Focio abre el autor la época nueva, que constituye a nuestro juicio lo mejor de toda la obra. En ese período, nos lo dice el autor, la mariología bizantina no ha hecho ningún progreso esencial; en cambio ha logrado una mayor precisión en los términos, una mayor variedad en las fórmulas, sobre todo al referirse a la santidad inicial de la Madre de Dios. Es muy interesante notar que en todo este largo período de casi siete siglos, la teología bizantina es unánime en las alabanzas de la perfecta santidad de María. Apenas se encuentran excepciones. Entre todos esos brillantes cantores de las grandezas de María, es preciso nombrar aparte a Jorge Scholarios, que enseña el privilegio mariano «con una precisión verdaderamente escolástica».

Es curioso que mientras en el Occidente discutían acaloradamente las Escuelas católicas la posibilidad del dogma de la Inmaculada, el Oriente vivía así en la plena

posesión de los tesoros doctrinales heredados de los Padres. Pero esa pacífica y bienhechora posesión se acaba cuando empiezan a soplar, también para Oriente, los aires de la Pseudoreforma. El influjo protestante fué sin duda fuerte, sobre todo en Rusia por el siglo XVIII. El autor, sin embargo, señala otras varias causas que tuvieron como efecto, junto con el Protestantismo, el introducir en Oriente dudas y negaciones sobre la doctrina de la Inmaculada; dudas y negaciones que antes hubieran podido parecer inconcebibles. El hecho se produjo. En la segunda mitad del siglo XVI ya Damasceno Studita niega el privilegio de María. A su lado otros muchos teólogos bizantinos del XVI y del XVII siguen la misma línea doctrinal. Otro tanto hay que decir del siglo XVIII, sin que pueda afirmarse con verdad que entre los griegos resulte esta posición la preponderante. Un hecho semejante hay que registrar entre los rusos. También entre ellos la creencia en la Inmaculada era general en el siglo XVI. Y siguió siéndolo en sus teólogos y en sus escuelas hasta que a mediados del siglo XIX la ruptura doctrinal con Occidente se hizo más tajante. El autor estudia en este último sentido la posición de Alejandro Lebedev, que dice representativa de la teología rusa contemporánea. No cabe duda que en esta manera de pensar de los teólogos rusos desde la definición dogmática de Pío IX hay mucho de espíritu polémico y nada de nuevos fundamentos doctrinales.

Tal es a grandes rasgos la obra del P. Jugie. Obra sobre todo de análisis, es necesario leerla para poderla apreciar en su conjunto. Ella ofrece a los teólogos un arsenal de textos reunidos, que por mucho tiempo servirán para toda exposición del desarrollo histórico del dogma mariano. Bajo este concepto los teólogos estarán siempre agradecidos al autor. Otra cosa es la interpretación de cada documento. En este punto se echa de menos con cierta frecuencia cierta flexibilidad para matizar las soluciones, que tal vez no sean siempre tan tajantes como el autor siente.

No hemos dicho nada sobre las *cuestiones preliminares* de esta obra. Sin duda en ellas hay también observaciones del mayor interés teológico, como por ejemplo la manera de hablar que usan los Padres griegos cuando tratan, más a menudo de lo que se piensa, del pecado original. En cambio las ya conocidas posiciones del P. Jugie sobre la esencia de dicho pecado, no nos parecen aceptables. Sólo que eso ni quita ni pone en el contenido de la obra, que muy bien hubiera podido prescindir de ellos.

J. A. de Aldama, S. I.

E. F. REGATILLO ET M. ZALBA, S. I., *Theologiae Moralis Summa*. Vol. I: *Theologiae Moralis Fundamentalis Summa*. Madrid, B. A. C., 1952.—XXVII, 965 p. Vol. II: *De Mandatis Dei et Ecclesiae*, Madrid, B. A. C., 1953.—XX, 1109 p.

La Editorial Católica ha dado cabida en la Biblioteca de Autores Cristianos a libros de texto propios para los Seminarios y Colegios religiosos. Publicación el texto de Teología Dogmática, la B. A. C. ha emprendido la publicación de el de Teología Moral. De uno y otro, lo mismo que del de Filosofía Escolástica, son autores PP. Jesuitas, lo cual tiene la ventaja de que dichos textos estén escritos con el mismo criterio y la misma orientación.

El P. Zalba, S. I., profesor de Teología Moral en la Facultad de Oña, es el autor del primer tomo de la obra que reseñamos. Este volumen, en su parte introductoria, contiene índice general (pp. IX-XV), un breve prólogo a toda la obra (pp. XVII-XIX) y bibliografía general (pp. XXI-XXVI). En el texto propiamente dicho, a una introducción general a toda la Moral, siguen los diversos tratados de Moral Fundamental: *de fine ultimo, de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis y de virtutibus in genere* (pp. 33-738). En este mismo volumen, aunque se titula *Theologia Moralis Fundamentalis*, se insertan dos tratados de Moral Especial: el *de virtutibus theologicis* y el *de virtutibus cardinalibus* (pp. 739-946). Sin duda el motivo es para que el primer tomo no resulte menos voluminoso que los otros dos. Al final va el índice analítico (pp. 947-965).

El mismo P. Zalba es también autor del segundo tomo titulado *De Mandatis Dei et Ecclesiae*. Este volumen comienza también con el índice general (pp. VII-XVII), y tras una brevísima introducción (p. 3) van los diversos tratados *de preceptis Dei et Ecclesiae* según el consabido orden (pp. 4-1086). Se termina con el índice analítico (pp. 1087-1109).

Toda la obra resplandece en general por su claridad y precisión, a lo que contribuye no poco la acertada distribución y la nitidez de la edición. Adolece, sin embargo, algo de oscuridad el tratado *de ultimo fine* (I, 2-65). Las cuestiones están tratadas con un criterio ecuánime y al mismo tiempo científico, sin descuidar las aplicaciones prácticas. Cuando hay diversas opiniones, el autor las expone con imparcialidad y adopta sinceramente la que le parece más probable, v. gr., en la cuestión de los fetos ectópicos (II, 297) y en la de la justicia social (II, 453 y ss.). La bibliografía aducida en las diversas cuestiones es abundante y moderna.

En la Teología Moral Fundamental, una de las cuestiones mejor tratadas, según nuestro modo de ver, es la de los impedimentos del acto humano (I, 103 y ss.). Echamos de menos un tratado o cuestión acerca de los vicios en común. Por otra parte, omitiríamos la *Historia de la Teología Moral* (I, 17 y ss.). De estos datos históricos que dan frecuentemente los Manuales de Teología Moral poco o ningún provecho sacan los alumnos. Lo mismo que se omiten los datos históricos en los Manuales de Teología Dogmática, de la misma manera se habían de omitir en los de Teología Moral.

Acerca de la Teología Moral Especial, el autor confiesa repetidamente (I, XVII-XIX; II, 3) que ha dudado sobre el método que debía de adoptar: si el método clásico de Santo Tomás, es decir, seguir el orden de las virtudes, o el método más moderno de Busebaum y de San Alfonso, que consiste en seguir el orden de los mandamientos. Aunque reconoce que el método primero es el más científico, ha optado por seguir el segundo, a causa de su utilidad práctica. Trata de obviar los inconvenientes del método adoptado, dando al principio de cada tratado, cuando hay lugar a ello, nociones de la virtud o virtudes a la que pertenece el precepto de que se va a tratar (II, 5 y ss.; 200 y ss., etc.). De esta manera ha conseguido, aunque no de un modo suficiente, dar la parte positiva de la Moral, y no sólo la parte negativa como acaece ordinariamente en los Manuales casuísticos.

En el tratado del séptimo y décimo mandamiento (II, 425 y ss.), el autor en general sólo aduce, y con mucha moderación, las prescripciones del Código Civil Español. Juzgamos acertado este modo de proceder. El citar artículos y más artículos de los diversos Códigos Civiles, como a veces hacen algunos autores, es completamente inútil para los alumnos y confesores, y hasta contraproducente cuando éstos no están especializados en Derecho Civil.

Mil plácemes merece el P. Zalba por estos dos volúmenes en los que resplandece una doctrina clara y precisa.

A. de Sobradillo, O. F. M. Cap.

Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis. Roma, Editiones Paulinae, 1952.—Vol I y II: XIV, 696 y 834 p.

Adaptando a los Estados jurídicos de perfección —a saber, a las Órdenes y Congregaciones religiosas, a las Sociedades de vida común sin votos públicos, y a los Institutos seculares— lo que Su Santidad Pío XII afirma en la Constitución «*Sponsa Christi*» respecto de las Monjas, podemos decir que en aquéllos se encuentran elementos propios y necesarios que como fin primario y principal afectan directamente a la vida de los mismos. Entre esos elementos hay algunos tan importantes que, aun sin ser necesarios, con todo, perfeccionan su figura canónica de tal forma que responden bastante cumplidamente a su fin público y lo aseguran. Otros, en cambio, lejos de reunir dichas condiciones, son algo puramente externo y de carácter histórico, en cuanto que deben su origen a circunstancias de pasados tiempos, que actualmente han

cambiado mucho. Ahora bien, cuando tales elementos, o no prestan ya ninguna utilidad, o pueden impedir un bien mayor, no se ve motivo especial para que subsistan.

Sin embargo, a nadie se le oculta que, prácticamente, resulta difícil llevar a cabo las oportunas adaptaciones, sorteando el peligro de incurrir en dos extremos viciosos, cuales son, o bien de aferrarse con exceso al conservadurismo, o, por el contrario, dejarse llevar de un prurito innovador que atente a lo que es esencial y, por ende, intangible.

A fin de evitar dichos inconvenientes, y a la vez introducir los cambios que reclaman las circunstancias actuales para proveer de una manera más conveniente a la consecución de los fines que pretenden quienes han abrazado dichos estados de perfección, sobre todo en lo que atañe a las diversas formas de apostolado, la Santa Sede juzgó oportuno celebrar un Congreso en Roma —que tuvo lugar del 26 de noviembre al 8 de diciembre del año 1950— en el cual tomasen parte, bien asistiendo personalmente, bien enviando sus Ponencias, personas de toda solvencia, ya por sus profundos conocimientos teológicos y jurídicos, ya por sus altos cargos en el gobierno de los religiosos, etc., cuyas sugerencias pudieran servir a la S. Congregación para adoptar las medidas y señalar las normas que mejor hayan de contribuir al objeto intentado.

El tema general sometido a la discusión del Congreso estaba expresado en estos términos: *Statuum perfectionis praesentibus temporibus atque adiunctis accomodata renovatio.*

Los trabajos se repartieron en tres secciones. La primera se ocupó de la renovación tocante a la vida y a la disciplina, trataba la segunda de la formación e instrucción, y la tercera del apostolado así ordinario como extraordinario.

Los dos volúmenes hasta la fecha publicados contienen las ponencias correspondientes a las dos primeras secciones, y a los seis primeros días del Congreso.

Sería una vulgaridad advertir que algunas de las ponencias superan a las otras en mérito, pues siendo tantas como son, a cualquiera se le alcanza que fuera demasiado pedir que todas llegaran a la meta de la perfección. Sin embargo, dentro de su variedad, afortunadamente no es reducido el número de las que sobresalen, y abrigamos la esperanza de que ocurrirá lo propio con las que faltan por publicar; de suerte que cuando podamos tenerlas todas a mano —y ojalá que sea pronto— dispondremos de un verdadero arsenal a donde acudir para informarnos de las múltiples cuestiones relativas a los Estados de perfección, y de las soluciones adecuadas a las necesidades actuales.

Nuestra felicitación a la *Pia Società San Paolo* por el esmero con que ha editado estos volúmenes, contribuyendo de ese modo a que su lectura resulte cómoda y grata.

S. Alonso, O. P.

- I. S. RÉVAH, *Une source de la Spiritualité péninsulaire au XVI^{ème} siècle: La «Théologie naturelle» de Raymond Sebond.* Lisboa, Acad. das Cienc. de Lisboa: Bibl. de Altos Estudos, 1953.—62 p.

El presente opúsculo reproduce la interesante y erudita conferencia pronunciada por el autor, profesor del «Institut français de Lisbonne», en la Academia de las Ciencias de Lisboa, el 1 de junio del pasado año.

Después de exponer sumariamente el contenido del *Liber creaturarum* o *Theologia naturalis* del catalán Raimundo de Sabunde, deteniéndose en particular en el tratado del amor divino, el autor pasa a examinar sus huellas en las obras de cuatro autores característicos: Fr. Juan de Cazalla, Diego Gracián de Alderete, Fr. Diego de Estella y Fr. Juan de los Angeles.

Un análisis del *Libro llamado Lumbre del alma* (Valladolid y Sevilla 1528, Sevilla 1542), del franciscano Fr. Juan de Cazalla, conocido por sus tendencias iluministas, da por resultado que la *Lumbre del alma* no es otra cosa, sino la adaptación fiel de la primera parte de la *Viola animae*, reimpresa por Cisneros en 1500, la cual es, a su vez,

un resumen de la *Theologia naturalis*, hecho por el cartujo Pedro Dorland e impreso en Colonia en 1499. Interesantes las sugerencias que, a propósito de Cazalla, recoge Révah sobre las relaciones de nuestros primeros iluminados con los franciscanos y los erasmistas (tema éste tratado magistralmente por E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en «Rev. de Filología española», 36 [1952], 31-99), y de sus puntos de contacto con el Evangelismo francés.

Una nueva muestra de la difusión en España del pensamiento de Sabunde es la traducción al romance de la *Viola animae* con el título de *Violeta del ánima* (Valladolid 1549), y que, según Bataillon, es obra del erasmista español Diego Gracián de Alderete. Incluida la *Violeta* en el catálogo inquisitorial de Valdés, la *Viola animae* es traducida segunda vez por Fr. Antonio de Ares y publicada en Madrid en 1614.

Aparatosa es la dependencia sabundiana de Fr. Diego de Estella a través de la *Lumbre del alma*, de la que copia casi literalmente páginas enteras en sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*. Y es conocida ya desde algunos años la inspiración en el *Libro de las criaturas* de varios de los pasajes de las obras de Fr. Juan de los Angeles: *Triunfos del amor de Dios*, *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios*...

El trabajo del Sr. Révah muestra un filón fecundo al historiador de la literatura espiritual española del siglo XVI. El se ciñe en este primer ensayo a los casos claros de dependencias literales, como el lector puede apreciar comparando los textos a dos columnas que se le ofrecen en los apéndices segundo y tercero. Justamente puede concluir al final de su estudio: «De l'époque de Cisneros à celle de Fr. Juan de los Angeles, la fortune de l'oeuvre de R. Sebond est loin d'avoir été négligeable dans la Péninsule, tout particulièrement chez les écrivains de la famille franciscaine... La parenté de la pensée sabondienne avec les traditions augustinienne, anselmienne et franciscaine rend parfois délicate l'étude de son influence: c'est pourquoi, dans ce premier exposé, nous nous sommes limité aux cas qui ne souffrent absolument aucune contestation. Désormais, on peut affirmer sans crainte que Raymond Sebond a été non seulement «lu et savouré» dans l'Espagne du XVIème siècle, mais encore assez abondamment copié» (p. 45 s.).

L. Sala Balust

Acta Congressus Internationalis Iuris Canonici. (Romae, in aedibus Pont. Universitatis Gregorianae 25-30 Septembris 1950). Roma, Officium Libri Catholici, 1953.—244 p.

Como en el mismo título se expresa suficientemente, el volumen que reseñamos tiene por objeto recoger los trabajos que se leyeron y discutieron en la Semana Internacional de Derecho canónico que se celebró en Roma del 25 al 30 de septiembre de 1950 organizada por la conocida revista «Ephemerides Iuris Canonici», y, más en concreto, por su dinámico y emprendedor director el conocidísimo profesor Pío Fedele. La edición, algo tardía, pues la misma diferencia de fechas indica que han transcurrido tres años desde la celebración de la Semana, resulta sin embargo digna de aplauso teniendo en cuenta el interés que ya entonces despertó y el que continúa todavía despertando el tema central que para la Semana se eligió: «El derecho subjetivo y su defensa en el Derecho canónico».

Creemos que procede ante todo reproducir aquí la lista de los trabajos recogidos con objeto de que nuestros lectores puedan saber qué es lo que les será dado encontrar en el volumen. Con un criterio, que ya se utilizó, por iniciativa del Rvdo. P. Bidaigor, en la lectura de las ponencias, y que, aunque no a todos agradó, vuelve a utilizarse en su edición, los trabajos van no por orden lógico, sino por orden alfabético:

RAMON BIDAGOR, Decano de la Facultad de Derecho canónico de la Gregoriana: *I diritti facoltativi nel codex iuris canonici*.

ANDRES BRIDE, Profesor de la Facultad de Derecho canónico de Lyon: *De la nature de la portée de la réserve du péché «ratione censurae» contenue dans le canon 2246 § 3*.

MARCELINO CABREROS DE ANTA, C. M. F., Decano de la Facultad de Derecho canónico en la Universidad Pontificia de Salamanca: *La tutela del derecho contractual en el ordenamiento canónico.*

PIO CIPROTTI, «Libero docente» de Derecho canónico en la Universidad de Roma: *De vocabulorum usu ad ius subiectivum designandum in codice iuris canonici.*

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA Y MARTÍNEZ DE MARIGORTA, Catedrático en la Facultad de Derecho canónico de Salamanca: *La defensa procesal del derecho en el ordenamiento canónico.*

FERNANDO DELLA ROCCA, «Libero docente» de Derecho eclesiástico en la Universidad de Roma: *Il diritto di azione nell'ordinamento canonico.*

LUIS DE LUCA, Catedrático de Derecho eclesiástico en la Universidad de Catania: *I diritti fondamentali dell'uomo nell'ordinamento canonico.*

SANTIAGO DENIS, Profesor adjunto en la Facultad de Derecho canónico del Instituto Católico de París: *Les limites de l'obligation incombant à l'évêque de subvenir à l'entretien du prêtre ordonné «au titre du service du diocèse».*

PIO FEDELE, Catedrático de Derecho eclesiástico en la Universidad de Perusa: *Il problema del diritto soggettivo e dell'azione in relazione al problema della distinzione tra diritto pubblico e diritto privato nell'ordinamento canonico.*

JOSE FORCHIELLI, Catedrático de Derecho eclesiástico en la Universidad de Bolonia: *Precisazioni sul concetto di «persona» nel Diritto canonico.*

PEDRO GISMONDI, Catedrático en la Universidad de Macerata: *La capacità giuridica degli acattolici.*

HERMAN GRAZIANI, Encargado de Derecho eclesiástico en la Universidad de Messina: *Ius ad prolem.*

CARLOS LEFEBVRE, Catedrático en la Facultad de Derecho canónico del Instituto Católico de París: *Le contrôle juridictionnel des actes administratifs en Droit canonique.*

RENATO METZ, Profesor en la Facultad de Teología Católica y en el Instituto de Derecho canónico de la Universidad de Estrasburgo: *La protection de la liberté des mineurs dans le droit matrimonial de l'Eglise.*

ATILIO MORONI, «Libero docente» de Derecho eclesiástico en la Universidad de Macerata: *L'Autonomia del diritto pubblico ecclesiastico e l'esistenza del diritto pubblico soggettivo.*

W. ONCLIN, Profesor en la Universidad de Lovaina: *Considerationes de iurium subiectivorum in ecclesia fundamento ac natura.*

MARIO SINOPOLI, «Libero docente» de Derecho eclesiástico en la Universidad de Roma: *I diritti soggettivi nell'ordinamento monastico.*

Como es usual en toda obra de colaboración, los trabajos son muy diferentes entre sí, no sólo en lo que atañe a su orientación doctrinal, sino también en cuanto a la densidad y profundidad con que han sido estudiados los temas. Hay algunos que constituyen verdaderas monografías, mientras otros son una mera referencia, de breves páginas y sin nota bibliográfica ninguna. Pero en conjunto, y pese a estos inconvenientes, el volumen resulta muy interesante, pues, como habrán podido apreciar nuestros lectores, en el Congreso se dieron cita prácticamente todos los profesores de Derecho eclesiástico de las universidades italianas, concurriendo también representantes de las principales facultades de Derecho canónico. La indiscutible brillantez de la escuela canonística que los seculares italianos representan, puesta en contraste con la solidez de método y orientación de las facultades eclesiásticas, tenía que resultar forzosamente fecunda en perspectivas, rica en su problemática y de lectura muy sugestiva. Así ha sido en efecto, y ese volumen, sin que nadie pueda compartir todas y cada una de las opiniones que en él se sostienen, será sin embargo de obligada consulta a cuantos quieran investigar sobre el tema central que le sirve de hilo conductor.

Para que nuestra referencia bibliográfica sea completa, haremos notar que el volumen lleva una extensa introducción de 19 páginas en la que, tras una breve crónica, se recogen algunas intervenciones y documentos que pueden contribuir a dar más clara idea de lo que fué el Congreso.

Finalmente señalaremos que nuestra Facultad de Derecho canónico no estuvo ausente, ya que en el Congreso se presentaron, leyeron y defendieron dos trabajos, del Decano de la Facultad y del Catedrático que firma esta reseña.

L. de Echeverría

HEINRICH ROMMEN: *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. Estudio preliminar por Enrique Gómez Arboleya. Traducción del alemán por Valentín García Yebra. Madrid, Consejo Sup. Investig. Científ., Inst. «Francisco de Vitoria», 1951.—LXIII, 523 p.

Este libro es presentado por el Instituto Francisco de Vitoria y por el Instituto de Derecho Internacional de la Facultad de Derecho y Ciencias sociales de Buenos Aires como el volumen I de una «Colección de Obras Maestras de Derecho Internacionales», al que seguirán, según se dice en la *Presentación*, otros siete, todos de autores extranjeros.

La obra contiene una Introducción y una Parte fundamental. En la primera se indican breve, pero atinadamente, la vida de Suárez, su importancia, su posición como miembro de la Escolástica y como pensador individual; se enuncian las peculiaridades de su teoría del Estado, el ambiente de su época y un cotejo entre escolástica e historicismo. A lo que sigue la parte fundamental o exposición propiamente dicha, dividida en tres secciones:

En la primera expone dos preámbulos a la teoría del Estado: uno sobre la concepción orgánica de éste, otro sobre la doctrina de Suárez acerca del Derecho Natural. Rommen hace en el primero un diligente examen ideológico-histórico del concepto del Estado como organismo tanto entre los antiguos, especialmente Aristóteles, como entre los PP. de la Iglesia y los Escolásticos, prosiguiendo por la filosofía cartesiana, el idealismo alemán, las ciencias naturales del siglo XIX, llegando hasta las modernas concepciones de Gierke y Kjellen, para terminar con unas acertadas observaciones acerca de la fundamentación de esta concepción orgánica del Estado en la *Metafísica*. El segundo preámbulo expone la doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural, tanto en sus fundamentos especulativos, como en su consideración histórica.

La segunda sección contiene la *teoría del Estado*, parte central de la obra. Comenzando por un resumen histórico de las ideas sobre este particular en Aristóteles, en los estoicos, en los romanos, en San Pablo, en los Padres de la Iglesia y en el sistema tomista, aborda la doctrina de Suárez sobre la esencia y origen del Estado considerado como sociedad perfecta, como organismo moral, persona moral colectiva y como personalidad jurídica, que se origina de la naturaleza social creada por Dios y de la libre voluntad humana; sobre el fin del Estado, donde se expone la teoría bastante completa del bien común y la justificación del Estado por su fin esencial.

Rommen dedica especial atención a la *teoría del poder del Estado*. En nueve párrafos —que bien pueden considerarse como capítulos de un tratado aparte— expone las doctrinas de Suárez acerca de la esencia y propiedad de dicho poder y sus diferencias del familiar; sobre la necesidad de ese poder; sobre su carácter jurídico-natural; sobre la independencia de los derechos y deberes civiles con relación al cristianismo; sobre la justificación del poder del Estado, que Suárez basa en el fin objetivo de éste sin tener que apelar a su origen. Examina a continuación la misión del poder del Estado y la justicia legal; su origen divino directamente de Dios, pero simplemente como autor de la naturaleza humana sociable y como providente: cómo Suárez defiende que el portador jurídico-natural del poder del Estado es el pueblo considerado como un todo, deduciendo que la democracia como forma primaria del Estado pertenece al Derecho Natural *negativo*: se completa todo ello con la teoría suareziana de la *traslación*. Esta parte de las enseñanzas de Suárez es quizá la más combatida aun por muchos católicos; y dentro de la Escolástica, hasta por varios filósofos de la Compañía de Jesús, v. gr., los alemanes Meyer y Cathreim, que Rommen tiene muy presentes. Hay que reconocer que no todas las objeciones que contra ella se oponen carecen de fuerza; pero también es cierto que algunas dimanaban de una inexacta interpretación del pensamiento de Suárez. Rommen lo comprende muy bien; y así de propósito examina con amplitud esas dificultades, reduciéndolas a tres: 1.^a, que está en contradicción con los hechos históricos; 2.^a, que Suárez, confundiendo los órdenes abstracto y concreto, desconoce la natural desigualdad de los hombres; y 3.^a, que la teoría de la traslación fué rechazada por León XIII y sustituida por la de *designación*. Rommen las resuelve con eficacia. En conformidad con la doctrina expuesta y defendida,

se exponen en dos párrafos las enseñanzas del Doctor Eximio acerca de las formas de gobierno; de las limitaciones diversas —naturales y positivas— del poder del Estado; la crítica de la tiranía y el derecho del pueblo a defenderse contra ella, terminando con la delicada (en su tiempo) cuestión de la licitud del *tiranicidio*.

La sección tercera está consagrada a las relaciones externas del Estado; en dos capítulos compendia Rommen el pensamiento de Suárez acerca de estas tres cuestiones: primera, Estado e Iglesia. Conocida es la doctrina de Suárez, que afirma el poder directo del Papa sobre el príncipe cristiano como miembro de la Iglesia, y su poder —también directo— *in spiritualibus* sobre el mismo como jefe de un Estado; del poder indirecto *in temporalibus*; del derecho del Papa a deponer a los príncipes cristianos. En segundo lugar se dilucida la cuestión, tan embrollada hasta Suárez, de la naturaleza y alcance del *ius gentium*. En tercer lugar se expone brevemente el problema de la guerra, de su derecho y condiciones de su licitud.

Finalmente, completan la obra un registro de personas e índice de autores citados y otro de materias, que facilitan el manejo del libro.

Nuestro juicio es fácil. Rommen es un técnico del asunto que maneja: desde hace 25 años se ha especializado en el estudio del Doctor Eximio y lo ha hecho con la constancia, esmero, profundidad y método que suelen emplear los investigadores germánicos modernos. Con lo cual dicho está que la obra constituye una exposición excelente, escrupulosamente documentada y objetiva, de la doctrina social y jurídico-internacional suareziana.

En el original adolece, esto no obstante, de un defecto: no expone con la claridad y amplitud requeridas el entronque de esta doctrina filosófico-jurídica y filosofía política de Suárez con su Metafísica, aunque reconoce varias veces que la filosofía moral escolástica es una prolongación de la Metafísica. A este notable defecto puso remedio el Instituto Francisco de Vitoria —en la presente traducción española— invitando a Enrique Gómez Arboleya a encabezarla con un estudio preliminar. El cual así lo hizo en 63 apretadas páginas, en las que con cierta amplitud expone los puntos principales o supuestos metafísicos, antropológicos y éticos, después de una introducción histórico-bibliográfica, a saber: 1.º Noción y analogía del ser. 2.º Dios. 3.º El ser creado. 4.º El hombre: presupuestos fundamentales. 5.º El hombre como ser moral. 6.º Moralidad del acto humano. Moral de honestidad y moral de vasallaje. 7.º Ley eterna y Ley natural. 8.º El hombre ser social. 9.º La teoría de los grupos humanos. 10.º El Estado.

Varias teorías de Suárez sobre estos temas fundamentales son discutibles y discutidas, como es sabido; pero no obsta para que el libro de Rommen, integrado por la aportación de Gómez Arboleya, resulte excelente. Habríamos deseado hallar en el capítulo 2.º de la sección 1.ª expuestos con mayor relieve los argumentos de Suárez demostrativos de la existencia y del alcance del Derecho Natural; exposición que habría sido muy conveniente, tenidos en cuenta los avances del positivismo en este campo durante el siglo pasado y parte del presente, como Rommen sabe muy bien. También habría sido conveniente para apreciar mejor los méritos de la doctrina suareziana notar lo que tiene de original y lo que toma de sus predecesores. Rommen así lo hace con frecuencia, pero no siempre.

En conclusión: la obra es digna del mayor encomio.

P. Zamayón, O. F. M. Cap.

WALTER BRUGGER, S. I., *Diccionario de Filosofía*. Traducción por J. M. Vélez Cantarell. Prólogo de J. Roig Gironella, S. I. Barcelona, Ed. Herder, 1953.—515 p.

Un Diccionario de Filosofía debe ser, ante todo, un cómodo instrumento de trabajo, a mano siempre para el hallazgo del dato urgente o de la nota precisa con el mínimo dispendio de tiempo posible. Para cumplir su misión, un Diccionario ha de ser algo más que una serie de fichas en yuxtaposición, siguiendo el orden del alfabeto, esencialmente extrínseco. Un Diccionario debe contener un cuerpo de doctrina orgánico y sistemático,

lo que conseguirá cuando las doctrinas expuestas en sus diversos artículos sean entre sí coherentes y homogéneas. Tenemos actualmente en español varios Diccionarios Filosóficos, algunos de ellos vertidos de lenguas extranjeras; entre éstos el que a la vista tenemos es digno de mención especial. Su preparación ha corrido a cargo de un grupo de PP. Jesuitas, profesores la mayor parte del Colegio de Pullach, bajo la dirección del P. Walter Brugger. La competencia de los colaboradores, algunos bien conocidos de los especialistas por sus notables producciones, traducidas asimismo a nuestra lengua, como Fröbes, de Vries... es la primera garantía que avala el Diccionario. Su orientación es la de la Filosofía clásica Greco-Escolástica, a cuya luz examina los problemas que el pensamiento moderno plantea. Además de exponer con la mayor fidelidad los conceptos y las tesis esenciales de la *Philosophia Perennis*, informa con la suficiente amplitud sobre los movimientos filosóficos moderno y contemporáneo y explica y valora las principales ideas puestas por ellos en circulación, de alguna de las cuales no podrá en lo sucesivo prescindir el pensamiento filosófico. La información, tanto de la Filosofía clásica como de la actual, está tomada en sus propias fuentes. La concisión con que los artículos están redactados, favorece a la claridad y a la precisión. La división por números de las diversas acepciones, que cada término encierra, y las múltiples referencias de unos artículos a otros, además de ser un índice de la coherencia doctrinal del Diccionario, facilita grandemente su manejo. Acompaña a cada artículo una breve, pero selecta bibliografía, que el traductor acrece con algunas obras españolas. Un «Esquema de la Historia de la Filosofía» cierra el volumen. Merced a este Diccionario disponemos de un valioso instrumento de trabajo filosófico a la altura del tiempo actual. Señalemos tan sólo que, a nuestro parecer, resulta ser más actual el Realismo integral, que el denominado Realismo crítico.

R. L. de Munain, O. F. M.

«Scholastica» *ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati.* Roma, 1951. XXIII, 669 p. 7 ilustr. fotograf. (=Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, VII).

Desde el 6 al 10 de septiembre del año santo de 1950 se celebró en Roma, en el Ateneo Antoniano, el *primer congreso internacional de Escolástica*. No fué específicamente filosófico ni teológico, ni se limitaba a una u otra de las varias escuelas, sino que tenía por objeto toda la Escolástica, es decir: «*Integram illam scientiam, quae in scholis medi aevi a diversis magistris docebatur*», como repetidas veces escribió su presidente el P. Balić, O. F. M. El presente volumen contiene las Actas, los trabajos y las conclusiones de dicho congreso. Constituyen su parte principalísima 28 disertaciones sobre diversos temas que en una u otra forma se refieren a la historia de la Escolástica, debidos a la pluma de 27 autores, técnicos en la materia, pertenecientes a diversas escuelas; los cuales expusieron con plena libertad sus respectivos puntos de vista. El volumen contiene, además, los dos discursos de apertura y de clausura del Emmo. Cardenal Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios y Estudios Universitarios.

Los estudios se publican agrupados en cinco secciones: 1.^a *Estudios generales sobre la índole de la Escolástica y el estudio de ella en los últimos cien años.* 2.^a *Siglo XII, transmisión de la filosofía griega.* 3.^a *Doctores y maestros del siglo XIII.* 4.^a *Maestros y doctores del siglo XIV.* 5.^a *Sobre el aristotelismo, agustinismo y diversas tendencias dentro de la Escolástica.*

No todas las disertaciones poseen igual valor, como es obvio, ni merecen igual atención; pero no es fácil sentenciar cuáles son más importantes, dada la variedad de los temas desarrollados. Bastará, pues, el siguiente resumen:

F. VAN STEENBERGHEM, *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé*, resume las diversas y contrapuestas interpretaciones, que de la Escolástica (sobre todo en su aspecto filosófico) dan los historiadores del siglo pasado y del presente, clasificados en dos grupos: Racionalistas, de los que cita y resume a siete;

y Católicos, de los que cita a nueve. Brevemente expone cómo los primeros, imbuidos de prejuicios hostiles al catolicismo, estudian la Escolástica y examinan la doctrina de los pensadores medievales con mentalidad contraria a la que inspiró y guió a aquellos filósofos, viniendo a concluir que la filosofía escolástica se resuelve en un intento fracasado de conciliar la fe (cristiana) con la razón: que ésta se ve oprimida en la Escolástica por obstáculos teológicos provenientes del dogma católico, los cuales son un freno para el libre vuelo de la inteligencia investigadora. El autor contrapone a ésta la recta interpretación que de la misma filosofía dan los historiadores católicos, objetivamente contraria a la primera, y su juicio favorable acerca del influjo de la fe cristiana en la investigación filosófica. Como censura al autor, hay que añadir que es extraño que en una disertación tan bien documentada no se mencione a ningún historiador español ni inglés, y sólo a un italiano. Sólo tienen cabida franceses, belgas y alemanes.

F. PELSTER, S. I., recuerda el valor de las investigaciones de Enrique Denifle, O. P. y Francisco Ehrle, S. I., acerca de la Escolástica medioeval en una erudita disertación, intitulada: *Heinrich Denifle O. P. und Franz Ehrle S. I. in ihrer Bedeutung für die Erforschung der mitteralterlichen Scholastik*: así como los méritos extraordinarios del P. Fidel de Fanna, principal ejecutor de la edición crítica de las Obras de S. Buenaventura —primera cronológicamente y modelo de ediciones de esta clase— son recordados por V. MENECHIN, O. F. M., *Il P. Fedele da Fanna ed il Collegio Internazionale di S. Bonaventura a Quaracchi*. L. MEIER, *Die Statuten der theologischen Fakultät der Universität Erfurt*, aporta curiosos datos sobre la organización de los estudios teológicos en dicha universidad y la edición crítica de sus Estatutos. Finalmente, clausura esta primera serie el discurso de E. GILSON, *Les recherches historique-critiques et l'avenir de la scolastique*. El ya célebre historiador demuestra que «la actitud general de los grandes doctores del siglo XIII está fielmente definida por S. Buenaventura en el texto de su *In Hexaëmeron* (XI, 7), en el que el Seráfico Doctor distingue cuatro géneros de escritos, de los cuales cada uno ocupa un plano distinto y merece un respeto proporcionado a su clase: Primero, la Escritura Sagrada; segundo, los Santos Padres como intérpretes de la Escritura; tercero, los teólogos como intérpretes de los Padres y cuarto, los filósofos para comprender a los teólogos». Esto puede afirmarse también de los grandes pensadores del siglo XIV, Escoto y Ockam. De este hecho fundamental deduce Gilson varias conclusiones. Centradas primeramente sobre las «filosofías medioevales, las investigaciones históricas tienden cada vez más a reintegrar esas filosofías en las teologías que las contienen» (p. 136). La experiencia histórica enseña que la Escolástica decae cuando la filosofía se separa de la teología; y al contrario, florece «cuanto más se la reintegra en sus síntesis teológicas, tanto más originales aparecen las filosofías de la edad media». El principal quehacer de la Neo-escolástica será, pues, no el acomodar la Metafísica tradicional a los dictámenes de las ciencias positivas, que de continuo cambian; sino al contrario, explicar lo verdadero y permanente de éstas a la luz de los perennes principios de aquélla. El requisito indispensable para promover eficazmente el progreso de la Escolástica es la vuelta a la Teología: La filosofía escolástica así se hizo y sólo así puede rehacerse. «Los verdaderos filósofos escolásticos serán siempre teólogos» (p. 142). A nuestro modo de ver, esta disertación fué la más importante del congreso.

En la sección segunda PH. DELHAYE, *Un cas de transmission indirecte d'un thème philosophique grec*, hace ver cómo los escolásticos pudieron conocer y conocieron de hecho los fundamentos de la filosofía griega. V. MIANO, *Il Commento alle Lettere di S. Paolo di Gilberto Porretano*, expone la doctrina teológica de éste, sin atreverse a decidir si fué o no realmente hereje.

En la sección tercera, la más extensa de las cinco, hallanse disertaciones sobre San Antonio: S. DOJMI, O. F. M. Cap., *Carattere litterario e finalità delle Opere di S. Antonio*; sobre Santo Tomás: CL. SUERMONDT, O. P., presidente de la Comisión leonina para la edición de Opera Omnia de Santo Tomás, diserta sobre *Il contributo dell'edizione leonina per la conoscenza di S. Tommaso*. La autoridad del disertante y su erudición confiere valor extraordinario a este estudio. Le siguen: Pelayo de Zamayón, O. F. M. Cap., *Variaciones en el texto de la «Summa contra Gentiles»*; O. LOTTEN, O. S. B., *Pour une*

réorganisation du traité thomiste de la moralité, propone una nueva redacción de dicho tratado apoyada en los datos lógicos e históricos; I. ISAAC, O. P., *Saint Thomas Interprete des oeuvres de Aristote*. Sobre otros escolásticos del siglo XIII disertaron: A. PISVIN, *L'intuition sensible selon S. Bonaventure*; T. SZABÓ, *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio hictorico-critica*; I. CAIROLA, *L'opposizione a S. Tommaso nelle «Quaestiones disputatae» di Ruggero Marston*; y finalmente, A. PEGIS, *Matthew of Aquasparta and the cognition of non-being*.

La sección cuarta comprende seis estudios sobre Escoto por el siguiente orden: P. M. PERANTONI, Ministro General de la Orden Franciscana Observante, *I due primi volumi dell'edizione critica delle opere di Giovanni Scoto*; C. BALIC, *La critica testuale applicata alle opere di Giovanni Duns Scoto*; E. GILSON, *Duns Scot à la lumière des recherches historico-critiques*; E. BETTONI, O. F. M., *Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità*; P. STELLA, S. D. B., *La critica all'ilemorfismo universale in Duns Scoto*; I. DE SOUSA RIBEIRO, O. F. M., *Positio fr. Francisci a S. Augustino Macedo explanatoris Scoti*. Estos dos estudios ponen de manifiesto la dificultad, la necesidad y utilidad del método histórico-crítico para interpretar rectamente la doctrina de Escoto y desenmascarar los muchos errores que acerca de ella se han propalado. A estos siguen tres estudios sobre temas diversos: M. BATLLORI, S. I., *Arnau de Vilanova antiscolastique d'après les textes catalans et italiens*; B. M. XIBERTA, *Methodus historico-critica et auctores scholastici Ord. Carmeli*; N. BALTHASAR, *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*; en el cual principio trata de introducir una corrección, diciendo: «Nihil est in intellectu quin simul aliquid fuerit in sensu».

Por fin, en la sección quinta se dilucidan las tres directrices dentro de la misma escuela franciscana, a saber: La agustiniana-neoplatónica, la aristotélico-agustiniana y la agustiniana-matemática-experimental en dos eruditas disertaciones de B. NARDI, *L'Aristotelismo della scolastica e i francescani*, y L. VEUTHEY, *Les divers courants de la philosophie agustinio-franciscaine au moyen âge*.

La obra carece de unidad sistemática; es más bien un mosaico de estudios independientes entre sí, que se refieren de diversas formas a la Escolástica. Entre estos estudios los hay verdaderamente magistrales, como era de esperar de sus autores, profesores universitarios e investigadores de reconocida fama. El principal intento se dirigía a tratar del método histórico-crítico aplicado a los escolásticos y a poner de manifiesto los copiosos frutos que de la crítica textual se han recogido durante los últimos cien años. Del conjunto de disertaciones se desprende la imprescindible necesidad de dicho método para el estudio científico de la Escolástica, para la recta interpretación de las diversas corrientes o escuelas que la integran y para justipreciar el mérito real de los diversos autores. En este sentido el congreso obtuvo la finalidad que pretendía. La misma discrepancia que se advierte entre algunos autores congresistas, v. gr., Veuthey contra Van Steenberghen, pone de manifiesto que es preciso recurrir al método histórico-crítico para zanjar varias disputas acerca de la genuína mente o pensamiento de varios autores discutidos, y, en general, de todos los pensadores.

P. Zamayón, O. F. M. Cap.

AGUSTÍN GEMELLI, O. F. M., *Psicología de la Edad Evolutiva*. Prólogo y traducción de J. Fábregas Camí. S. I. Madrid, Ed. Razón y Fe, 1952. 283 p.

A pesar de la dificultad que el tema presenta, así para el Sujeto observado como para el observador, la Edad Evolutiva ha centrado sobre sí la atención preferente de los psicólogos, durante la primera mitad del s. XX. Todas las escuelas psicológicas han profesado sobre ella teorías propias, en consonancia con sus peculiares concepciones generales sobre el hombre. De todas las teorías brotan múltiples y fecundas aplicaciones, que la Pedagogía utiliza en orden a capacitar a la infancia y a la juventud para realizar en la vida los altos destinos humanos. El P. Gemelli, fundador y Rector

de la Universidad del Sacro Cuore de Milán recoge en este libro cuanto de útil y eficaz se halla desparramado por tantos estudios especializados sobre los varios aspectos de tema tan complejo. Inspirado en las más modernas y sanas orientaciones de la Psicología, describe el P. Gemelli el desarrollo paulatino del hombre desde que el embrión comienza su vida intrauterina hasta que ha alcanzado los 20 años, cima de la edad evolutiva. Con la facilidad de quien domina plenamente la materia, va el P. Gemelli poniendo a nuestra vista el primer despertar de las diversas facultades del alma, primero de las sensitivas, después de las específicamente humanas, hasta que, desarrolladas todas y unificadas, se forja el ideal de la vida, concretizado en la vocación profesional. La Psicología que el P. Gemelli construye es una Psicología eminentemente realista y eficiente, en constante contacto con los hechos. Supera la concepción atómica de la «psiché», herencia del s. XIX, así como las interpretaciones freudianas; evita la propensión, manifiesta en muchos psicólogos, incluso neoescolásticos, a explicar los hechos psíquicos por su dependencia respecto de los fisiológicos que los acompañan. Reiteradamente afirma que entre ambos procesos, fisiológico y psíquico no existe riguroso paralelismo. Dadas la preparación y competencia universalmente reconocidas de su autor, es natural que el libro reúna las máximas garantías de seriedad y responsabilidad; no encierran sus páginas una sola afirmación que no haya sido corroborada tras escrupulosas observaciones, verificadas muchas de ellas por el propio P. Gemelli o por sus discípulos bajo su inmediata dirección en el Laboratorio por él montado en su Universidad Milanesa. No resulta exagerado afirmar que cada uno de los capítulos de que el libro consta resulta ser un resumen de cuanto de valioso se ha escrito hasta el día sobre el tema, seleccionado y tamizado con el más ponderado de los criterios. La obra es parca en descender a aplicaciones particulares; con todo éstas sin esfuerzo se desprenden de las lúcidas y objetivas exposiciones que el P. Gemelli ofrece de las fases por que el desarrollo humano atraviesa y de las exigencias que cada momento del desarrollo evolutivo implica. Este libro prestará relevantes servicios a cuantos consagran sus fuerzas al conocimiento y formación de la niñez y de la juventud, facilitándoles con abundancia de luces y orientaciones el desempeño de su ardua tarea. Bien venido sea a nuestra lengua un libro de la actualidad e interés de la Psicología de la Edad Evolutiva del P. Gemelli.

R. L. de Munain, O. F. M.