

# RECENSIONES

---

S. DE DIÉTRICH, *Le dessein de Dieu... Itinéraire biblique*. 5.<sup>a</sup> ed. Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, S. A., 1954. (Série biblique de l'Actualité protestante).

He aquí otro libro que responde a nueva corriente exegética espiritualista. La exégesis, que entre los protestantes se arrogaba el calificativo de científica, buscaba explicar la Biblia y el Cristianismo por las solas leyes históricas, por la influencia de los pueblos civilizados sobre el pequeño pueblo israelita. Gracias a Dios las almas, en quienes se conservaba algo del espíritu cristiano, hastiadas de semejante ciencia, que tan mal respondía a sus necesidades espirituales, han buscado por otra vía el alimento que necesitaban. A esta tendencia pertenece esta obra, en la cual el autor se muestra hombre de fe religiosa y cristiana. En todo el libro solo unas palabras hemos encontrado que pudieran calificarse de «ofensivas para los oídos piadosos», aunque seguramente la intención del autor parece responder bien a la verdad. El tema de la obra no puede ser más atrayente, los designios de Dios sobre el mundo, tal como se nos revelan en la Escritura. Esos designios, o como diría el Apóstol, los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios, se hallan resumidos en Jesucristo, Verbo de Dios encarnado. Pues a la luz de Jesucristo va el autor desarrollando la historia bíblica desde la creación hasta el cielo nuevo y la tierra nueva, de que nos habla el Apocalipsis. San Agustín nos ha trazado la historia de las dos ciudades, la de Dios y la del mundo. Es en substancia la idea que sigue el Sr. Diétrich, pero desarrollada a base de una exégesis principalmente literal y teológica de la Escritura y con un conocimiento perfecto del texto sagrado. Las almas que lean este libro encontrarán en él el alimento que desean y lejos de encontrar en él algo que las lleve a la estrechez de la fe calvinista, creemos que los conducirá por los caminos espaciosos de la verdad divina a la casa del Padre celestial, a la Iglesia Católica.

A. Colunga, O. P.

EMILIO RIDEAU, *Paganisme ou Christianisme. Etude sur l'athéisme moderne*, Tournai-Paris, Casterman, 1954.—254 p.

El problema religioso es el eterno problema del hombre, cuya existencia se acusa fuertemente en la conciencia de todo pensador. No tiene más que dos soluciones, la cristiana o la pagana. Y así mientras unos afirman la existencia de Dios, principio y fin último del hombre, en el que reposa su felicidad, otros la niegan erigiendo su propio en ser absoluto.

El objeto de la presente obra es situar frente a frente el paganismo contemporáneo con el cristianismo, en el problema religioso, estudiando esta oposición en algunos autores principales que la encarnan.

El estudio del paganismo moderno lo divide el autor en tres capítulos: *Racionalismo*, o punto de donde arranca, el cual comienza en Descartes, y se completa en Kant, Hegel y Brunschvicg (pp. 29-60); *Paganismo social*, íntimamente ligado con el racionalismo cartesiano, en el que se niega la negación de Dios se encuentra aplicada a las relaciones sociales del hombre. Marx, Proudhon y Comte son aquí los principales representantes (pp. 61-95); *Existencialismo pagano*, el cual se caracteriza por una voluntad individual de existencia absoluta, que suplanta a la de Dios, y se presenta como una reivindicación total de autonomía ilimitada, como una exaltación del yo solitario contra toda esencia y toda norma, y como una divinización del hombre. Prescindiendo deliberadamente del tiempo, y ateniéndose al hilo de las ideas, el autor comienza su exposición del existen-

cialismo pagano por Nietzsche, siguiendo luego por Jaspers, Heidegger, Sartre, Valéry, Gide, Saint-Exupéry, Malraux y Camus (pp. 97-150).

Como representantes del cristianismo expone a Pascal, Kierkegaard, Gergson, Blondel, Laberthoniere, Lavelle, Le Senne, G. Marcel, Mounier, Peguy, Bermanos, Claudel, Mauriac (pp. 151-225).

Con esta oposición entre el cristianismo y paganismo modernos en el problema religioso intenta el autor abrir el camino para llegar a la «unidad», haciendo surgir la esperanza de un «acuerdo» (p. 10). Con este objeto dirige a los católicos las siguientes palabras: «En cuanto al cristiano, en cuanto al católico sobre todo, tal vez encontrará en estas páginas alguna luz para su fe y algún aliento para su misión. En derredor suyo, en este mundo profano, que es el campo del Padre, despiertan ideas nuevas, brotan fuentes, y nacen grandes obras. Y, llevadas en ondas invisibles, estas corrientes múltiples recorren el universo invisible de las conciencias, penetran las mentalidades, ponen problemas inéditos y levantan remolinos. Todo el lenguaje se renueva también en el oleaje confuso del stock antiguo de imágenes y palabras. Ahora sobre todo, en la confusión de los sucesos y la tensión de las libertades, se activa el ritmo de la historia, transita un mundo hacia destinos nuevos, palpita el Espíritu en sobresaltos misteriosos. Un mundo se forma en el dolor, una revolución se realiza en las ideas, más aún que en las instituciones o las costumbres. Y, si el cristiano no toma cuenta de esto se consume la ruptura, la fosa entre la Iglesia y el mundo moderno se ahonda cada vez más: cesa el diálogo poco a poco, frito de resonancia mutua y de eco. En la complacencia de fórmulas, como de estructuras, rebasadas por la historia, el cristiano no puede hacer escuchar la voz de la verdad eterna, el mensaje de la tradición ni inspirar la confianza de las almas inquietas y solícitas por tantas cuestiones. Por encima de una vana curiosidad está el llamamiento de la caridad que le urge a asumir la responsabilidad de sus hermanos de afuera, no solamente por el resplandor de su apostolado cotidiano, sino también por el contacto personal con los orígenes o huellas intelectuales del mundo que él debe afrontar. Trabajo inmenso, tarea dolorosa, pero esencial a su vocación de evangelista. Esto supone la conciencia de una trascendencia, que es en él gratuidad de un don y de una dignidad recibidos, la docilidad perfecta a la enseñanza de la Iglesia, pero también la humildad de una servidumbre voluntaria, dispuesta a la Ofrenda que le hace Dios por mediación de sus hermanos y del mundo» (p. 9-10).

En estas encendidas palabras de Rideau nos parece encontrar una alusión a los esfuerzos realizados en Francia, en los últimos años, en favor del ecumenismo. Y como el autor no habla con claridad, no sabemos lo que intenta decir a los católicos en las palabras antes citadas. Si, para llegar a la tan deseada unidad, trata de amonestar a los católicos para que se impongan en las corrientes del pensamiento moderno a fin de que puedan establecer diálogo con los que militan fuera de la Iglesia, procurando expresarse en términos que les sean inteligibles, estamos de completo acuerdo. Pero, si con aquello de «fórmulas y estructuras rebasadas por la historia» pretende aconsejar la más leve flexión en los principios e ideas básicas, entonces nuestra oposición es radical. Ellos, los que militan fuera de la fe y de la Iglesia, son los que deben venir a nosotros; de ninguna manera ir nosotros a ellos, aunque para atraerlos a nosotros debamos poner en juego todos los medios humanos y divinos que estén a nuestro alcance. Por otra parte, los representantes del cristianismo que ha escogido Rideau, Bergson, Kierkegaard, Blondel... no pueden encerrar grandes motivos de atracción para el católico. La verdad de Cristo no es más que una.

Para terminar, reproducimos la advertencia del autor, al principio de su obra: «Para el estudiante y el profesor, este libro espera sobre todo responder a la *inquietud religiosa* de un público ávido de información exacta y de un juicio verdadero sobre los maestros de nuestro tiempo; el esfuerzo difícil hacia una cultura espiritual, seria, intensa y profunda encontrará su recompensa en la alegría de la luz» (p. 12).

M. Cuervo, O. P.

ROGER AUBERT, *La Théologie catholique au milieu du XXe siècle*.—Chaiers de l'actualité religieuse.—Tournai-Paris, Casterman, 1954.—101 p.

Nadie ignora que la segunda guerra europea produjo una fuerte conmoción no solamente de orden social, sino también intelectual y religioso, que afectó principalmente a Francia y Alemania. Naturalmente las consecuencias de una guerra tan cruel y devastadora no podían menos de crear una situación un tanto caótica, presentar cuestiones graves de todo orden, y plantear problemas nuevos reclamando urgente solución. Si los espíritus hubieran permanecido fuertes y fieles a sí mismos, conservando su tradición católica y teológica, no les hubiera sido difícil encontrarla pronta y segura, como sucedió en España, después de su Alzamiento Nacional del 36. Pero el daño más grave había alcanzado precisamente a los espíritus, a la fuerte cultura teológica anterior, y por eso mismo lejos de encontrar rápidamente aquellas soluciones firmes y seguras, se desperdició gran cantidad de esfuerzos por superarse a sí mismos espiritualmente en tanteos ineficaces y enfermizos de tintas medias, o multicolores, oscilando constantemente entre Scylla y Carybdis. Algunos efectos buenos conseguidos, como la renovación de los estudios bíblicos, litúrgicos y patrísticos, no deben contarse entre las consecuencias del movimiento intelectual postbélico, puesto que solo dependen de él por reacción contra excesos y extravíos del mismo.

En tono sencillo, claro y fuertemente sugestivo para inteligencias jóvenes y no bien formadas, describe y analiza Roger Aubert todo el conjunto de tendencias y soluciones a los diferentes problemas, nacidas en Francia principalmente, en la etapa de tiempo que va del año 35 al 50. Cuatro sencillos apartados encierran todo el contenido de este librito, corto en extensión, pero largo en contenido y sobre todo en intención: I *Le renouveau biblique* (pp. 9-28); II *Les renouveaux liturgique et patristique* (pp. 31-41); III *Ouverture au monde moderne* (pp. 43-70); IV *Face a l'existentialisme* (pp. 73-98).

En su exposición parece como si el autor se propusiera demostrar la tesis de la superioridad de la teología nueva sobre la teología clásica y tradicional, que no supo imprimir al pensamiento teológico estas nuevas tendencias y orientaciones, ni dar con las nuevas soluciones a los problemas planteados. Y así califica de «álgebra teológica» la doctrina de la teología tradicional sobre la Trinidad (p. 48 et passim); dice que la nota característica que distingue la teología actual de la de otros tiempos anteriores, es la de haber encontrado «una respuesta cristiana adecuada» a las preocupaciones actuales (p. 45); que la evolución de las ideas era poco familiar a los teólogos escolásticos (p. 52); que los teólogos escolásticos atribuyen a la expresión de las verdades religiosas «la misma inmovilidad de las abstracciones matemáticas», los cuales pensaban encontrar un argumento en favor de su opinión inmovilista en el apoyo que la autoridad eclesiástica concedió siempre a la doctrina tomista (p. 51)...; que la teología moral constituía hasta ahora, al menos en su presentación, la ciencia más caduca entre las ciencias eclesiásticas (p. 80); que la consideración de la Iglesia como «centro» de vida para todos los fieles estaba poco menos que olvidada hasta ahora por los teólogos (p. 56); que en la obra de R. Guardini, *Initiation a la prière*, la consideración de los misterios gloriosos de Jesucristo encontró por fin el lugar propio, que los teólogos clásicos le habían negado durante muchos siglos (p. 82); que la teología tradicional no responde a las necesidades de los tiempos presentes, careciendo de actualidad, idea que constantemente sale a la superficie de este libro de una manera incisiva, siempre que tiene ocasión de encajarla (cfr. p. 84). No oculta su simpatía y admiración por las obras de los PP. de Lubac y Daniélou, a los que defiende de los ataques que contra ellos se han dirigido (p. 85); manifiesta su admiración por la obra del P. Congar, *Unam Sanctam* (p. 92); y termina diciendo que el problema del desarrollo dogmático «es un problema esencialmente de eclesiología» (p. 97). Por fin, en la p. 35 encontramos un párrafo, hablando del movimiento litúrgico, de cuya exactitud teológica juzgará el lector por sí mismo. Dice así al pie de la letra: «Los teólogos (de última hora se entiende) han descubierto en la liturgia una fuente de primer valor, en la que los misterios revelados están *presentados y comentados* con una autoridad particular, debido al carácter jerárquico, oficial y universal de la oración pública de la Iglesia, en la que

la fe real y viviente del pueblo cristiano se expresa *de una manera más completa y adecuada que en las fórmulas abstractas de las elaboraciones de Concilios y escuelas teológicas*, bajo una forma existencial, en la que el elemento bíblico tiene, por otra parte, un puesto de primer orden»...

Nos parece que, entre tantas tendencias como el autor de este opúsculo nos describe todavía dejó una por estudiar, acaso la más fundamental, que le hubiera podido servir de clave para explicar la existencia de todas las demás, y juzgar exactamente de su valor, cual es la derivada del gran descenso en el tono teológico de la Francia de los años 35 al 50 del siglo actual, con relación a otros tiempos mucho mejores.

La obrita de Roger Aubert, puede valer como fuente de información del movimiento teológico francés en los últimos años, pero a los lectores no avisados puede hacerles daño, por la habilidad con que describe las nuevas tendencias y ataca al mismo tiempo a la teología especulativa, a la que con tenaz empeño y de un modo disimulado trata siempre de hacer aparecer como atrasada, insuficiente e inadaptada a los tiempos modernos.

M. Cuervo, O. P.

VICENTE MUÑOZ, O. de M., *Zumel y el Molinismo. Informe del P. Francisco Zumel, Mercedario, sobre las doctrinas del P. Luis Molina, S. I., presentado en Julio de 1595.* Madrid, «Estudios», 1953.—XVI, 203 p.

No es el presente libro del P. Muñoz un estudio filosófico-teológico acerca del sistema de Molina, ni tampoco una investigación integral de la obra del P. Zumel en torno a la controversia «De Auxiliis», que tanto excitó los ánimos de filósofos y teólogos a fines del siglo XVI. Es más bien, como indica el subtítulo, la publicación de un escrito del P. Zumel sobre las doctrinas del P. Molina. Lo que pretende el P. Muñoz con esta publicación es prestar un servicio «a los estudiosos de la hermosa y rica tradición escolástica española» (Pról.). Y en verdad que es digno de encomio y agradecimiento este afán de ayudar a tantos y tantos que no pueden desplazarse a consultar los manuscritos originales.

La obra de Zumel, reproducida en el libro que comentamos, se encuentra manuscrita en la Biblioteca Angélica de Roma. A guisa de presentación y para ambientar al lector, el P. Muñoz nos obsequia con una breve, pero jugosa Introducción, en la que toca los siguientes puntos:

a) Zumel en las controversias «De Auxiliis». b) Zumel y Molina. c) Zumel y Báñez. d) Zumel, destacado paladín del Tomismo. e) Los manuscritos del informe de Zumel. f) Nuestra edición. g) Importancia y carácter del informe Zumeliano. h) Análisis del informe.

Del valor doctrinal e histórico de la obra del gran filósofo y teólogo mercedario habla bastante elocuentemente, no sólo la autoridad del propio Zumel, reconocida por el mismo Báñez, sino también el tema tan interesante como controvertido, «*De Auxiliis*».

La «*Tertia defensio gravissima*» de Zumel se divide en dos partes: 1) Defensa de la gracia actual eficaz tomista y refutación del Molinismo en general; 2) Censura de la Concordia de Molina en particular. La primera parte, sin duda la más interesante, llena 169 páginas del presente libro, y a través de ella se percibe tanto la profundidad de pensamiento de Zumel, como el ardor puesto en la disputa, reflejo del vibrar característico de filósofos y teólogos del XVI al tratar estos temas.

Como colofón de la obra tenemos una selecta bibliografía y tres índices: onomástico, analítico y sintético.

M. Recio Sánchez

TIBURTIVS GALLUS, S. I.: *Interpretatio Mariologica Protoevangelii Posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis.* Pars posterior: *Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis (1854).* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954.—XL, 383 p.

Fruto del pujante movimiento mariológico actual son los estudios que el Padre Gallus ha consagrado al tan traído texto del Protoevangelio. A parte de sus trabajos exegeticos (*Verbum Domini*, 1948, 33-43; 1950, 51-54), ha acometido la magna empresa de investigar pacientemente la mente de los exégetas y teólogos desde el período post-patristico hasta la definición del dogma de la Inmaculada por el Papa Pío IX en torno a la interpretación mariológica del mencionado texto. En el año 1949 apareció en Roma el primer tomo de esta gigantesca obra con el título: *Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*. Más tarde, en 1953, sacaba a luz la primera parte del presente tomo, con el título: *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars prior: Aetas aurea exegetis catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660*. En la segunda parte, que pasamos a reseñar, recoge los testimonios de los teólogos y exégetas a partir de esta última fecha hasta el año 1854.

Antes de entrar de lleno en este último período, inicia el autor su obra con un complemento a la primera parte, dando una lista de autores y textos que llegaron a su conocimiento después de estampada ésta. Algunos de estos exégetas y teólogos son españoles y portugueses, tales como Juan Veguer, en Granada; Andrés de Vega, Arias Montano, Pedro Cornejo de Pedrosa (1618), Gregorio Martínez, de Segovia (1637), Alfonso Méndez (1656), Francisco Macedo (1681). Señala como año de la muerte de Andrés de Vega el 1560, cuando se sabe de cierto que el gran teólogo murió a primeros de septiembre de 1549 (MANUEL VÁZQUEZ COSTA, O. F. M., *¿En qué año murió Andrés de Vega?*, «Verdad y Vida», 7 (1949), 361-369). Arias Montano murió en 1598, no en 1590, como dice el autor. Siguen a continuación dos páginas de correcciones y adiciones que deben hacerse a la primera parte. Con la sección tercera empieza propiamente la nueva obra del Padre Gallus. Toda esta sección se consagra a las interpretaciones de Gen. 3, 15 a partir del año 1661 hasta los enciclopedistas (1752). Se abre la misma con el capítulo primero dedicado enteramente a reproducir los principales pasajes del capítulo «De auctoritate editionis Vulgatae» del libro de Antonio de Panormo, O. F. M. (1714), *Scrutinium Doctrinarum Qualificandis Assertionibus, Thesisibus, atque Libris conducentium*, Romae, 1709. Cree el P. Gallus que su mente refleja fielmente el pensamiento de su tiempo acerca de la autoridad de la Vulgata. Si es así, no puede calificarse de *españolada* el empeño que ponían los autores de aquel tiempo en defender la Vulgata y preferirla a los textos originales, como hizo H. HÖPFL, *Beiträge zur Geschichte der Sixto Klementinischen Vulgata*, Freiburg, 1913, 40, porque fuera de España se mantenía el mismo criterio. En nuestra patria, como en otras partes, había gustos para todo; y entre nosotros, como entre los teólogos de otras naciones, había una corriente muy fuerte que se oponía a aquellos extremismos y otorgaba al texto de la Vulgata el valor que merecía con respecto a los textos originales. Muy conocidos son en este sentido, los nombres de Fr. Luis de León y Martín Martínez de Cantalapiedra (SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *El Decreto Tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos españoles del siglo XVI*, «Estudios Bíblicos», 5 (1946), 137-169; MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A., *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid, 1946).

En el capítulo segundo de esta tercera sección se reproduce el testimonio de 141 autores, 27 de los cuales son acatólicos. No alcanzamos a ver las razones por las cuales el autor cita de nuevo en la página 31 de esta segunda parte a Francisco Macedo (1681), del cual se recoge otro testimonio en el suplemento a la primera (p. XXXVIII). A la larga lista de exégetas y teólogos de este segundo período podrían añadirse muchísimos otros, sobre todo de origen español, que, en las luchas inmaculistas, escribieron infinidad de folletos, sermones, obras teológicas y libros de piedad en los cuales se alude al Protoevangelio como argumento bíblico para probar el privilegio de la Inmaculada Concepción de María. En el número extraordinario de la revista «Archivo Ibero Americano», que verá la luz pública en la primavera de este año 1955, aparecerá una selecta y amplia bibliografía inmaculista, que el autor podrá aprovechar en una segunda edición de su obra. Un avance de este elenco bibliográfico lo ha confeccionado y publicado el P. A. Uribe, *Ensayo de bibliografía mariano-asuncionista de obras franciscanas en España*, «Verdad y Vida», 6 (1948), 345-367. En la página 138 señala el P. Gallus las conclusiones que le permite sacar su encuesta. De los 141 autores examinados, 98 se

declaran favorables al sentido mariológico de Gen. 3, 15. La mayoría de ellos llegan a esta conclusión a pesar de conocer la variante masorética *ipse*. De entre los escritores protestantes, los calvinistas explican el *semen* en sentido colectivo, los luteranos *de solo Christo*. Los católicos aplican las palabras *ipsa conteret* a la Virgen en sentido *mediato y relativo*, no *inmediato y absoluto*: *Ipsa contrivit caput serpentis mediante suo Filio quem genuit*.

En la sección cuarta (pp. 139-199) se transcriben los testimonios de 62 autores, de los cuales 12 acatólicos, a partir del año 1753 hasta 1809. Como en la sección anterior, abre este período un largo extracto sobre la Vulgata debido a la pluma del P. Leopoldo Mauschberger, S. J. (1773), *Commentarius in Pentateuchum Moysis, Vulgatae latinae editionis auctoritate*, Olomucii, 1757, pp. XXIX-XXXI, que refleja una concepción más amplia de la Vulgata en relación con los textos originales. De los autores católicos examinados, 41 defienden la interpretación mariológica del Protoevangelio, aunque sigan o rechacen la lección *ipse conteret*. Los protestantes niegan totalmente el sentido mesiánico del texto. Al entrar en el período comprendido entre los años 1820-1854 comprueba el autor la decadencia teológica y exegética entre los católicos manifestada, no solamente en la profundidad de doctrina, sino que también en la escasez de producción literaria. En el capítulo segundo de esta sección se aducen los 'Vota de definienda doctrina Immaculae Conceptionis' (pp. 254-264); en el tercero se reproducen 'Responso de definienda doctrina Immaculae Conceptionis' (pp. 265-295). De la encuesta saca el autor la conclusión de que en este período se manifiesta entre los católicos una tendencia decisiva (95%) a favor de la interpretación mariológica del texto. Estudia en la sección sexta (pp. 299-322) los antecedentes de la Bula *Ineffabilis Deus*, los diversos esquemas de la misma, dando finalmente el texto, con eruditas anotaciones.

Como coronamiento de su grandiosa empresa da el autor al final una serie de conclusiones que son como una síntesis de toda la obra. Al término de la misma pone una 'Conclusio quaedam generalis' en la que afirma que el Papa Pío IX da una aprobación auténtica a la interpretación mariológica del Protoevangelio, lo que es «dignus terminus inquisitionis nostrae» (p. 322). Pasa después a hacer una síntesis *material* de todo el período postridentino, con elencos de nombres de autores, encabezado por el Papa Pío IX, Patriarcas, Cardenales, etc. A esta sigue una síntesis *formal* en donde trata: 1) Sumario de la historia de la interpretación del Protoevangelio en el período postridentino; 2) Problemas exegéticos y sus soluciones: a) de los no católicos, b) de los católicos; 3) Interpretación mariológica basada en la lección: «*ipsa conteret*»; 4) Doctrina que se deduce de Gén. 3, 15: a) entre los luteranos: Divinidad de Cristo; Concepción virginal activa; b) entre los católicos: a) divinidad de Cristo, raramente; La Inmaculada Concepción, muchas veces; la Corredención, algunas veces. El resultado de su encuesta favorece visiblemente la interpretación mariológica del Protoevangelio.

Para terminar, ha escogido el autor acertadamente las palabras de Pío IX: «Patres Ecclesiaeque Scriptores docuere, divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem... ac designatam beatissimam Eius matrem Virginem Mariam». Después de las páginas del P. Gallus no cabe dudar de que estas palabras del Augusto Pontífice corresponden a una palpable realidad. De ahí que deban batirse en retirada todas las tendencias de los autores católicos a negar el sentido mariológico del Protoevangelio. Es consolador comprobar que esta marcha atrás se acentúa cada día más, fruto sin duda de los muchos y profundos estudios que, en ocasión del actual movimiento mariológico, se han hecho sobre el texto del Protoevangelio. El P. Ceuppens, que en un tiempo mantenía la opinión negativa, ha modificado su manera de pensar en la segunda edición de su *Historia Primaeva*, y suponemos que Elofno Nacar, que había sostenido con tesón el mismo punto negativo, habría depuesto su actitud falsa ante los raudales de luz que han aportado los modernos estudios sobre el texto de Gén. 3, 15 (ELOFINO NACAR, *El Protoevangelio*, «Estudios Bíblicos», 1 (1942), 477-516; «Resurrexit», 8 (1948), 11-14; 39-48).

Si al término de la lectura de la obra del P. Gallus tuviéramos que emitir nuestro parecer sobre el sentido más o menos mariológico del Protoevangelio, nos encontraríamos en una situación difícil. ¿Es mariológico en sentido literal? ¿En sentido plenior, o sólo en sentido típico? Las conclusiones que se desprenden del libro manifiestan que la Tradición ha visto en el Protoevangelio algo más que un sentido mariológico típico.

¿Lo es en sentido literal? Los exégetas se pronuncian en contra de esta suposición; pero todavía no se ha precisado bien la verdadera naturaleza de este sentido. Unos lo definen diciendo: El sentido que ha querido expresar el autor humano; otros: Aquel que el Espíritu Santo quiso expresar, y que tienen las palabras por intención divina. En este último caso aparece bien claro que la Tradición y el Magisterio de la Iglesia pueden determinar este sentido. Ahora bien, ¿ha dicho la Tradición y el magisterio eclesialógico que el Protoevangelio encierra un sentido mariológico en sentido literal? ¿No puede considerarse este texto como una profecía directa de la Inmaculada y de la Corredención de María? En este último caso no habría inconveniente alguno en ver en el texto del Protoevangelio un sentido más pleno que el que se deduce del texto y del contexto, y que el profeta no alcanzó por ser *instrumentum deficiens*. El autor del documento jahvista, o la tradición jahvista, recogió e incorporó en su escrito el oráculo divino, la profecía anunciada ya en los orígenes de la humanidad, que el autor último inspirado, que vivió en una época de un mesianismo muy acentuado, incorporó en su libro como elemento que entraba de lleno dentro del plan histórico-didáctico que tuvo intención de desarrollar, y cuyo alcance no llegó a vislumbrar en toda su profundidad.

Teólogos y exégetas deben mostrarse reconocidos al P. Gallus por el esfuerzo gigantesco que ha llevado a cabo al estudiar detenidamente la mente de la Tradición en la interpretación del Protoevangelio. En adelante, cualquiera que quiera abordar el tema del carácter mariológico del famoso texto tendrá que atenerse a las conclusiones que se deducen del libro, o libros, del P. Gallus sobre el mismo. Obras como la que reseñamos contribuyen eficazmente a ver más claro el sentido del texto bíblico y a solucionar de raíz problemas que se han constituido como tales por desconocer muchos elementos básicos para solucionarlos. Como estos estudios, el carácter mariológico del Protoevangelio ha experimentado un avance notabilísimo, por lo cual felicitamos al P. Gallus y deseamos que su libro halle amplia acogida entre los exégetas y teólogos.

L. Arnaldich, O. F. M.

F. M. BRAUN, prof. a l'Université de Fribourg (Suisse). *La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique*. (Cahiers d'actualité religieuse), 2.e édition revue et augmentée. Tournai-Paris, Casterman, 1954.

Por dos razones nos resulta interesante la presente obra: por el tema, que tan bien se ajusta al momento actual, en que la Iglesia celebra el año mariano, y por el método, que el autor se propone emplear en su composición. El esfuerzo por conocer lo que sentía sobre la Virgen y nos dejó escrito el discípulo amado de Jesús, a quien encomendó desde la cruz el cuidado de su Madre, no puede menos de interesar y en estos días más que en otros. El método entra en la nueva corriente exegética espiritualista, que hoy se trata de oponer al método histórico, tal como se practicaba en estos últimos tiempos, basado exclusivamente en la filología y en la historia.

La Iglesia, adoctrinada por el ejemplo del Salvador y de los Apóstoles, y luego de los Santos Padres, atribuye a la S. Escritura un doble sentido, el literal y el típico. Los Padres nos han legado bellos pensamientos calcados en los tipos de la Escritura, y escritores modernos han pretendido con magistrales estudios histórico-exegéticos encauzar la exégesis espiritual por esta vía.

El P. Braun sigue otra senda. Distingue en el sentido literal varios grados, uno superficial, el que suenan las palabras, un segundo más hondo, que responde a la inteligencia del autor inspirado y un tercero que puede sobrepasar esa inteligencia y responde a las últimas intenciones del Espíritu Santo, principal autor de la Biblia, el cual puede ir descubriendo a la Iglesia para su mayor ilustración. Esto constituiría el sentido pleno de la Escritura.

Tratándose de San Juan es preciso tener en cuenta su temperamento místico, enriquecido con singulares luces divinas, y el haber compuesto sus obras después de todos los otros autores del Nuevo Testamento, viniendo a representar la plena revelación

escrita del Testamento Nuevo. Todo esto formaba en la mente del Apóstol una perfecta unidad, lo que nos autoriza para interpretar sus palabras a la luz de esa plena revelación.

Ahora bien, si leemos los textos de San Juan, en que habla, o parece hablar, de María, no según la superficie de la letra, sino a la luz que sobre ellos derrama el conjunto de los escritos del Apóstol y aun toda la revelación del Nuevo Testamento, que él conocía y, si consideramos las íntimas relaciones de San Juan con María, sin duda que podremos adquirir un conocimiento más pleno de lo que él alcanzaba sobre el misterio de la Madre de Dios.

Creemos que el método no está mal fundado, pero una dificultad implica su aplicación, cuando se trata de precisar el alcance de las intenciones del Apóstol y de saber hasta qué punto haya querido sintetizar su pensamiento total en las palabras que tenemos delante. Por esto las conclusiones exegéticas con que el P. Braun quiere enriquecer la teología mariana, quedan muy discutibles, no como verdades teológicas, sino como afirmaciones del evangelio en los lugares sometidos a examen.

A. Colunga, O. P.

MAURICIUS GORDILLO, S. I., *Mariologia Orientalis*. Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1954.—XX, 282 p.

El docto Profesor del Instituto Oriental de Roma nos presenta en esta obra el fruto de sus ya largos años de profesorado, en los que ha ido exponiendo las coincidencias y las diferencias de la Mariología Oriental con la Occidental. El desconocimiento que entre nuestros teólogos existe de las fuentes orientales hace que ya desde el primer momento se reciba este libro con agradecimiento. Esperamos que él servirá, entre otras cosas, para dar a nuestros manuales de Mariología nuevos elementos con que laborar mejor el argumento de tradición teológica, integrando la corriente que fluye oculta aun entre los teólogos disidentes de Roma.

Ello es especialmente posible gracias a la erudición admirable del autor de esta obra, que maneja las fuentes y la bibliografía como verdadero maestro. Baste decir que pasan con mucho de doscientos los autores alegados, entre Santos Padres y escritores orientales; sin contar la bibliografía, que es completísima en el aspecto oriental y en el occidental.

La obra se abre con un interesantísimo estudio sobre el diverso carácter de la Mariología en Oriente y en Occidente. La teología oriental sobre Nuestra Señora se contenta con repetir apenas lo dicho por los Santos Padres y la Liturgia; mientras que los Occidentales elaboran esos mismos datos en un sistema teológico, que ha dado como resultado la teología mariana como ciencia. Por eso no se puede hablar de un primer principio en la Mariología oriental. Aunque, si alguno habría que señalar, sería el principio de transcendencia.

El segundo capítulo se dedica al tema de la maternidad divina; el tercero, al de la Mediación; el cuarto al de la Inmaculada; el quinto estudia la gracia de María; el sexto su virginidad perpetua; el séptimo su asunción; el último investiga todo lo referente a su culto.

El método seguido por el autor en cada uno de esos capítulos es siempre el mismo: descritos brevemente los rasgos de la Mariología occidental en los diversos temas, va recorriendo la doctrina correspondiente de los autores siros orientales, la de los siros occidentales, armenios, coptos y etiopes, y finalmente la de los bizantinos y eslavos. Este método logra fijar con claridad las profundas divergencias que a veces se encuentran en los diferentes escritores.

No podemos detenernos en detalles de doctrina. Señalaremos sin embargo algunos de interés para la teología. El autor se detiene en probar que los Nestorianos han seguido manteniendo la dualidad de personas en Cristo y negando por lo mismo la verdadera maternidad divina de María. No se trata de un nestorianismo de palabras.



sino de concepción. Por eso tampoco mantienen una genuína Mediación, aunque a veces usen palabras que se le acerquen.

De mayor interés aún es la conclusión del largo estudio sobre la Mediación de María y su Corredención en la literatura bizantina. A pesar de que estos autores, si se exceptúa Nicolás Cabasilas, descuidan el tema de la asociación de María con el Redentor en el Calvario y apenas tocan el famoso y tradicional paralelismo Eva-María, sin embargo enseñan largamente la unión de María con su Hijo en la obra redentora, insistiendo principalmente en su maternidad y en el consentimiento libremente dado por Ella para la misma. No hay que olvidar que en la concepción de estos autores la «deificación» consiste sobre todo en la Encarnación, a la que tan de cerca y tan libremente coopera María.

En cuanto a la Inmaculada, los nestorianos, aunque no la nieguen expresamente, no pueden aducirse tampoco a favor, ya que para ellos realmente no existe el pecado original. Interesante es también para entender los autores orientales en el tema de la Inmaculada, tener en cuenta su teoría sobre la «purificación» de María por el Espíritu Santo en el momento de la Encarnación. El autor prueba muy bien que esa purificación no puede ser de algo que suponga pecado. La observación es particularmente importante cuando se trata de San Juan Damasceno. De mayor extensión y de gran importancia es el estudio concienzudo que dedica el autor a los teólogos bizantino-eslavos. En él se va siguiendo la línea histórica desde los Padres hasta los escritores contemporáneos. Y dentro de ese plan se examinan primero los favorables al misterio de la Inmaculada, que son los que de hecho conservan el sentir de la tradición oriental, y luego los adversarios, que incurrir en múltiples contradicciones.

El capítulo dedicado a la santidad y plenitud de gracia nos ofrece los hermosos testimonios de Jacobo de Sarug y Gregorio de Narek, como el sentido de toda la teología bizantino-eslava.

La virginidad perpetua, gracias principalmente al influjo de San Efrén, la mantienen aun los nestorianos. Es interesante la refutación que hace Jacobo de Sarug de un anónimo que impugnó la virginidad en el parto, tal vez un nestoriano. Por lo demás también los monofisitas sostienen la virginidad perpetua de María. Finalmente los escritores bizantinos, siguiendo a San Juan Damasceno, no sólo defienden el glorioso privilegio de la Señora, sino que nos hablan del concepto de virginidad transcendente, que hoy no aparece claramente expuesto entre los mariólogos.

Sigue un amplísimo capítulo sobre la Asunción. Los nestorianos no se expresan claramente sobre la glorificación del cuerpo de María, por más que admiten su muerte, su incorrupción en el sepulcro y su traslación al paraíso. En cambio las diversas iglesias monofisitas piensan rectamente de la Asunción, que es para ellos una verdadera resurrección, y que juzgan pertenecer al depósito de la revelación. De particular interés resulta el estudio de la primitiva tradición jerosolimitana, que el autor va siguiendo paso a paso hasta nuestros días. Desde luego excluye la moderna teoría de una tradición primitiva que negase la muerte de María. Entre los autores bizantinos no hay ninguno que niegue la muerte de Nuestra Señora, o que no crea en su Asunción corporal. La opinión contraria, que con ocasión de la definición dogmática han expresado algunos autores atenienses, es del todo inexacta e inconsistente.

Con el capítulo sobre el culto se cierra toda la obra, coronada con dos excelentes índices de fuentes y bibliografía, muy útiles para su mejor utilización.

Ya hemos dicho al principio que entre los frutos que sin duda reportará el libro del P. Gordillo, no será el menor el contribuir a que nuestros teólogos utilicen los elementos de la mariología oriental en sus propias investigaciones. Con ello ganará evidentemente mucho nuestra Mariología.

J. A. de Aldama, S. I.

El libro que presentamos a nuestros lectores ha de ser utilísimo para la Mariología; para la doctrina y para su historia.

Con muy buen acuerdo empieza el autor por hacer una larga introducción crítica sobre las fuentes y el método de su trabajo. Con San Alberto Magno ha sucedido lo mismo que con todos los autores famosos, que bajo su nombre se han cobijado, para entrar mejor en la historia literaria de las ideas, numerosos discípulos suyos. El autor de esta obra tenía por fuerza que estudiar en detalle la genuinidad de los tratados atribuídos a San Alberto. Y ello con tanta mayor urgencia, que más de una vez se habían señalado en la Mariología del Doctor de Colonia fluctuaciones e incongruencias de doctrina, del todo impropias de su egregia figura. El resultado de esta investigación previa ha sido rechazar varios tratados que figuran como del Santo y no pueden atribuírsele. Entre ellos el más importante es el célebre *Mariale*, o *Summa de laude B. M. V.* En ella se encuentran muchos trazos de la verdadera mariología albertina; pero no faltan otros, que más bien la completan o la prolongan, y otros que la contradicen. A lo largo de toda la obra esta comparación entre ambas mariologías va dejando en el ánimo del lector la impresión más segura de que se trata de libros compuestos por distintos autores. El P. Korosak se ha limitado a hacer una crítica interna. Pero se sabe que los editores de Colonia que están llevando a cabo la edición crítica de las obras de San Alberto, han llegado a idéntica conclusión independientemente, como lo ha anunciado Laurentin el pasado año. Queda sin embargo una divergencia entre ellos y el P. Korosak. Los editores colonenses piensan que el *Mariale* es de fines del siglo XIII; el P. Korosak, por un detallado análisis de las fuentes, adelanta la composición del *Mariale* entre el 1241 y los sermones de San Buenaventura. El autor parece ser un dominico, discípulo del Santo y perteneciente al ambiente literario de París. Puede fácilmente apreciarse el interés de estas conclusiones.

Sin duda por ellas el autor ha dado a su obra un título peculiar, que sin embargo pudiera ser equivoco. Lo que en ella se estudia de hecho y se nos ofrece es la mariología de San Alberto en sus escritos auténticos y la mariología del *Mariale*, convenientemente comparadas entre sí. Naturalmente se tienen en cuenta los antecedentes de las diversas doctrinas en los inmediatos teólogos del siglo XII y principios del XIII.

Del riquísimo contenido de esta obra poco podremos explicar. Es imposible entrar en el detalle, como sería necesario para comprenderlo. Lo que no podemos omitir es la impresión de complejidad de problemas y soluciones que en aquella época envolvía la ciencia mariológica, que puede decirse se estaba ya estructurando. No es éste uno de los menores méritos del *Mariale*. Y desde luego nuestra mariología contemporánea, como bien lo anota el autor, tiene mucho que aprender de aquella en diferentes puntos de vista, casi del todo olvidados hoy.

No se crea que la fama de mariólogo que ha acompado siempre al nombre de San Alberto sufre al despojarle del *Mariale*, por muchos que sean los méritos científicos de este último. Al contrario. La auténtica mariología de San Alberto gana así en cohesión y en armonía; y recibe el sello inconfundible de la seriedad de su ingenio. Hay en ella problemas que los inicia el Doctor de Colonia; hay soluciones que han abierto nuevos caminos a la mariología. Más aún, sin él no hubiera sido posible el *Mariale*, que al prolongar muchas veces sus líneas ideológicas no ha hecho otra cosa que desarrollar las riquísimas virtualidades que en la doctrina del Maestro se contenían. Es un bello ejemplo de continuidad y evolución teológica. Como lo es la mariología misma albertina. El autor prueba muy bien el intercambio de ideas y de doctrinas existentes entonces entre las diversas escuelas teológicas, sin estrecheces de criterio ni cortedad de miras. Así fué posible el apogeo teológico del siglo XIII.

Los temas tratados en la obra son los siguientes: ante todo los principios mariológicos. Después la maternidad divina con la serie de complejos problemas a que este tema daba lugar ya entonces, y en cuya evolución tiene un puesto distinguido San Alberto Magno. Amplísima es la parte consagrada al estudio del tema general de la plenitud de la gracia. Se comprende que es tema central en el *Mariale*, aunque no fuera más que por su forma misma de composición. Dentro de esta parte abarca el autor, no sólo cuanto se refiere al organismo sobrenatural de la gracia, virtudes, dones, frutos y bienaventuranzas, sino el problema de la doble o triple santificación, el de la Asunción, el de la pureza suma y la integridad corporal, y finalmente el de la cooperación de

María a la salvación del mundo. En las últimas partes se estudian la belleza corporal de Nuestra Señora y el culto que se le debe.

Es preciso hacer mención especial del tema de la cooperación a la salvación del mundo, tratado por el autor con particular empeño y con notabilísimo fruto para nuestra mariología. El autor del *Mariale* aborda ya la dificultad de una corredentora redimida, que hoy está tan en primer plano. Y su solución, si quiera no nos pueda satisfacer hoy, es preciso tenerla en cuenta en la evolución de la doctrina.

En resumen la obra, que analizamos, es una obra de un trabajo ímprobo por la multitud de autores estudiados muchos de ellos inéditos, por la exactitud en fijar los diversos matices de las diferentes doctrinas, por el constante cuidado de comparar éstas entre sí. Con todo ello el autor nos ha dado una buena contribución a la historia de la mariología, que tendrá también su influjo en la mariología actual.

J. A. de Aldama, S. I.

HYACINTHUS AMERI, O. F. M., *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis*. Romae, Academia Mariana Internationalis [Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 4], 1954.—XXIV, 271 p.

El Concilio de Basilea y su pretendida definición dogmática tienen una importancia singularísima en el desarrollo histórico del dogma de la Inmaculada. Y con tenerla, hasta el presente no habían sido convenientemente estudiados. Lo hace con esmero y tino el autor de esta obra.

Unas páginas de introducción nos llevan a la serie de sesiones conciliares dedicadas al tema de la Inmaculada y nos hacen asistir al desfile de teólogos que en ellas intervinieron. A los dos más conocidos, Juan de Segovia y Juan de Torquemada, O. P., hay que añadir Pedro Porqueri, O. F. M., y Juan de Montenegro, O. P., y en un segundo plano Juan de Palomar y Juan Himmel. De cada uno de ellos nos da el autor los datos más precisos de su vida y de sus escritos. La doctrina de Porqueri no se conoce sino a través de las obras de Juan de Segovia. La de Montenegro la analiza el autor en su tratado manuscrito *Relatio de conceptione Virginis*, conservado manuscrito en varias bibliotecas. Sobre las ediciones de la obra de Torquemada consigna el autor preciosas noticias.

Para establecer convenientemente la doctrina de los teólogos de Basilea sobre la Inmaculada, a favor (Porqueri, Juan de Segovia, Palomar y Himmel) o en contra (Montenegro y Torquemada), ha juzgado el autor necesario empezar por estudiar su modo de pensar en las cuestiones afines: estado de justicia original, naturaleza del pecado original y modo de propagarse. La justicia original se distingue real y adecuadamente de la gracia santificante, aunque ambos dones los recibió Adán. El pecado original es verdadero pecado, voluntario e imputable por nuestra relación con Adán, a quien Dios había constituido cabeza moral nuestra para conservar la justicia original. Su esencia consiste en la privación de la justicia original, como elemento formal, y la concupiscencia, como elemento material.

Un segundo capítulo estudia la posibilidad y conveniencia de la Inmaculada Concepción. Esta última se establece partiendo de la maternidad divina y del oficio de corredentora. Apartado especial merece la doctrina de la predestinación absoluta de María, propuesta ampliamente por Juan de Segovia para deducir de ella el privilegio mariano.

Sigue la demostración positiva, con interesantes observaciones sobre los argumentos de Escritura, de Tradición y principalmente de la Liturgia; y se aborda el tema de la definibilidad, teniendo en cuenta lo que los teólogos de Basilea exigían para dar por definible una verdad. También en este punto leemos puntos de gran valor histórico.

Con todo esto tenemos ya encuadrado el decreto conciliar, que fué de hecho en la intención de los Padres una verdadera definición dogmática, por más que jurídicamente no tenga valor ninguno por el estado de rebeldía en que se encontraba el Concilio

frente a Roma. Finalmente se estudia el influjo que el decreto ha tenido y los diversos juicios que de él se han formado los teólogos.

Como ha podido apreciarse, esta obra es una apreciable contribución a la historia del dogma de la Inmaculada; tanto más digna de señalarse, cuanto que se refiere a un período y a unos autores que hasta el presente no estaban suficientemente estudiados. Es este el gran mérito de este libro.

J. A. de Aldama, S. I.

CAROLUS BALIĆ, O. F. M., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis.*

1. *Textus auctoris.* Romae, Academia Mariana Internationalis [Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 5], 1954.—XI, 107 p.

En 1933 publicó el R. P. Balić su conocido libro «Ioannis Duns Scoti, Doctoris Mariani, Theologiae marianae elementa». Ante el deseo de muchos de poder manejar esa obra ya agotada, el autor se ha propuesto adelantar en una nueva edición la parte que se refiere al dogma de la Inmaculada.

En la nueva edición constará de tres fascículos: edición crítica de los textos, estudio histórico de la doctrina que se ha ido atribuyendo al Doctor Sutil en esta materia, y verdadera doctrina del mismo. De estos tres fascículos se nos da el primero en estas páginas.

En él se presenta la edición crítica de los textos de Escoto en el siguiente orden. Ante todo los textos inmaculistas de la *Ordinatio* III dist. 3 q. 1; y en apéndice uno breve de la dist. 18. Después los textos de las *Reportationes* III dist. 3 q. 1. Estos últimos textos se nos dan tomándolos sucesivamente de las reseñas de París, Troyes, Barcelona y Valencia, terminando con el texto de la lectura completa.

Es de sobra conocida la competencia del P. Balić en materia de textos escotísticos. Por lo mismo este avance puesto de nuevo a disposición de los mariólogos será especialmente bien recibido por todos. Sólo queda el esperar que pronto nos ponga en las manos los dos fascículos complementarios.

J. A. de Aldama, S. I.

RENÉ LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, París, Lethielleux, 1953.— 220 p.

La presente obra es una tesis de teología, defendida por el autor en el Instituto Católico de París, en la que trata de dar una solución teológica a la cuestión del sacerdocio de María. Y aunque parezca paradójico, es una tesis en la que no se sostiene tesis ninguna.

Así nos lo advierte el autor en la introducción. «¿Cuál es esa solución? Tal es la pregunta que muchos se harán, y cuya respuesta buscarán con avidez en la introducción, o en la conclusión de esta obra. El autor debe prevenirles que, bajo esta forma, su pregunta no encontrará satisfacción» (p. 9). «Que no se busque aquí una «tesis», sino un esfuerzo para escombrar tanta escoria, tomar en toda su amplitud y presentar en plena luz los datos integrales del dogma del sacerdocio cristiano» (p. 11).

Si a esto añadimos la imperfección del vocabulario sacerdotal, tantas veces invocada por el Sr. Laurentin como razón para no plantear una tesis acerca del sacerdocio de María, hasta el punto que le hace escribir: «en el estado actual del vocabulario mal fijado, y por lo mismo sujeto a graves equívocos, toda fórmula puede ser mal entendida, todo aforismo privado de su contexto se puede encontrar descalificado por la evolución de los vocablos sacerdotales, cuyos matices aún están imprecisos» (p. 9), se comprenderá fácilmente la apretura del informador al hacer la reseña de este libro.

Se divide en dos partes, una positiva (pp. 19-83), y otra especulativa (pp. 85-196). En la primera recoge todo lo que se ha dicho hasta el presente acerca del sacerdocio de María, pasándolo, en la segunda, por el crisol de la teología.

La Iglesia es el cuerpo sacerdotal de Jesucristo, Sumo Sacerdote. El sacerdocio de

Jesucristo es totalmente análogo, teniendo en la Iglesia diversas participaciones del mismo *simpliciter* diversas, y sólo proporcionalmente semejantes. En toda su plenitud solamente reside en Jesucristo, teniendo por fundamento la unión hipostática, y en los demás participadamente por orden a Jesucristo, y dependientemente de El. El sacerdocio dice principalmente orden al sacrificio, y de un modo diverso dicen este orden al sacrificio de Cristo la Iglesia, los sacerdotes jerárquicos o sacramentales, los fieles en común, y la Virgen Santísima. El autor examina largamente estas cuatro clases de sacerdocio, según las causas, material, eficiente, final y formal (pp. 85-180). Lo verdaderamente difícil en este análisis, está en dar con la forma *simpliciter* diversa del sacerdocio de cada una de ellas. Y sin duda que la que más esfuerzo exige es la perteneciente a la Virgen Santísima. Porque las demás están mucho más estudiadas, y tienen ya bien precisado en la teología, desde tiempos muy remotos, el concepto propio de cada una de ellas.

Laurentin parece reducir el sacerdocio de María a la misma categoría del sacerdocio de los fieles, aunque en un orden transcendente. Esto es lo que se desprende de la misma conclusión de la obra, por otra parte muchas veces confirmado a lo largo de su exposición: «En esta perspectiva el caso de los bautizados y el de María se esclarecen mutuamente. El primero aporta al segundo el peso de sus títulos escriturarios y tradicionales: la *base positiva* sobre la cual los testimonios tardíos concernientes al sacerdocio mariano *encuentran* un fundamento sólido. Recíprocamente, el misterio de María, primer miembro de Cristo, primer fiel después del primer sacerdote, esclarece el caso de los simples fieles. Su posición al pie de la Cruz es análoga a la de los simples cristianos al pie del altar. La Virgen hace en el sacrificio de la Cruz lo que hacen ellos en el sacrificio de la misa. Ella inaugura, en el momento de la inmolación sangrienta, lo que ellos harán en el de su renovación sacramental. Si hacemos abstracción de esta dualidad de planes, no considerando más que la asistencia de María a las celebraciones eucarísticas después de Pentecostés, y la participación de los fieles en el misterio de la Cruz, María es, *aquí y allí*, el ejemplar de los simples cristianos: modelo de su humilde asociación al sacerdocio que celebra la misa, modelo de su asociación (y de la Iglesia entera), al misterio de la Pasión por vía de sufrimiento y de comunión con Cristo. En todo esto, su actividad, como la de los cristianos, pertenece esencialmente al orden de la fe» (p. 202).

Cierto que la actividad sacrificial de María era, por su misma estructura, esencialmente humana (pp. 113, 119), así como también la de Jesucristo, a quien pertenece el sacrificio y el sacerdocio en cuanto hombre. Pero así como los actos humanos de Jesucristo tienen una determinación especialísima en virtud de la Persona Divina, de modo semejante los de María por razón de la divina maternidad, la cual unía a la Madre con la vida del Hijo, objeto del sacrificio divino de Jesucristo, de una manera profundamente real y vital. Y esto en virtud de una doble exigencia, de la misma maternidad divina, por una parte, y, por otra, de la asociación *divina* de la Madre con el Hijo en el sacrificio redentor, que Pío XII hace resaltar en la Encíclica «*Ad coeli Reginam*». Por esto el sacrificio de María no se puede concebir exactamente sin el sacrificio del Hijo, con el cual tiene relaciones especialísimas de Maternidad, y de asociación *divina* en la adquisición de nuestra salud, las cuales no se encuentran en los fieles, ni tampoco en la misma Iglesia. Y de aquí que no se pueda representar exactamente el sacrificio de María, considerándolo solamente desde un punto de vista *personal suyo*, ni tampoco bajo el concepto de mera *asistencia* al sacrificio del Hijo, como en los fieles al sacrificio de la Misa, puesto que al sacrificio del Hijo está profunda y *divinamente* asociada la Madre.

La Maternidad divina, y su *divina* asociación en el sacrificio de Jesucristo, ¿confieren a María algún poder en el sacrificio redentor? ¿De qué naturaleza? ¿Es propiamente sacerdotal, o sólo impropriamente? Nos parece que a estas preguntas no se da respuesta satisfactoria en la obra de Laurentin. Para conseguirlo bastaría con manejar hábilmente el método de la analogía, sin miedo a los resultados definitivos. Porque, si del análisis objetivo resultara algún poder, nunca sería, ni de lejos, el mismo de Jesucristo. Ni tampoco el de los sacerdotes jerárquicos, aunque sí ciertamente muy superior al de los fieles, y en cierto sentido al de la misma Iglesia. Lo cual no implicaría que se debiera llamar sacerdote a la Virgen, expresión que el autor califica de «monstruo

gramatical» (p. 82). En primer lugar, porque sus funciones sacerdotales están suficientemente explicadas en su título de Corredentora, y porque aquéllas sólo pueden convenirle en un sentido *anológico eminente* con el sacerdocio de los fieles, de los sacerdotes jerárquicos, y de la misma Iglesia. Además, porque tal denominación se prestaría fácilmente a un mar de lamentables y graves confusiones.

En la página 220 escribe Laurentin que «la idea del sacerdocio de la Virgen absorbe la sustancia de la teología mariana a la manera de un cáncer». No cabe duda que el sacerdocio de María no bien comprendido, tiene virtud para desquiciar toda la teología mariana. Pero téngase también en cuenta, que esto lo mismo puede suceder por carta de más, que por carta de menos. Porque cualquier defecto en la concepción del sacerdocio de María tendría una repercusión inmediata en su corredención, y por tanto en toda la mediación mariana. Y así el mismo René Laurentin opina que el mérito de María, en la obra redentiva, no excede los límites del mérito de congruo. Con lo cual difícilmente se puede dar satisfacción a las exigencias de su maternidad divina, y a la *asociación divina* que tuvo María con Jesucristo en nuestra redención, en la que «*eximias habuit partes*» («*Ad coeli Reginam*»), por cuya razón goza también María de una potestad regia sobre todo el género humano, a semejanza de Jesucristo, como dice Pío XII en la misma «*Ad coeli Reginam*». El temor que manifiesta R. Laurentin de que ese mérito se confunda con el de Jesucristo (p. 175-176), carece en absoluto de importancia, pues sería de la misma naturaleza que el nuestro respecto de la gloria y del aumento de la gracia. Y no sabemos que a nadie se le haya pasado siquiera por el pensamiento, confundir este mérito con el de Jesucristo.

La clasificación que hace del sacerdocio de la Iglesia en *masculino* y *femenino* es totalmente reprochable por demasiado antropomórfica. Si la Encarnación se hubiera realizado en una mujer, no por eso sería femenino el sacerdocio del Verbo Encarnado. Ni tampoco si, en vez de los hombres, hubiera dispuesto Dios que las mujeres ejercieran el sacerdocio jerárquico. Las cosas divinas no se pueden clasificar en géneros humanos.

También nos parece que toma no pocas veces en sentido abusivo, en la primera parte, la palabra «tradición», atribuyéndole cosas que después califica de «confusiones seculares» (p. 128). Tampoco estamos de acuerdo con R. Laurentin en que la maternidad espiritual de María sea el fundamento del carácter social de su gracia: «*comme mère des hommes, Marie a reçu la capacité de mériter pour sous enfants*» (pp. 157-8). Es como si dijéramos que la capacidad de merecer para los demás en todos los fieles es la filiación adoptiva, y no la caridad. El carácter social de la gracia de María tiene su fundamento en la misma maternidad divina, en cuanto asocia a María con Cristo en el mismo fin de la Encarnación, que es nuestra redención. De esta asociación con Cristo, que funda la maternidad divina, proviene la corredención, la cual a su vez es causa de la maternidad espiritual perfecta, y no viceversa. Es decir, de la maternidad real e inmediata, porque en el caso contrario la maternidad mediata y metafórica sería causa de la real e inmediata, lo cual no se concibe.

Mucho menos podemos admitir que exista alguna «*relation réelle du Createur á la creature*» (p. 153), ni que la maternidad divina «*après... la relation des espèces eucharistiques*» (ibid.), sea lo más noble y elevado. Santo Tomás, por el contrario, dejó escrito que una cosa «*quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilior est, et sic humana natura in Christo nobilissima est, quia per unionem comparatur ad Deum, et post B. Virgo, de cuius utero caro divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps*» (I Sent., d. 44, q. 1, a. 3). No es lo mismo el Cuerpo de Cristo, que la Persona del Verbo divino, que sólo está en la Eucaristía por concomitancia personal.

Dado ese concepto de la maternidad divina, nada tiene de extraño que R. Laurentin, a pesar de que para él «*la constitutif du sacerdoce de Marie est la relation maternelle de sa personne á la personne du Verbe Incarné*» (p. 153), conciba el sacrificio de aquélla en la misma línea de los fieles, como un sacrificio de alabanza, de comunicación con Cristo, vital, de connaturalización, de asistencia, espiritual, interior, humano (pp. 111, 113, 124, 125, 167-169 et passim), cuya «*activité se définit formellement comme un libre consentement*» (p. 114 et passim), careciendo tanto María como los fieles de verdadero poder sacrificial, y no existiendo en todos ellos nada más que «*une capacité de s'unir au sacrifice*» de Cristo (p. 170), la cual hay que traducir por «una aceptación activa» del

mismo (ibid.). En este sentido solamente dice repetidas veces que el sacrificio de María consiste en «la immolation de sa maternité même» (p. 153), en lo que estriba precisamente la transcendencia del mismo sobre el de los fieles. O sea, en una diferencia subjetiva.

Lejos de existir el sacerdocio en María, «la notion de sacerdoce marial risque d'absorber toute la mariologie en la deformant» (p. 200)... El lugar que le pertenece en Mariología es el de un simple *scholion*, dont la fonction principal será d'écarter les équivoques entre le rôle de Marie et celui du sacerdoce sacramental» (p. 201). ¿Y para esto tanta pólvara quemada, y tanto miedo a los vocablos para expresar con exactitud estas ideas en la formulación de una tesis que las comprendiera? ¿No dará más de sí el método de la analogía en esta cuestión, de tal manera que sin atribuir a María un poder sacerdotal como el que tienen los sacerdotes jerárquicos o sacramentales, ni mucho menos, le pertenezca sin embargo otro analógico con el de éstos, en un sentido eminente? ¿Qué es, en otras palabras, lo que encierra la asociación divina de María con Jesús en el sacrificio redentor?

M. Cuervo, O. P.

*Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione*. Roma, Academia Mariana Internationalis [Studia Mariana, 8], 1954.—IX, 387 p.

La incansable actividad del P. Balić ha reunido en este tomo tres cosas distintas.

Ante todo la celebración del primer aniversario de la definición dogmática de la Asunción tenida en el aula «María Asunta» del Antoniano. Los estudios doctrinales de esta parte se refieren a la misma definición dogmática y son los siguientes: *La Iglesia a la luz del nuevo dogma* (P. BALIĆ); *La justificación teológica de la definición dogmática de la Asunción* (MONS. PARENTE); *La Asunción a la luz del progreso dogmático* (P. FILOGRASSI); *Ecos del dogma de la Asunción en las Iglesias disidentes orientales* (F. JUGIE); *La glorificación de María y el único mediador, Cristo* (P. SPIAZZI); *La definición de la Asunción y los Protestantes* (P. BEA); *El dogma de la Asunción a la luz de los siete primeros Concilios Ecuménicos* (CARD. AGAGIANIAN). Notaremos solamente en esta parte que Mons. Parente sostiene que al definirse la Asunción se ha definido una verdad contenida en el depósito de la fe, no virtual, sino formalmente.

La segunda parte está dedicada a la celebración del segundo aniversario de la Constitución Apostólica «Munificentissimus Deus». Pero esa celebración se hizo, también en la magnífica aula «María Asunta», estudiando especialmente la carta apostólica «Sacro vergente anno» de 7 julio 1952. Las conferencias pronunciadas en dicha ocasión y editadas ahora son las siguientes: *La misión del Vicario de Cristo a la luz de la carta apostólica «Sacro vergente anno»* (P. BALIĆ); *La devoción a la Virgen entre los pueblos de Rusia* (P. GORDILLO); *La Carta «Sacro vergente anno». Reflexiones, votos y esperanzas de un ruso* (MONS. EVREINOFF); *Testimonios de la actividad papal a favor de Rusia* (CARD. PIZZARDO).

La última parte es una abundantísima bibliografía asuncionista, redactada por el Rdo. P. INOCENCIO DÁM, O. F. M., con dos docenas más de colaboradores, cuyos nombres se dan en la página 155. Se ha querido reunir en ella los escritos a que ha dado origen, entre católicos y acatólicos, la definición dogmática de 1.º noviembre 1950. La amplitud con que se ha llevado a cabo este proyecto se entenderá fácilmente por el hecho de contenerse en esta bibliografía más de 2.600 títulos diversos, aunque realmente no todos se refieren a la Asunción. Se comprende la utilidad que estas más de doscientas páginas tendrán para los mariólogos.

J. A. de Aldama, S. I.

*LIBRO MARIANO: Catalogo della mostra allestita a Palazzo Venezia in occasione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale*. Roma, Accademia Mariana Internazionale, Via Merulana 124, 1954.—288 p., 47 il.

Todos sabían que el organizador del Congreso Mariológico-Mariano de Roma fué el dinámico P. Balić. Pero no todos tenían noticia que, como preparación del mismo, el mismo Padre había organizado en los salones del Palacio de Venezia una grandiosa Exposición del Libro Mariano, a la cual contribuyeron eficazmente todas las bibliotecas de Italia y concurrieron algunas naciones, como España, Francia, Alemania, Japón, etcétera. Los que visitaron la Exposición por primera vez, lamentaban la carencia de una guía ilustrativa de la misma, pero el P. Balić comunicó a la concurrencia que se estaba preparando un catálogo completo y científico de las obras marianas que allí se exponían. Aquel catálogo que a los primeros días de la Exposición circuló provisoriamente ha sido completado, enriquecido y dispuesto de manera que perpetúe aquella colección única de libros marianos, tanto por el número de obras marianas expuestas, como por el valor de las mismas. La Academia Mariana Internacional, que dirige el P. Balić, se ha encargado de dar a la imprenta el catálogo del Libro Mariano, de modo que hoy día todo el mundo podrá conocer los tesoros de arte y literatura mariana que albergaron durante un mes los magníficos salones del Palacio de Venezia, de Roma.

En el libro se describen los manuscritos preciosos que allí se expusieron, en número de 124, destacando autógrafos de San Buenaventura, Santo Tomás, San Roberto Bellermino, San José de Leonisa, San Lorenzo de Brindisi, San Bernardino de Siena, San Alfonso María de Ligorio y del Cardenal Sforza Pallavicini, en los cuales se tratan temas marianos. Revisten especial interés algunos códices ricamente ilustrados, como las famosas «Cantigas» de Alfonso el Sabio, breviario, misales, corales, antifonarios, oficios parvos, etc., procedentes en gran parte de los monasterios de Grottaferrata y Monte Casino. Los doscientos diez incunables contienen biografías de la Virgen, cuestiones particulares de carácter teológico mariano y reseñas de las polémicas habidas entre los teólogos de diversas tendencias en torno al misterio de la Inmaculada. Se da el título íntegro de cada documento, su proveniencia y lugar en donde se conserva actualmente, sus características y descripción exacta.

En la parte tercera, apartado A, se reseñan los 790 libros marianos que figuraban en la Exposición, escritos desde el año 1500 hasta el 1854. Con ello se ha puesto a disposición del mariólogo un índice bibliográfico-mariano de gran interés por cuanto, no solamente se le ofrecen las obras más relevantes de mariología de este período, sino que se le indica el lugar preciso, con su signatura actual, en las diversas y más variadas bibliotecas de Europa. En esta sección figuran obras voluminosas dedicadas exclusivamente a temas marianos; otras de carácter general con algunas referencias a cuestiones mariológicas y otras que refieren el origen de algún gran santuario mariano. Así por ejemplo, en el número 782 se halla esta referencia: ANDRÉS DE S. NICOLÁS, O. E. S. A., s. XVII, *Imagen de N. S. de Copacavana, portento del nuevo mundo*. In Madrid, por A. G. de la Iglesia, 1663. Roma, Bibl. Casanatense: Y.XI.142.

En el apartado B, de esta misma parte, se da el nombre completo del autor, obra, lugar y año de la impresión de los libros marianos escritos desde 1855 hasta 1954, que figuraban en la Exposición (pp. 147-213). Sigue un apéndice de los libros del 1500 al 1854 que llegaron a manos de los organizadores, pero que no figuraron en la misma por creerlos de menos importancia o por falta de espacio disponible. Cada obra va descrita con la misma precisión que las anteriores.

En la parte cuarta se señalan las obras artísticas que realzaron el marco de la Exposición del libro mariano, con indicación del lugar o sala que ocuparon. En la quinta parte siguen diversos elencos e índices: 1) De Bibliotecas y Archivos; 2) Galerías y Museos; 3) De las ilustraciones que se reproducen al final de la obra, en número de 46; 4) Índice de autores y de obras; 5) Índice de los artistas y obras de arte. Al final va el índice del volumen.

Basta esta noticia esquemática para que el lector se percate de la utilidad del libro que reseñamos. Su magnífica presentación acredita una vez más a la Academia Mariana Internacional y a su dinámico Presidente, P. Balić.

L. Arnaldich, O. F. M.



E. F. REGATILLO ET M. ZALBA, S. J., *Theologia Moralis Summa*. Vol. III: *Theologia Moralis Specialis: De Sacramentis. De Delictis et Poenis*. Madrid, B. A. C., 1954.—XVI, 998 p.

Este es el tercer y último tomo del texto de Teología Moral que venía publicando la B. A. C. El P. Regatillo es el autor. Como lo indica el subtítulo de la obra, comprende dos partes: *De Sacramentis* (pp. 7-878) y *De Delictis et Poenis* (pp. 879-986). Al final va un índice analítico-alfabético de lo contenido en este tomo (pp. 987-998).

La parte primera viene a ser como una segunda edición de la obra en dos tomos del mismo P. Regatillo: *Jus Sacramentarium*. La distribución y orden de la materia y hasta la misma redacción son casi idénticas. Se han hecho, sin embargo, varios cambios exigidos por la finalidad con que ahora se publicaba la obra. Se han omitido, por ejemplo, cuestiones exclusivamente jurídicas que poco o ningún interés ofrecen al moralista, como el apéndice *De Causis matrimonialibus* que aparece en el *Jus Sacramentarium* (II, páginas 406-433). En cambio se han añadido cuestiones estrictamente morales, v. gr., *De usu matrimonii* (pp. 831-859). *La parte segunda*, o sea *De Delictis et Poenis*, está tomada, salvo las correspondientes variaciones y omisiones, de la obra también del P. Regatillo: *Institutiones Juris Canonici* II, pp. 318-440).

La obra, por haber sido originariamente concebido como obra canónica, tiene un matiz marcadamente jurídico. Pero como todas las obras del P. Regatillo, esta obra es también eminentemente práctica, en el sentido de que los diversos casos encuentran fácil solución a la luz de los principios propuestos. El Autor, es verdad, ha sido parco en aducir esos casos; pero no era necesario ni conveniente, ya que el lector, con suma facilidad puede hacer aplicación de la doctrina a la práctica. Las diversas cuestiones de actualidad, como el ministro extraordinario de la extremaunción (pp. 73-83), el ayuno eucarístico (pp. 109-118), la materia y forma esenciales del diaconado y presbiterado (pp. 494-498), la continencia periódica (pp. 770 y 856-859), el *amplexus reservatus* (páginas 835-837), la fecundación artificial (pp. 850-853), etc. están tratadas suficientemente y con laudable criterio. Cuando en una cuestión hay diversas opiniones, el autor las expone con fidelidad, las examina sin apasionamiento y finalmente emite su parecer respetando el de los demás. Véase, por ejemplo, las cuestiones de la suplencia por la Iglesia de la potestad de confirmar (pp. 81-82), de la materia próxima del sacramento de penitencia (pp. 271-272) y de la impotencia de la mujer desprovista de útero y ovarios (pp. 705-707).

Nos ha causado extrañeza que en este tomo no aparezca el tratado *de statibus particularibus*. En el primer volumen se anunciaba que aparecería en el segundo. En éste a su vez se decía que el referido tratado iría en el tercero. Adoptado el método de explicar la Teología Moral siguiendo el orden de los mandamientos, era de esperar que se tratara de los estados particulares inmediatamente antes de los sacramentos. Nos ha chocado también que el índice analítico-alfabético sea sólo del tercer tomo. Los otros dos tomos no lo tienen. Posteriormente, se ha querido subsanar la primera de estas dos lagunas, editando, aparte, por la Editorial «Sal Terrae», el tratado *De statibus particularibus*. Es de esperar que en la próxima edición dicho tratado se incluya en este tercer tomo.

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

*Las causas matrimoniales*. Trabajos de la IV Semana de Derecho Canónico celebrada en el Monasterio de Nuestra Señora de Montserrat. Salamanca, Instituto de San Raimundo de Peñafort del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.—570 p.

En el Monasterio de Montserrat tuvo lugar en el año 1951 la IV Semana de Derecho Canónico, cuyas ponencias se ofrecen reunidas en este volumen. El interés intrínseco del tema, la altura y profundidad de los estudios presentados, la competencia y merecida

fama de los maestros, movieron al Instituto de San Raimundo de Peñafort a publicar este interesante libro.

Ya desde un principio se nos advierte, que no se trata de una obra de Derecho Matrimonial sustantivo, sino más bien de un conjunto armonioso de estudios de derecho matrimonial procesal. Los trabajos se hallan sistemáticamente ordenados por materias, y se ocupan de todas las cuestiones más importantes existentes en torno de las causas matrimoniales. Cada una de las diferentes ponencias viene encabezada por un amplio Sumario, que ayuda notablemente a abarcar desde un momento inicial el contenido y el desarrollo del tema estudiado.

Se da comienzo a la obra con un trabajo del Sr. Ariño Alafont, doctoral de Avila y catedrático de Derecho Canónico de Salamanca, sobre la *Naturaleza y características de las causas matrimoniales*, estudio de índole introductoria, que prepara notablemente el camino para el mejor conocimiento de los estudios posteriores. El Sr. Albares, doctoral de Tuy, se ocupa de los *Organos competentes jurisdiccionales*, tanto pontificios como inferiores, tanto ordinarios como privilegiados, terminando con algunas notas sobre la competencia del Estado en los matrimonios de bautizados y de infieles. El Sr. Pérez de Heredia, fiscal de la Rota Española, trata de un tema, que le toca de cerca, a saber, *El fiscal en las causas matrimoniales*; otro tanto ocurre con el trabajo del Sr. Del Amo Fachón, quien escribe sobre *El defensor del vinculo en las causas matrimoniales*, siéndolo él en el Tribunal de la Rota Española.

Sigue a continuación un estudio del Sr. Della Rocca sobre *L' introduzione della causa di nullita del matrimonio*; el Sr. Della Rocca es en la actualidad abogado de la Rota Romana. El P. Cabreros de Anta, C. M. F., decano de la Facultad de Derecho Canónico de Salamanca, escribe sobre *La intervención de tercero en las causas matrimoniales*.

Seguidamente se inserta un trabajo del Sr. Miguélez Domínguez, decano de la Rota Española, sobre *La restitución «in integrum» y la revisión de las causas matrimoniales*, interesante estudio, que no formó parte como ponencia de los trabajos de la IV Semana de Derecho Canónico, sino que apareció como artículo en la «Revista Española de Derecho Canónico» (1949, pp. 359-382), y que se añade aquí como complement necesario y valioso de los temas que se estudian.

Sobre *Nullidad del matrimonio* por diferentes razones, escriben numerosos señores ponentes: *Por ignorancia de la sustancia del mismo*, el Sr. Tibau, doctoral de Córdoba; *Por error acerca de la persona o de sus cualidades*, el Sr. Carnero, doctoral de Toledo; *De errore circa qualitatem personae irritante matrimonium*, el Sr. Denis, catedrático de la Facultad de Derecho Canónico de París; *Por error acerca de las propiedades del matrimonio o de su validez*, el Sr. Blanco Cordero, provisor de Astorga; *Por exclusión total del matrimonio o del «bonum prolis»*, el Sr. Prieto López, auditor de la Rota Española; *De quadam recenti decisione S. Rom. Rotae quoad methodum «Ogino» in materia nullitatis matrimonii*, el Sr. Lefevre, canónigo de Lille y catedrático de la Facultad de Derecho Canónico de París; *Por exclusión de la unidad o de la indisolubilidad*, el Sr. De Mañarcua Nuere, profesor de la Universidad de Deusto; *Por miedo grave*, el Sr. Rodríguez, provisor de Palma de Mallorca; *Por condición de pasado o de presente, puesta y no cumplida*, el Sr. Lamas Laurido, catedrático de Derecho en Valencia; *Por defecto de forma*, el P. Fernández Regatillo, S. J., decano de la Facultad de Derecho Canónico de Comillas; y *Por impotencia*, el Sr. Prieto López, auditor de la Rota Española. La ponencia del Sr. Baucells Serra, doctoral y provisor de Barcelona, trata *De matrimonii inconsummatione et de processu super rato*; y por último el Sr. Castañeda, capellán castrense, estudia la *Nullidad por vicio de consentimiento*.

Finalmente la separación de los cónyuges tan sólo es considerada por dos señores ponentes: el Sr. Ciprotti, juez de 1.<sup>a</sup> instancia de la Ciudad del Vaticano y abogado de la Rota Romana, en *De coniugum separatione propter adulterium*; y el Sr. Jubany, juez de causas pías de Barcelona, en *Causas de separación temporal*.

La unidad general del tema, un mismo método en la investigación estudiosa, la disposición ordenada de las ponencias, dan uniformidad y conexión a la obra. Los trabajos vienen enriquecidos con citas abundantes y con recentísima información, habiendo utilizado los señores ponentes, como fuente principal, la jurisprudencia de la Rota Romana con indiscutible acierto; y siendo de destacar el estudio de algunas cuestiones discutidas.

Termina la obra con un índice general de ponencias; echándose de menos un índice de materias, que hiciera más cercano el ingente caudal de puntos tratados; y también un índice bibliográfico, que pusiera a disposición de los lectores las fuentes originales de donde proceden las innumerables citas repartidas por todo el texto.

Doroteo Fernández Ruiz

*Studia Gratiana. Post octava Decreti saecularia.* Auctore Consilio commemorationis gratianae instruendae edita. Vol. I. Curantibus IOS. FORCHIELI ET ALPH. M. STIKLER. Apud Institutum iuridicum Universitatis Studiorum Bononiensis, 1953.—XXX, 578 p.

Hoy día es ya unánime el parecer de los cultivadores de la Historia del Derecho canónico en fijar la fecha de composición del *Decreto* de Graciano. Razones poderosas apoyan fuertemente la fundada opinión de ser el año 1140 la data precisa de su aparición. En 1139 se celebraba el Concilio II Lateranense, cuyas referencias abundan ya en el *Decreto*. Antes de esa fecha por tanto no cabe anticipar su origen. Por otra parte, Pedro Lombardo se aprovecha largamente del *Decreto*, y el *Libro de las Sentencias* no es posterior al 1150. El largo espacio de esta década queda reducido a favor del año 1140 si se tienen en cuenta que el *Decreto* no recoge ninguna decretal de los últimos años del pontificado de Inocencio II, quien muere en 1143.

En el año 1940 por tanto debía celebrarse el octavo Centenario de este magno acontecimiento para la ciencia del Derecho canónico en particular y para la universal cultura en general. Y para esa fecha se pensó conmemorar solemnemente la efeméride notable; pero los avatares de una guerra con todos los caracteres de una gran conflagración desplazó toda posibilidad de festejar como era debido una fecha que debería interesar a los cultivadores del derecho de todas las latitudes.

Sólo pudo cumplirse esta exigencia histórica doce años más tarde, es decir, en abril del año 1952. Como es fácil comprender Bolonia, a la que Graciano y su obra vienen tan estrechamente vinculados, ha sido el centro de atracción de esta magna conmemoración. Digamos aunque sólo sea de paso que el Congreso jurídico-canónico celebrado en aquella ciudad con este motivo abre una época nueva en el estudio del Derecho canónico medieval. Este Congreso ha ofrecido ocasión propicia de hacer converger en un solo punto de orientación a una selecta minoría de estudiosos del problema histórico-canónico. El presente volumen de *Studia Gratiana* ofrece sólo una parte de tan valiosa aportación llamada a esclarecer puntos oscuros y posiciones dudosas en el inmenso campo de la Historia del Derecho. A este volumen habrá de seguir la publicación de otros, donde se recoja todo el fruto de las aportaciones hechas al Congreso.

Se abre el tomo que nos ocupa, como vistosa portada, con unas letras de presentación de los editores y con la Allocución de S. S. Pío XII dirigida a los congresistas en la solemne audiencia del 21 de abril de 1952.

Gabriel Lebras en su trabajo *Le triomphe de Gratien* (pp. 3-14) viene a poner el prólogo a esta colección de trabajos de alto valor científico con la reseña sumaria de los actos del Congreso y con la valoración de los distintos temas científicos en él propuestos y estudiados. Si alguien llegara a pensar que una conmemoración centenaria de la índole excepcional de la del *Decreto* no pudiera interesar más que a un número limitado de juristas o canonistas, y no más bien a todos los amantes de la cultura medieval como parte integrante que es el conocimiento del *Decreto* de toda cultura sobre la Edad Media, bastará que repare en las razones que aporta E. Kuttner en su trabajo *Graciano: L'uomo e l'opera* (pp. 17-29). Su afirmación de que no es posible un conocimiento completo del medioevo de espaldas a Graciano y su obra, viene ilustrada y comprobada hasta la evidencia.

Graciano se aprovechó ampliamente de los cánones del concilio de Sárdica. Es indiscutible. Al tratar de las obligaciones de los clérigos, de los Sacramentos del Orden y del Matrimonio, organización eclesiástica y administración de bienes eclesiásticos, etc., se invocan claramente las disposiciones conciliares del cuarto concilio ecuménico. Ahora bien, manuscritos e historiadores dan lugar a pensar diversamente sobre el número de

sesiones de este concilio, orden en que fueron redactados sus cánones y su enumeración. Las versiones latinas abundan también. Ludwig Ott en su trabajo *Gratian und das Konzil von Chalcedon* (pp. 33-50) señala certeramente las fuentes inmediatas de donde Graciano tomó el texto latino de los cc. de este concilio que entran en el *Decreto*. La versión *isidoriana* que figura en la Colección *Hispana*, juntamente con las colecciones de Ivo Carnutense y Anselmo de Luca vienen señaladas en este trabajo como las fuentes inmediatas que utilizó Graciano en la redacción del *Decreto*. En esta justa aspiración de poder llegar a señalar con toda precisión las fuentes inmediatas del *Decreto* el P. W. M. Peitz va más allá en su trabajo *Gratian und Dionysius Exiguus* (pp. 53-79). Después de recordar y elogiar la obra de Dionisio el Exíguo en sus versiones y colecciones canónicas supone que Graciano acudió al manuscrito mismo de Dionisio que se guardaba, según cree el autor, en la Cancillería pontificia, para aprovecharse de él para el *Decreto*. De esta suerte considera a Dionisio como el único principio y origen de una evolución canónica que, después de seguir su constante a través de los siglos anteriores a Graciano, llega a su máximo esplendor en el *Decreto*... Sin negar el mérito y trascendencia de la obra canónica de Dionisio no llegaríamos a afirmar una influencia tan universal como le atribuye el P. Peitz, considerándola como el primero y único punto de partida para toda colección canónica de la Edad Media. Conocíamos la teoría del P. Peitz llevada a otros extremos del campo del derecho. Esperamos y deseamos vivamente la aparición de la obra del P. Peitz, donde podamos ver, como él asegura, probadas y confirmadas tantas afirmaciones que a primera vista parecen algún tanto gratuitas del sabio jesuita alemán.

Antonio Michel en su trabajo *Humbert von Silva Candida bei Gratian* (pp. 85-117) señala los lugares que Graciano tomó para su *Decreto* de la obra jurídica del Cardenal Silva Cándida († 1061). Aun cuando alegada su autoridad bajo distintas formas, descubre su autor en diferentes pasajes la mano del padre de la *cláusula herética*. Afirma especialmente la influencia del *Primus liber canonicus* de Humberto en más de 218 capítulos.

Llega a ser ya casi universal la voz y el deseo de los que estiman ser insuficiente la edición de Friedberg. Kuttner abre la marcha en esta justa aspiración de poseer una nueva edición del *Decreto* más ajustada a las exigencias críticas de nuestros tiempos. Para ello se impone la necesidad de una revisión de los mss. utilizados por Friedberg y consultar y someter a estudio otros muchos que no fueron consultados al tiempo de la presente edición. A facilitar este duro trabajo se dirige la ponencia de Jacqueline Rambaud-Buhot *L'étude des manuscrits du Décret de Gratien conservés en France* (pp. 121-145), en el que ofrece el resultado de sus estudios sobre cincuenta mss. del *Decreto* de los ciento treinta y seis que se conservan en Francia. Lo que hoy ofrece Jacqueline es sólo parte, muy valiosa y notable por cierto, de toda la tarea que con otros investigadores se ha propuesto llevar a cabo. Al momento de celebrarse el octavo Centenario del *Decreto* llegaron hasta aquí sus trabajos. Particularmente se detiene Jacqueline en el estudio del ms. 3895 de la Biblioteca Nac. que parece haber servido de modelo y arquetipo a todos los demás. Será éste otro de tantos frutos maduros ofrecidos al campo de la ciencia por la ejemplar Ecole de Chartes.

Al importante e intrincado problema de las *Paleas* (siempre con el noble afán de encontrar una solución aunque sea sólo parcial) se orientan los trabajos *Les «Paleae» empruntées au Droit Romain dans quelques manuscrits du Décret de Gratien conservés en France* (pp. 149-158) y *The «Paleae» in Cambridge Manuscripts of the Decretum* (pp. 161-216) de Marguerite Boulet-Sautel y Walter Ullmann respectivamente. El primero es fruto de una encuesta abierta por las Bibliotecas de Francia para ilustrar el problema de las *Paleas* tomadas del Derecho Romano. Marguerite Boulet limita su trabajo al estudio de algunos mss. del *Decreto*, llegando a la conclusión de que se pueden añadir hasta cuatro *Paleas* más a las ya conocidas tomadas del Derecho Romano. Walter Ullmann trata de las *Paleas* en general en los mss. de Cambridge, poco estudiados hasta el presente. Doce mss. han sido sometidos a paciente estudio para este trabajo; todos ellos ofrecen gran variedad en el número de *Paleas*. Se trata de mss. alguno de los cuales es del s. XII. De su estudio deduce Walter ocho interesantes conclusiones que vienen a enriquecer notablemente la doctrina histórica de la *Paleas*. Ambos trabajos van ilustrados con interesantes tablas sintéticas, que permiten apreciar de un

solo golpe de vista el resultado positivo de largos y pacientes estudios. La clasificación de los mss. del *Decreto* en su mayor número posible aumentará naturalmente el valor de la futura edición crítica del *Decreto*. Polonia presta su contribución dando a conocer los mss. que se conservan en sus Bibliotecas y Archivos. Adam Vetulani en su trabajo *Les manuscrits du Décret de Gratien et des oeuvres des décrétistes dans les Bibliothèques Polonaises* (pp. 219-287) nos ofrece el resultado de sus estudios sobre catorce mss poloneses. A pesar de que algunos no ha sido posible someterlos a nueva revisión, con las noticias ciertas y seguras que de estos mss. se han podido obtener Vetulani llega a completar y corregir los datos ofrecidos en los estudios de Kuttner en su *Repertorium der...*

Paul Ourliac en su trabajo *Un manuscrit à miniatures du Décret de Gratien conservé dans une collection privé* (pp. 305-321), ofrece el hallazgo de un nuevo ms. miniado desconocido hasta el presente. El autor supone con no poco fundamento que tiene su origen en París; y da como seguro que este ms. reporta no pocas ventajas sobre el ya conocido ms. de Tours, con el cual conserva sin embargo alguna analogía.

El acceso del *Decreto* ya a partir de mediados del mismo s. XII, no sólo a las aulas, sino hasta las curias eclesiásticas sin excluir la Romana, es indiscutible; sobre todo a partir del Papa Clemente III (1187-1191). A robustecer científicamente este aserto va encaminado el estudio de Walter Holzmann, *Die Benutzung Gratians in der Päpstlichen Kanzlei im 12 Jahrhundert* (pp. 325-349), donde prueba y corrobora su tesis con razones poderosas, descubriendo lugares del *Decreto* en documentos pontificios aun cuando no se haga mención de la autoridad de Graciano.

La estructura y disposición interna del *Decreto* viene estudiada por Hans Erich Feine en su trabajo *Gliederung und Aufbau des Decretum Gratiani* (pp. 353-370), quien arranca sus conclusiones de los mismos *dicta Gratiani* según han consignado sus más próximos discípulos en las *Sumas*, especialmente Rufino. No busque el investigador de nuestros días una disposición constante en el *Decreto* en el sentido de la ciencia clásica del Derecho canónico y de la jurisprudencia moderna. Pero sí encontrará en la estructura y constitución general del *Decreto* coherencia de ideas y correspondencia constante de materias. El *Decreto* pasa de uno a otro objeto de estudio teniendo en cuenta la correlatividad interna de los distintos tratados que abarca. Resulta siempre fácil seguir el hilo de una estructura aunque genérica. El *Decreto* es naturalmente fruto de su tiempo, del cual no debe separarse; y no podemos exigir del s. XII un grado de evolución sistemática del nivel elevado de nuestros días. En el *Decreto* se encuentra una serie de principios que ellos mismos buscan y encuentran su lugar correspondiente, más bien que un sistema en el sentido moderno de la expresión. A estas conclusiones llega Feine en su trabajo.

*Diritto canonico e Teologia nel secolo XII* es el título de la ponencia de Arturo Michele Landgraf (pp. 373-413). Contemporáneos en su origen el *Decreto* y el *Libro de las Sentencias* conquista más pronto las gradas de las cátedras la obra de Graciano que la de Pedro Lombardo. La razón no puede ser más obvia para el autor del trabajo. El estudio del derecho tenía que llevarse necesariamente sobre una base y por unos cauces de índole preferentemente positiva. Eso exigía necesariamente que junto al comentario jurídico se hiciese referencia al decreto positivo o disposición eclesiástica de cuyo conjunto debería nacer el ordenamiento canónico, que es lo que se procuraba dar a conocer en las aulas. Mientras que siendo el estudio de la Teología de índole preferentemente racional sobre las fuentes de la revelación Sagrada Escritura y Tradición, éstas no podían dejar de ser los únicos libros de texto en los centros de formación. Los decretistas penetran en el campo de la Teología especialmente por aquellos tratados en que como en el de los Sacramentos tienen su perfil teológico y canónico bien marcados. El autor de este trabajo se complace en presentar el lado teológico del decretista Hugucio, y traza la línea teológica de escuelas y autores que Hugucio ha ido siguiendo en su científica incursión en el campo de la sagrada Teología. Es muy de agradecer que Michele nos ofrezca en este trabajo una confirmación histórica bien documentada de que para el canonista no es completamente extraño el campo de la Teología, y viceversa. Ambas de índole sagrada nunca debieron marchar desvinculadas. De esto mismo se lamenta nuestro Maestro Vitoria. El concordismo de Teología y Derecho canónico encuentra nueva demostración histórica en el trabajo de Felipe Del Haye,

*Morale et Droit canonique dans la Summa d'Etienne de Tournai* (pp. 437-449), cuyo sólo título dice suficientemente el contenido del trabajo.

Se lamenta y con razón Marcel Duquesne en su estudio *Saint Thomas et le canon attribué a Urbain II* (pp. 417-434) el que no se haya estudiado suficientemente al Doctor Angélico, tan amante de la grande originalidad como respetuoso con la tradición, desde el punto de vista de su personalidad como jurista. Para santo Tomás es familiar el campo del derecho. Para probar su tesis el autor estudia especialmente el uso que hizo el santo en sus escritos del c. atribuido al Papa Urbano II *Duae sunt...* (c. 2, C. XIX, q. 2), que a juicio del autor lo utiliza ampliamente.

Franz Arnold en su trabajo *Die Rechtslehre des Magisters Gratianus* (pp. 453-482) sale al paso de dos fuertes invecitvas que se han venido lanzando sobre Graciano y su *Decreto*. De una parte fiel a la disciplina antigua que se funda en el orden sacramental y huye decididamente de toda idea de dominio y jurisdicción, se utiliza hoy día el *Decreto* de Graciano para sostener y afianzar la potestad pontificia y el dominio del Papado. Conocemos de sobra el origen de esta torcida interpretación. El autor de este estudio la desvaloriza por completo demostrando el carácter de la obra de Graciano y la coherencia de su doctrina con la disciplina tradicional. En esta misma línea Klaus Mörsdorf en su trabajo *Altkanonisches «Sakramentsrecht»?* (pp. 486-502) hace una larga disquisición crítica sobre la opinión de Rodolfo Sohm acerca de los principios internos que inspiraron el *Decreto*.

Ningún canonista ha llegado a pensar que el título del *Decreto Concordia discordantium canonum* fuera un simple juego de contraste verbal. Todos han creído unánimemente que la rúbrica trasciende toda la obra de Graciano. Se imponía un gran sentido de concordia ante aquella mole inmensa de legislación eclesiástica anterior al *Decreto* que obedeció muchas veces a causas y motivos circunstanciales tan distintas unas de otras como fueron distintos los tiempos y el espacio. Arthur Wegner en su estudio *Über positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian* (pp. 505-518) nos presenta a Graciano concordando prudentemente los conceptos de derecho natural, divino, positivo, humano ya en el c. 1, D I, *Omnes leges aut divinae sunt, aut humanae* afirmando que para el Maestro toda justicia venía a ser el resultado del trinomio conjugado: *ius divinum positivum, ius divinum naturale y ius humanum*, acercando a Graciano con ésto más a la posición de Ivo Carnutense que a la sostenida por el mismo Abelardo.

P. S. Leicht en su trabajo *Alcune osservazioni sulle Distinctiones XXXVII-XXXIX del Decreto di Graziano* (pp. 521-532) define la postura que adopta Graciano frente a los textos literarios paganos que han encontrado cabida en el *Decreto*. Para el autor del *Decreto* pesó mucho en la selección de estos textos el deseo de instrucción del clero no poco deficiente en esos tiempos. Esta actitud de Graciano dispuso favorablemente el ánimo de los decretistas para no mirar con recelo y hostilidad, como parece que se hizo antes del *Decreto*, los textos paganos.

Pedro Vacari en *La traduzione canonica del debitum coniugale e la posizione di Graziano* (pp. 535-547) partiendo de la diferencia del *debitum coniugale* y del *consensus matrimonialis*, términos ambos saturados de una marcada y decidida voluntariedad, llega con Graciano a la conclusión de que la *copula carnalis* es el elemento que perfecciona el matrimonio.

Por último, Karl Weinziel en su comunicación *Das Zinsproblem im Dekret Gratians und in den Summen Zum Dekret* (pp. 551-576), después de fijar concretamente la doctrina del *Decreto* y de los decretistas respecto a la usura y todas sus derivaciones en el campo del derecho, concluye que en Graciano se inspiran los teólogos y canonistas al tratar en siglos posteriores este mismo tema.

La sucinta recensión que acabamos de hacer el rico contenido de los trabajos que figuran en este primer volumen de *Studia Gratiana* no aspira a otra cosa que a servir de simple indicador y guía del lector interesado en la lectura de estos trabajos en toda su extensión. Al mismo tiempo, el repaso detenido de los temas aquí expuestos mostrará cumplidamente el vasto campo que se abre a la Historia de la ciencia del Derecho canónico, en la que tantos estudiosos están interesados. Pero sobre todo, este conjunto de estudios histórico-canónicos muestra una vez más que estamos ya en los tiempos en que se vive una época nueva de orientación científica en el estudio del derecho ecle-

siástico, que partiendo del *Decreto* de Graciano ha de ir ilustrando hasta nuestros días los distintos estamentos del Derecho canónico en su labor exegética y de adaptación, y que ha de llevar forzosamente a un mayor conocimiento de base científica y a una más saludable observancia del espíritu y letra de la disciplina eclesiástica.

A. Ariño Alafont

VENANCIO DIEGO CARRO, O. P., *Derechos y Deberes del Hombre*. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1954.—165 p.

Este amplio discurso equivale a un tratado en resumen. El autor comienza muy acertadamente por establecer las bases ontológicas del orden jurídico y moral, o, como él dice, «un poco de Filosofía y de Teología sobre el origen y fundamento de los Derechos y Deberes del Hombre». El cual fundamento es Dios y el orden impuesto por El al Hombre naturalmente sociable: expónese el concepto de éste, su sumisión a las leyes eterna, natural y humana, y las interferencias de éstas. A continuación el autor explica en cinco secciones o capítulos los Derechos y Deberes del Hombre como *ser individual*; los mismos *dentro de la Familia*; dentro de la *Sociedad Nacional* y dentro de la *Sociedad universal*, a lo que añade unas fundadas observaciones sobre los *Derechos y Deberes del hombre Católico*.

La doctrina expuesta y defendida es la tradicional entre los doctores católicos según la sistematización y matices que le han dado a través de los siglos los grandes maestros, principalmente Santo Tomás y los Teólogos-juristas españoles; más concretamente Vitoria y Soto, quienes, con el Angélico, constituyen las fuentes principales —casi únicas— de este estudio. Aunque el autor se ciñe a los Derechos *fundamentales*, de cuando en cuando intercala oportunísimas observaciones más concretas, disertando, v. gr., sobre la *huelga*, que reprueba rotundamente (pp. 53-54); sobre la *pena de muerte* (pp. 57-58); sobre la *propiedad* (pp. 63-67); acerca del *Derecho de asilo* (p. 92); acerca de la defensa de la *Inquisición española* (p. 105).

A la seguridad y riqueza del contenido júntase la claridad y precisión de la forma. Todo el Discurso es obra de Maestro Pero la parte mejor lograda —y precisamente la más extensa— es, a nuestro juicio, la sección V: *Derechos y Deberes del Hombre dentro de la Sociedad Nacional*. En ella se echa de ver la competencia del especialista, que lleva treinta o más años investigando dicha materia en las obras de los grandes maestros, sobre todo en los de su Orden. Hace arrancar todo ese tratado (así puede llamarse tal sección) de la sociabilidad natural del Hombre «con todos los Derechos y Deberes que esto incluye». De ahí pasa a la exigencia natural de la Autoridad civil, su naturaleza y finalidad, sus relaciones con los Derechos y Deberes del Hombre, etc., para terminar: «Creemos poder repetir lo consignado al principio: Los Teólogos-juristas españoles del siglo XVI son los mejores defensores de los Derechos y Deberes del Hombre. Esperamos se nos diga qué autor y qué autores, antiguos o modernos, les han superado. Si no es fácil aventajarlos en la solidez y firmeza de sus principios y doctrina, ni en el vigor lógico de sus conclusiones, tampoco es fácil superarlos en valentía y decisión» (p. 101). Lo cual se completa con esta otra afirmación: «Los Teólogos-juristas españoles, superando la ideología medieval, bajo todos los aspectos, y adelantándose a su tiempo, dieron lecciones de bizarría y de sentido jurídico y democrático a todos los pensadores del mundo... sin que los estorbase para esto en lo más mínimo el clima imperial y católico de España» (p. 107).

Después el autor añade dos secciones de suma actualidad: Es la primera una síntesis y catalogación sistemática de los Derechos y Deberes del Hombre según la mente de los Teólogos-juristas españoles o, como dice más adelante (pp. 109-110), «la Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre, aprobada solemnemente, en la Asamblea celebrada en las Aulas Teológicas de la Universidad de Salamanca, en el siglo XVI». La cual consta de 7 postulados ético-jurídicos y de 25 artículos con numerosos apartados. Es una síntesis luminosa de los Derechos y Deberes del Hombre, «no es una construcción caprichosa y apriorística; al contrario, hunde sus raíces en la misma natu-

raleza humana, que no podemos cambiar, y a través de ella, llega hasta Dios. Los que no saben, ni quieren ver a Dios en las bases y fundamentos de los Derechos y Deberes, véanlo, al menos, en ese gran libro abierto a todas las inteligencias, que es la naturaleza» (p. 123). Además de eso, la catalogación redactada por el autor es muy completa; pues, aunque se refiere a los derechos fundamentales, desciende a particularidades tan interesantes como ésta: «Deber es también del Estado y autoridades públicas el suprimir radicalmente la mendicidad. Los imposibilitados tienen derecho al asilo, y los que pueden trabajar deben ir al trabajo» (art. 4.º, b). Como es obvio, el autor tuvo en cuenta para su redacción las modernas catalogaciones de los Derechos del Hombre. En la sección última nos ofrece un breve examen comparativo entre ellas y las ideas de los Teólogos-juristas españoles. Dicho examen es ingenioso y ponderado: objetivamente el autor puede asegurar: «Los voceros modernos, con un bagaje filosófico-social, frágil y variable, se han considerado, en más de una ocasión, como verdaderos genios, vendiéndonos como conquistas propias lo que no pasa de ser, en lo que tiene de más aceptable, un pálido reflejo, no siempre exacto, de viejos postulados» (p. 125).

En concreto examina principalmente tres: Primera, la clásica Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano, proclamada por la Asamblea Constituyente francesa en 1789. El juicio que le merece es: «No es más que una vulgar articulación de una serie de proposiciones, la mayor parte de carácter positivo, sin otra novedad que repetir, en lo que tienen de aceptable, lo que todos nos sabemos hace siglos, añadiendo algunos errores» (p. 129). Segunda, el *Fuero de los españoles*, promulgado el 18 de julio de 1945, que le merece un juicio favorable. Y tercera, la Declaración de los Derechos del Hombre aprobada por la ONU el 10 de diciembre de 1948. A pesar de reconocer sus méritos, añade el P. Carro: «En ella hay *mucho de positivo*, la mayor parte, y tiene el defecto capital, como las catalogaciones que la han precedido, de no señalar claramente el origen y la base de nuestros Derechos y Deberes» (p. 133).

Terminaremos esta reseña del Discurso del docto dominico señalando en él un pequeño lunar: El título. Es tan amplio, que para su desarrollo conveniente no bastan 150 páginas, se requerirían varios volúmenes. Todavía más: Entre la abundantísima producción científica que se ha acumulado sobre ese tema, el autor se ciñe a la Escolástica; más aún, a la escuela tomista, y casi casi a los tomistas españoles del siglo XVI, incluso Santo Tomás, como es obvio; pero prescindiendo de otros Teólogos-juristas, también salmantinos y también contemporáneos de Vitoria y Soto, por ejemplo del P. ALFONSO DE CASTRO, O. F. M., quien, por su obra *De potestate legis poenalis*, Salmanticae, 1547, es merecidamente considerado como el «fundador y sistematizador del Derecho Penal». Indudablemente el P. Carro tenía pleno derecho a ceñirse a los tomistas dominicos del siglo XIV; mas para un estudio tan restringido parece algo exagerado un título de tan amplio alcance.

El volumen reseñado contiene, además, el Discurso de contestación por D. José María Trías de Bes, y en un apéndice el texto de las tres Declaraciones de los Derechos del Hombre antes mencionadas.

P. de Zamayón, O. F. M. C.

A. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrina económica de la Iglesia*. Versión española de Alfredo Arroyo. Valencia, Fomento de Cultura, 1952.—347 p.

Para redactar el presente libro el autor se inspiró en la exhortación del Papa felizmente reinante en su Discurso del 1.º de junio de 1951. «No dejéis —exhorta— que entre vosotros se extinga o se debilite la voz de los Pontífices en sus Encíclicas sociales». Comienza por una Introducción erudita y bien razonada, en la que expone y demuestra por qué la Iglesia ejerce su magisterio sobre lo social y, singularmente, sobre lo económico —máxime en nuestra época— en fuerza de su misma misión entre los hombres. El propósito del autor es «demostrar la contribución que aporta la Iglesia con su doctrina económica a la solución de la crisis contemporánea» (p. 13).

Divide la obra en tres partes, en las que sucesivamente expone y confronta la



doctrina de la Iglesia y los *principios económicos*, las *categorías económicas* y los *regímenes económicos*. En la primera analiza el conocimiento económico, los medios científicos para conseguirlo y su valor; el sujeto de la Economía, que es el Hombre real (no el «Homo oeconomicus» de los economistas clásicos), su comportamiento y su último fin; y en una sección muy actual y sembrada de sugerencias para los teólogos moralistas, explana las relaciones que se dan de hecho (y deberían reflejarse en la enseñanza también) entre la Economía y la Teología; esfuerzase por demostrar la «necesidad de una teología económica». A continuación pone de manifiesto el alcance de la justicia social y de la caridad social.

En la segunda parte presenta la doctrina de la Iglesia acerca de las siguientes categorías económicas: I.—El mercado y el justo precio. II.—El salario. III.—La renta inmobiliaria rústica, con especial relieve sobre la organización corporativa de la agricultura. IV.—El interés de capital de préstamo y las operaciones de crédito, explicando en particular la protección al ahorro y el reparto del crédito juntamente con la nacionalización de los Bancos. Y V.—El provecho capitalista. Notable es la exposición y crítica del autor en cuanto al tema: La Iglesia y las nacionalizaciones, incluido en esta categoría.

Finalmente, la tercera parte, «La Iglesia y los regímenes económicos» contiene tres capítulos: La Iglesia y el capitalismo: La organización profesional, sus relaciones con sus miembros y con el Estado. Y, por fin, la Iglesia y la organización económica internacional, en la que dilucida cuáles son los verdaderos fundamentos de la paz —la justicia y la caridad— mostrando cómo ésta transforma las instituciones internacionales y es capaz de crear otras nuevas.

Como se puede echar de ver por el enunciado de los temas y, mejor aún, por el desarrollo que les da, el libro contiene más que lo que promete su título: no sólo expone la doctrina de la Iglesia, sino que la encuadra en el ambiente histórico en que fué propuesta: v. gr., sobre el interés del capital de préstamo y sus antecedentes históricos hasta la Encíclica «*Vix pervenit*» de Benedicto XIV (1745) (pp. 229 y sigs.); o la crisis de los métodos de la ciencia económica y por qué la Iglesia rechaza el lógico o mecanicista, el positivo o determinista y, en cambio, preconiza el método escolástico-analítico-sintético (pp. 40 sigs.).

Vista la competencia con que el autor domina la ciencia económica, por una parte, y las enseñanzas pontificias, por otra; más la actualidad de las cuestiones que trata y la aplicación a ellas de la doctrina de la Iglesia, resulta un excelente guía tanto para la instrucción como para el orientamiento práctica. La traducción es incorrecta, sobre todo en la segunda y tercera parte. Quizá también por eso hállanse de cuándo en cuándo expresiones inexactas y hasta reprensibles. Por ejemplo: «La Iglesia... gusta más de enderezar que de suprimir. Lo mismo que *ha hecho ingresar en sus santuarios a tantos dioses paganos de nuestras tierras, después de haberlos exorcizados...*» (p. 285); el subrayado es nuestro. O esta otra en la misma página: «Lo que pretende lograr (la Iglesia) es... una dirección de la Economía con fines al bien común, *consideración de la propiedad como función social*». Considerar la propiedad como función social es propio, más bien, de los positivistas jurídicos, desde Duguit en adelante. Para la Iglesia la propiedad es un derecho, y derecho *natural*, aunque éste lleve aneja una función social. Otro ejemplo sería la siguiente frase: «La doctrina católica de la organización profesional descansa en una concepción mecanista de los economistas liberales» (p. 293). Evidentemente la traducción dice lo contrario de lo que el autor quiso decir.

Mas estas o similares expresiones —casi todas incidentales— no amenguan para nada el valor del libro ni la importancia de su metódica, documentada y minuciosa exposición de la doctrina de la Iglesia en el sector de la Economía.

P. de Zamayón. O. F. M. C.

LOUIS SALLERON, *Los Católicos y el Capitalismo*. Versión española de Enrique Segovia López y José Martínez Ortiz. Valencia, 1953.—306 p.

El tema principal del presente libro, premiado por la Academia Francesa, se halla

enunciado por el autor en la página 57 con estas palabras: «...En la actualidad, el gran conflicto se ha planteado entre el catolicismo y el comunismo, ya que, al hallarse fuera de lugar el capitalismo histórico (con matices mercantiles), se trata simplemente de saber si la economía moderna ha de formar parte del orbe de la civilización cristiana, o si ha de ser atea».

Evidentemente, el autor abraza la primera solución: lo hace con pleno conocimiento de causa. «¿Entonces hemos de conservar el actual régimen capitalista? Ni por un segundo pasa por nuestra mente esa idea. Pero si no somos comunistas, hemos de tener cuidado de no confundir los abusos de un sistema contingente de la propiedad con el valor real de ésta. Porque, lo repetimos otra vez, una autoridad que, en el dominio económico, no procediese ya de la propiedad, sólo podría derivar del Estado. Y éste es el carácter más profundo del totalitarismo. Hay muchos más medios para librarlos del capitalismo liberal clásico. En estas difíciles cuestiones no ha de abandonarnos una idea directriz: y es que, si bien el comunismo exige la supresión de la propiedad privada, la civilización exige su conservación, teniendo muy en cuenta que para conservar hay que saber transformar y adaptar. Destruir no es sino un acto de barbarie» (p. 115).

El presente libro contiene los motivos racionales de tal solución. En cuatro capítulos condensa la doctrina católica sobre este particular; pone de manifiesto las lacras del capitalismo y del socialismo; propone como salvación la propiedad, indicando varios medios para facilitar el acceso del proletariado a ella; examina el valor de la productividad; analiza el «optimum» de la seguridad social, denunciando sin ambages sus peligros. A continuación inserta dos capítulos más: uno sobre *Simone Weil y el proletariado*; otro, que bajo el título *...Et quibusdam aliis*, contiene cuatro estudios breves acerca de la libertad y la economía, el porvenir de la huelga, el ingeniero y el «robot», y la teoría de Keynes. Aunque ingeniosos, estos dos últimos capítulos son menos importantes que los anteriores. Cierra el libro un agudo análisis del anticapitalismo francés y su comparación con el capitalismo sajón, intitulado: *Conclusión.—El capitalismo y la cuestión social*.

El libro es excelente, tanto en el fondo como en la forma (se entiende el original; no así la versión española, bastante descuidada, por ejemplo pp. 143, 174, 223). Sin ser rigidamente científico, demuestra una competencia no común en el conocimiento de las doctrinas examinadas: Capitalismo, socialismo, doctrina social católica...; en la observación de los fenómenos sociales tal como aparecen en nuestros días, singularmente en su patria, Francia: en la agudeza de su crítica a los errores, por ejemplo, los del capitalismo actual, que refuta de forma contundente (pp. 46-47 ss.). Ingenioso demuéstrase asimismo en sugerir remedios contra los males denunciados, teniendo siempre a la vista las enseñanzas de la historia, respaldado por la encíclicas sociales de los últimos Papas y ciñéndose con moderación al campo que él tiene explorado (Francia) aun en afirmaciones a las que fácilmente podría haber dado carácter universal, como ésta: «El gran pecado del capitalismo, particularmente en Francia, es que nunca ha asociado debidamente a los asalariados a los resultados de su trabajo y a la obra a la que consagraban todos sus esfuerzos. *Participar* en los beneficios está muy bien; participar en la vida de la producción, es mucho mejor» (p. 303).

A pesar de todo, no faltan algunos pasajes, en los que las observaciones, a fuerza de ser ingeniosas, dejan de ser exactas. Por ejemplo: «Esta es la causa por la que la autoridad del espíritu tenderá siempre, por despecho hacia la propiedad, a maleficiarse en voluntad revolucionaria de destrucción, al igual que la propiedad de riqueza tenderá siempre, por despecho hacia la autoridad, atribuirse los dones creadores del espíritu» (p. 114); pero como se hallan siempre encuadradas en otras de sentido recto, pueden disculparse con relativa facilidad.

P. de Zamayón, O. F. M. C.

REGIS JOLIVET, *De Rosmini a Lachelier. Essai de philosophie comparée*, suivi de ANTONIO ROSMINI, *L'idée de la sagesse*, trad. de Marie-Luise Roure. Paris-Lyon, E. Vitte. [1953].—255 p. (*Problèmes et doctrines*).

Quiérase o no, y pese a cuantos empirismos conoce la historia de la filosofía, el problema del ser es el problema capital de toda filosofía que intente darnos una explicación profunda de la realidad en la que estamos inmersos. Es ésta la impresión que deja en el espíritu la lectura de este libro de Régis Jolivet, de exposición diáfana, como todos los suyos, dedicado a estudiar los puntos fundamentales de la filosofía del pensador italiano A. Rosmini y del francés J. Lachelier, cotejándolos entre sí.

Punto de partida, común a ambos filósofos, es su afán por superar las posiciones filosóficas de su medio ambiente. En el problema central del conocimiento no les satisfacía ni el empirismo que buscaba en la mera experiencia la justificación de nuestras certezas, ni la escuela escocesa que se refugiaba en una intuición intelectual, cuya motivación última la cimentaba una persuasión invencible del «common sense», ni tampoco la solución kantiana que se empeñaba en resolver el problema, acudiendo al funcionalismo apriorístico de las categorías. Para Rosmini y Lachelier es el análisis de la idea de ser el instrumento que nos puede y nos debe conducir a una recta interpretación del conocimiento de la realidad. Para ello utilizan como método filosófico la reflexión sobre el ser. Rosmini llama a este método «reflexión total». Por medio de él intenta sorprender al ser en todas sus implicaciones hasta llegar al supremo, al absoluto, a Dios, término de la peregrinación ascendente a través del ser.

Aunque no con la misma decisión que Rosmini, por la razón que luego apuntaremos, también Lachelier recurre al método reflexivo, para leer la correlación existente entre las leyes del espíritu y las leyes del ser.

Primera etapa en la ascensión filosófica para Rosmini y para Lachelier, igual que para toda sana filosofía, es el conocimiento sensible. En el análisis de este conocimiento critican duramente a la filosofía empírica por querer nivelar todos nuestros conocimientos con el rasero de la experiencia. Al formular su teoría explicativa ambos sostienen la vieja tesis de que la sensación no importa un juicio afirmativo y que, por consiguiente, queda encasillada en el mundo de lo intrasubjetivo. La experiencia por sí sola no es inteligible. Tan solo logra entrar en la luz de la inteligibilidad por la iluminación de la idea de ser, elemento *a priori*, imprescindible en todo el proceso cognoscitivo.

Este razonamiento pudiera hacer creer que siguen a Kant, quien, como es sabido, por el funcionamiento *a priori* de las categorías explicaba la inteligibilidad de los datos de la experiencia. Pero ellos descartan este parentesco, combatiendo a Kant por este su funcionalismo apriorístico. Su idea de ser, si es *a priori*, no es meramente funcional, sino objetiva.

Precisamente el análisis del origen, funcionamiento y valor de la idea de ser constituye la segunda etapa de la filosofía de ambos filósofos. Por lo que toca a su origen consideran imposible el que por un procedimiento abstractivo se pueda obtener esta idea, pues la idea de ser es un presupuesto para toda abstracción, como igualmente para toda reflexión y todo juicio. Como también rechazan el origen kantiano de la misma, no encontraron otro camino que aceptar esta idea como innata.

Por lo que hace a su funcionamiento, no consiste, según ellos, en revestir meramente de objetividad a las impresiones subjetivas, a modo de las categorías kantianas, sino que es tan sólo la condición previa, *a priori*, del conocimiento, que capta verdaderamente lo real. Cualquiera entidad, dice Rosmini, puede catalogarse bajo estas tres categorías: o es un *sentimiento* (en el sentido originario del vocablo: algo sensible) o es una *idea* o es una relación entre el sentimiento y la idea. Ahora bien; estas tres categorías se reducen al ser real, ideal o moral. Es, pues, la idea de ser el abstracto último de la realidad. Por eso es también la base necesaria de todo nuestro proceso cognoscitivo. Si se puede, según esto, hablar de idealismo en Rosmini y Lachelier, es sobre todo de un idealismo de carácter objetivo, que evoca, aunque de lejos, el sistema de Platón, pero no de un idealismo subjetivo o trascendental, si bien Lachelier se dejó arrastrar en parte de este idealismo germánico, como vamos a ver en la última etapa de su ascensión filosófica.

En esta tercera etapa ambos filósofos se afanan por llegar hasta Dios. Pero el éxito es muy distinto en uno y en otro. Lachelier sucumbe de un modo patente en la cima del idealismo. El método reflexivo, según él, nos hace tocar al absoluto, pero este absoluto es puramente ideal, abstracto. Nada nos autoriza para pasar de este absoluto

formal al absoluto real, de la idea al ser. Es la fe la que en este momento nos tiene que aportar las supremas luces, para que el absoluto real que no pasa de ser mera hipótesis en el plano de la razón se muestre en la plenitud de su existencia concreta. En la cumbre de su ascensión filosófica, Lachelier como tantos otros lo habían hecho, abre la puerta al fideísmo.

Rosmini sigue en su ascensión un camino más decidido. En resumen, parece ser el mismo camino que siguió San Agustín. El camino de las verdades eternas que no tiene ni pueden tener otra cimentación posible que el ser real pleno y objetivo. La misma estructura del ser, sentida en su objetividad conduce a la existencia del ser pleno, de Dios. Por lo que hace a la tentación de idealismo transcendental, Rosmini no solamente no sucumbe a ella, sino que hace una refutación aguda de esta posición. ¿Cómo afirmar, razona Rosmini contra Fichte, el tentador de Lachelier, que todo se debe encontrar en la conciencia, si la única de que tenemos conciencia nos dice que ella no produce nada y que, contrariamente a lo que dice Fichte, ella y la naturaleza no se confunden?

De esta suerte creyó Rosmini salvar todos los escollos que encontró en la vía del ser hasta llegar a Dios. Pero, ¿de hecho los salvó? Ya en vida sus doctrinas metafísicas le acarrearón más de un disgusto. Después de muerto, 40 proposiciones fueron entresacadas de sus obras y condenadas. Esto nos habla de la complejidad del problema rosminiano. Interesante, por ello, hubiera sido que al mismo tiempo que en este libro se nos da una exposición de los puntos fundamentales de su doctrina se indicaran sus fallos. Esta filosofía, de afinidades indiscutibles con la perenne, toma en momentos cruciales una senda propia. ¿Hasta dónde se la puede acompañar?

Si en la *Humani Generis* se nos dice que es preciso conocer al adversario, porque no hay error tan absurdo en el que no lata un fondo de verdad, estos pensadores, afines a la filosofía perenne merecen especial atención, pues es indudable que, a pesar de sus errores, pueden ser muy utilizables para la filosofía perenne. En vísperas de la celebración del centenario de Rosmini, cuando Italia se apresta a tributarle un homenaje, son muy de apreciar estos libros que, como el R. Jolivet, nos adentran en su pensamiento. Nos parece, sin embargo que el estudio de Julivet es más apto para proponer preguntas que para dar respuestas, al carecer de una valoración objetiva del sistema de este filósofo y limitarse tan solo a una mera información.

Dígase lo mismo con relación a Lachelier de quien ya hemos podido notar el máximo desvío que sufre su filosofía, sobre todo en la última etapa, al sentir el vértigo de la filosofía de Fichte.

Para el progreso de la filosofía optamos por estudios valorativos de los filósofos sin que baste la mera información. Ya es hora de que el bioldo de la crítica vaya separando el trigo de la paja en las abundosas eras de la filosofía.

La segunda parte del libro la llena la traducción al francés de una de las obras últimas y más sintéticas del pensador italiano Rosmini.

Desde nuestro punto de vista naciona<sup>l</sup> esto tiene menos interés, por ser descaaminado tratar de conocer al pensador italiano en una traducción, teniendo tan a la mano y en lengua tan fácil los textos originales, de los que Italia está ultimando una magnífica edición nacional.

P. Ventosa, O. F. M. Cap.

P. HOENEN, S. I., *De noetica geometriae*, Romae, Univ. Gregorian. [1954].—288 p.

El autor ha recogido en este libro una serie de artículos publicados en la revista «Gregorianum» (1938-43), a los que ha procurado dar cierta unidad añadiendo algunos aditamentos complementarios.

El problema que se plantea el autor no tiene otra novedad, sino la forma de plantearlo y su desarrollo correctamente sistematizado, pues se trata sencillamente del problema clásico del origen de la Ciencia que ya había sido planteado y resuelto en los tiempos de Platón y Aristóteles.

Si los teoremas y proposiciones de las ciencias son verdades necesarias, exactas

y universales ¿cómo es posible que éstas puedan deducirse a partir de los datos que nos suministra la experiencia sensible que son siempre contingentes y aproximados?

Este es el problema que plantea y resuelve el autor siguiendo las orientaciones de Aristóteles en sus «Analytica priora» y «Analytica posteriora» en cuyas obras el Estagirita demuestra el origen de la Ciencia geométrica que, sin duda alguna, eligió por ser la más intuitiva y mejor sistematizada de su tiempo.

Con ejemplos tomados de la Aritmética y de la Geometría justifica el P. Hoenen el proceso que sigue nuestra mente hasta establecer los teoremas o proposiciones que se deducen, mediante el silogismo, de los principios fundamentales de las matemáticas; la estructura de la ciencia tiene su origen en la conexión entre los principios y las conclusiones que de ellos se deducen con la ayuda del raciocinio.

Tras hacer un análisis breve, pero magistral, de las doctrinas de Platón, Kant y Stuart Mill rechaza dichas teorías como falsas o insuficientes y propugna y defiende la doctrina clásica escolástica sobre el conocimiento, de Aristóteles y Santo Tomás, que exige el concurso de los sentidos que suministren los datos necesarios para la elaboración del fantasma «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu», sobre el cual ha de actuar después el entendimiento con su proceso de abstracción hasta llegar a la idea y por comparación de las ideas al juicio.

Este es el fin primordial de la obra conseguido plenamente por el autor que hace una brillante exposición y defensa de la doctrina aristotélica, que ilustra y, en cierto modo, actualiza, mediante la adición y estudio de otras varias cuestiones íntimamente relacionadas con el tema principal.

Así en el capítulo IV analiza las nociones de recta y plano para justificar y vindicar después las definiciones de la geometría euclídea a la que considera como ciencia verdadera y perfecta; sin embargo, a continuación plantea el problema de la posibilidad de las geometrías no euclídeas, que tienen su origen en la negación del postulado V de Euclides, pero que, a pesar de ello, son compatibles con la geometría euclídea, porque en ellas se toman en muy diverso sentido los vocablos «recta» y «plano».

En el capítulo VI defiende la independencia relativa de la noción de «*extensión*» de la experiencia, pues, aunque los sentidos tienen que suministrar los datos necesarios para la producción del fantasma, sobre el cual ha de actuar después el entendimiento, todo el proceso restante, puramente intelectual, es independiente totalmente de la experiencia.

Finalmente en el capítulo VII trata de la extensión en cuanto que es materia inteligible, justificando a continuación el nombre de «*Noética*» con que designa el autor a la ciencia que estudia el «origen de la teoría del conocimiento».

«*Noética* —dice—, *est scientia quae naturam ipsius intellectiois, noeseos, prescrutari intendit*».

Termina con un apéndice sobre la conexión necesaria entre los actos existenciales, como complemento de la noción del «*esse*» que expone anteriormente, analizando el «*cogito, ergo sum*» de Descartes, junto con otros principios análogos de Aristóteles y Santo Tomás.

Como puede deducirse por el breve resumen que del volumen hemos hecho, la obra resulta interesante y su estudio será de gran utilidad para todos los que cultivan las ciencias filosóficas; el estilo es fácil y sencillo, sin embargo, se advierte fácilmente en él el estilo de artículo periodístico o de revista, pero no por ello la obra merece en lo más mínimo.

El trabajo del P. Hoenen es meritisimo y pone de manifiesto sus extraordinarias cualidades de investigador profundo y firme vindicador de la doctrina escolástica.

J. Bellido

ANGELO ZAMMARCHI, *Fisica dell'atomo*, Brescia, «La Scuola», 1950.—503 p., 346 il.

Magnífico libro de divulgación científica destinado al gran público, ávido de conocer todo cuanto se refiera a la energía atómica y sus múltiples aplicaciones.

Para interesar al lector en el estudio de los temas científicos hace falta presentar estos con claridad y sencillez y, al mismo tiempo, con estilo ameno y elegante, sin las complicaciones del cálculo matemático o una exposición de las teorías físicas modernas detallada, que exigiría, para su comprensión, grandes conocimientos físico-matemáticos, de los que carecerían muchos de los posibles lectores.

Esto es precisamente lo que ha conseguido plenamente el profesor Zammarchi en su obra; hay en ella claridad y sencillez en la exposición, amenidad y elegancia en el lenguaje, que no restan, sin embargo, a su trabajo, profundidad en la doctrina y rigidez científica en la exposición y desarrollo de los temas.

Basándose en los cálculos matemáticos más elementales, al alcance de cualquier alumno de Bachillerato, el autor va llevando poco a poco al lector, de los temas fáciles y más conocidos de la física molecular hasta los más intrincados de la física atómica, de acuerdo con el plan de su obra dividida en estas cinco partes: Puntos de partida.—Vías de acceso.—Estructura del átomo.—Dinámica del átomo.—Aplicaciones.

Con abundancia de datos, precisión en el lenguaje y claridad en las ideas ha recogido el autor todo lo más saliente de las investigaciones físico-atómicas de los últimos decenios para terminar con unas breves, pero claras noticias acerca de los grandes inventos del siglo: televisión, radar, microscopio electrónico, bombas atómicas, pilas atómicas, etc., que dan al libro un gran valor científico y cultural.

El texto va ilustrado con numerosos dibujos y láminas que facilitan el estudio de tan arduos problemas.

En suma, se trata de un libro de gran actualidad por su contenido, bien desarrollado, que sin duda será muy útil a cuantos sin grandes estudios quieran estar informados de la situación científica actual.

Auguramos a esta segunda edición el mismo éxito que tuvo la primera.

J. Bellido

FILIPPO SELVAGGI, *Problemi della Fisica moderna*, Brescia, «La Scuola», 1953.—164 p.

El ilustre profesor de la Universidad Gregoriana, P. Selvaggi, S. J., expone en este volumen unos cuantos problemas (algunos de los cuales ya había desarrollado en diversas revistas), creados por la Física actual y cuyas doctrinas o consecuencias pueden afectar a la evolución de la filosofía tradicional.

Por la diversidad de los problemas expuestos, la obra carece, a primera vista, de unidad, pero ésta la salva el fin único a que va enderezada: hacer una crítica objetiva de dichos problemas a la luz de la sana Filosofía y reivindicar y revalorar, en cuanto sea posible, la Filosofía escolástica.

La obra está dividida en cuatro partes; en la primera refuta, con gran acierto y erudición, el neopositivismo moderno, por la insuficiencia y defectos de su método de investigación de la verdad y demuestra la necesidad de otras ramas del saber humano, tales como la Psicología, la Lógica y la Metafísica.

En la segunda parte estudia la relatividad de los conceptos de espacio y tiempo tal como los postula la teoría de la Relatividad de Einstein y pasa después a analizar la noción genuina de tiempo, según Aristóteles, poniendo de manifiesto la íntima conexión entre tiempo y movimiento, y por consiguiente, entre espacio y tiempo, para terminar afirmando que la teoría Relativista, no sólo no destruye la doctrina aristotélica, sino que el continuo tetradimensional de Minkowski encaja perfectamente en la doctrina aristotélica.

La teoría einsteiniana —dice el autor— no impone una relatividad subjetiva, sino objetiva. La relatividad del espacio y del tiempo no se debe a una forma a priori del sujeto cognoscente, ni a la actividad creatriz o formatriz del espíritu, sino a las condiciones intrínsecas de la realidad física, a las leyes que regulan las acciones físicas y a su transmisión a distancia. La teoría de la Relatividad, termina diciendo, no favorece en manera alguna al positivismo o al neopositivismo, ni al relativismo subjetivo.

En la tercera parte analiza el autor el problema del determinismo físico planteado

por la ciencia moderna a la luz del principio de indeterminación de Heisemberg. Con gran precisión distingue el P. Selvaggi un doble problema: uno completamente metafísico, el de la causalidad objetiva, y otro gnoseológico, el conocimiento de dicha causalidad.

El primero sigue siendo válido y nada puede afirmar contra él la Física moderna; en cuanto al segundo, si no podemos conocer, por insuficiencia o imperfección de los medios de trabajo por la misma naturaleza de los fenómenos a estudiar, las condiciones iniciales del sistema, más que valiéndonos de leyes probabilísticas, es lógico que tampoco podremos prever con exactitud las condiciones finales del mismo.

A continuación examina el autor el concepto de «sustancia en la Física cuántica» demostrando que dicho concepto se salva perfectamente y que ni la transformación de masa en energía ni el aniquilamiento del par positón-electrón se oponen al verdadero concepto aristotélico de sustancia.

Termina el volumen con un capítulo dedicado a «La Ciencia y la Fe» en el que analiza la situación del científico creyente que ha de normalizar y ajustar siempre sus investigaciones de acuerdo con las normas de la Iglesia, suficientemente amplias y prudentes para no coartar en manera alguna el progreso y la investigación científica racional.

La obra está escrita con estilo sencillo y gran claridad, examinando los problemas desde el punto de vista de la más sana Filosofía y su lectura será muy útil lo mismo a los que se dedican a la Ciencia que a los cultivadores de la Filosofía, pues reivindica con gran justeza y precisión los valores de la Filosofía escolástica.

El único reparo que a nuestro juicio le pondríamos es que hace quizá excesivas concesiones a las teorías de la Ciencia moderna, dando a las consecuencias que de ellas sacan los científicos mayor valor que el que en realidad tienen, ya que se trata de meras hipótesis o teorías que sugieren una mera explicación mecánica de los fenómenos, pero que no implican el que la realidad sea así.

De todas maneras la obra del P. Selvaggi merece los más encendidos elogios por su contribución a la revalorización de la Filosofía tradicional al hacer una crítica objetiva de los problemas planteados por la ciencia moderna, precisando su verdadero alcance filosófico.

J. Bellido

GIOVANNI BARRA, *Acta Martyrum*, Torino, Chiantore, 1945.—172 p.

La introducción estudia el proceso seguido en las actas. En primer lugar los cristianos se procuraban una copia auténtica del interrogatorio oficial que se guardaba en los archivos secretos del gobierno de cada provincia romana. Al publicarla luego para edificación de los fieles, añadían delante unas notas sobre la vida y encarcelamiento del confesor de Cristo y detrás las palabras que el mártir pronunciara al escuchar la lectura de la sentencia, o la última oración que el Santo dirigía al Señor en el momento del suplicio, y a veces, la impresión o las reacciones de los que contemplaban el suplicio. Eran pues, en el fondo, documentos auténticos y dignos de todo crédito.

Después del saqueo y destrucción de libros y archivos eclesiásticos, efectuada en la persecución de Diocleciano, las cosas cambiaron. Desaparecida muchas de estas actas, fué necesario rehacerlas luego de memoria, y no siempre se consiguió con idéntica fortuna. De ahí el diverso grado de autenticidad de que gozaba cada una de las actas.

A esto sucedió naturalmente el prurito de escribir actas de mártires llegándose al punto de no poderse distinguir en el acervo inmenso de actas cuáles fueran reales y cuáles fingidas. Las relaciones martiriales que en su primer tiempo se leían en los actos del culto de la Iglesia de Cartago casi con la misma veneración que los libros de la Sagrada Escritura, después de estas interpolaciones, fueron excluidas de los servicios del culto en la Iglesia de Roma. ¡Tan pocas actas auténticas quedaban ya!

Y sucedió la reacción crítica iniciada por Ruinart y seguida por Leclercq, que efectuó una selección de actas que, después de muchos estudios, pueden tenerse como auténticas.

ticas en el fondo, aunque guardando siempre el criterio de una prudente distinción entre unas más seguras y otras más o menos probables. Sobre esta selección segura versa el trabajo de G. Barra.

Es natural que, siendo las actas opúsculos asiduamente leídos, ejercieran grande influjo en la Historia literaria de los primeros tiempos del Cristianismo. Muchas de ellas tienen un valor histórico indiscutible para los primeros siglos de la Iglesia, cuando precisamente faltan otros documentos. Sus caracteres literarios son, la simplicidad y sencillez de estilo, la vivacidad y dramatismo del diálogo, las respuestas claras y tajantes de los cristianos, las sutilezas ambiguas de los jueces, la decepción de los procónsules y la alegría que embargaba a los mártires de Cristo cuando se veían dignos de padecer por El los tormentos del martirio. Todo esto impregna de una viva poesía los relatos siempre dignos de leerse y de admirar en todos los tiempos de la vida de la Iglesia.

G. Barra presenta en su obra las siguientes: I, Actos de los mártires Escilitanos; II, Martirio de Santa Perpetua y Felicidad; III, Actos de Acacio; IV, Actos de Máximo; V, Actos proconsulares de San Cipriano; VI, Actos de Montano y Lucio; VII, Martirio de Fructuoso; VIII, Actos de Maximiliano; IX, Actos de Félix; X, Martirio de Ireneo; XI, Actos de Julio; XII, Actos de Claudio, Asterio y compañeros; XIII, Actos de Crispina; XIV, Actos de Filea y Filoromo.

Como prólogo de cada acta hay una página de introducción en que se da cuenta de la posición que hoy guarda la crítica con respecto al relato martirial que se inserta.

Unas sencillas notas aclaratorias, sobre algunas formas del latín empleado en las actas (pp. 245-272) cierran el libro de Giovanni Barra que, si bien no ha escrito una obra crítica ni en el sentido histórico ni lingüístico de la palabra, ha divulgado unas narraciones conmovedoras y dignas de todo aprecio, máxime en el campo de la piedad y de la filología latino cristiana.

J. Guillén

JUAN BASTARDAS PARERA, *Particularidades sintácticas del Latín Medieval*, (Cartularios españoles de los siglos VIII al XI). Barcelona-Madrid, C. S. I. C. Instit. «Antonio de Nebrija», Escuela de Filología, 1953.—XXXIX, 200 p.

Digno de todo aplauso es el propósito del Dr. D. Juan Bastardas Parera de codificar en una sintaxis del latín medieval las diversas formas y modismos que se encuentran en los cartularios españoles de los siglos VIII al XI; y merecedor de todo aplauso el rigor científico con que ha procedido en su desarrollo.

Con todo, movido por el afán de que la obra quede definitivamente plasmada como exponente de nuestra cultura medieval, me permitiré algunas observaciones por si al autor le viniera bien tenerlas en cuenta para ediciones posteriores.

Bastardas declara en la introducción su propósito y su método de trabajo: «No nos hemos limitado, dice, en el presente estudio a señalar las discrepancias que ofrece la sintaxis del latín de nuestros documentos frente a la sintaxis clásica. Hemos procurado, además, en todo momento, establecer la filiación de los distintos fenómenos registrados, someterlos a un examen crítico y apuntar, en la medida que lo permitan nuestras posibilidades y el material recogido, una explicación plausible. Es probable que no siempre hayamos acertado en la interpretación de los hechos, pero queda por lo menos recogido y ordenado el material que permitirá en el futuro las correspondientes rectificaciones. Citamos numerosos ejemplos en cada caso y les damos la extensión necesaria a fin de que el contexto permita al lector formar un juicio sobre el acierto o desacierto de nuestras sugerencias. Hacemos también numerosas alusiones a las lenguas románicas peninsulares, pues, siendo la principal finalidad de nuestro estudio llenar el paréntesis que existe entre el latín tal como nos es conocido y las lenguas modernas, es de todo punto necesario tener en cuenta el último resultado de la evolución sintáctica. Esta labor no ha sido siempre fácil, dada la escasa bibliografía existente sobre tales problemas, por lo cual a menudo nos hemos visto obligados, reducidos a nuestros propios recursos, a dar una interpretación exclusivamente personal de los hechos.

Finalmente conviene advertir que en el presente trabajo no se ha pretendido tratar



de una manera exhaustiva los fenómenos sintácticos que aparecen en el latín de nuestros documentos, sino sólo recoger y poner de manifiesto aquellos que, a nuestro juicio, aparecen como más interesantes o más característicos. Además, si bien en nuestro estudio prestamos una especial atención a la sintaxis de los documentos de los siglos IX y X, no hemos vacilado en acudir a cartas posteriores, ya para seguir el desarrollo de fenómenos sintácticos en su evolución, ya para señalar la persistencia y continuidad de determinadas construcciones» (pp. XXX-XXXI).

El crítico no puede situarse en otra posición para juzgar al autor, ni hablar de las posibles deducciones que desde la otra postura se seguirían. A él no le corresponde otro oficio que el indicar si las deducciones son legítimas, o satisfactorias las causas aportadas. No podemos juzgar a una por una las diversas aportaciones que el Dr. Bastardas acumula en su libro. Nos concretaremos a las que nos parecen más características dentro del plan de la finalidad de la obra.

Pág. XXVI. El autor contrapone los documentos que él estudia y canoniza en su estudio a las obras de San Isidoro, San Eugenio, San Ildefonso, San Julián y San Braulio y añade: estos autores «son demasiado cultos, y su latín, aunque muy distinto del clásico, no permite, a causa de este nivel cultural, formarse una idea de lo que debió ser el lenguaje hablado de este período. Ahora bien, paralelamente a este latín culto, escolástico y artificioso de los grandes escritores hispano-visigóticos existieron, sin duda, numerosos documentos redactados en un lenguaje más popular, los cuales, si bien no han llegado hasta nosotros, dejaron sentir su influencia en las primeras cartas conservadas».

Nos preguntamos por nuestra parte: ¿quiere esto decir que sólo lo popular es medieval? ¿Se identifican, por tanto, los términos latín medieval y latín vulgar? Si no fuera así ¿no resultaría demasiado ambicioso el título del libro al concretarse luego únicamente a exponer los hechos lingüísticos de unos documentos de orientación vulgar? Convendría delimitar el campo y señalar de una vez los límites de ambos conceptos, teniendo en cuenta que el concepto «vulgar» no hace referencia al tiempo; la palabra «medieval» sí. De forma que lo «vulgar» es de todos los tiempos, pero no de todas las tendencias literarias; «medieval» en cambio es de una época determinada, pero abarcando todas las orientaciones literarias. cultas y vulgares. ¿No convendría notar de algún modo en el título la palabra «vulgar», «...del latín vulgar medieval», por ejemplo?

En las pp. XXVI-XXVII, además de las causas aducidas para la explicación de estas pervivencias arcaicas del latín vulgar español, convendría no olvidar nunca el factor geográfico de la Península Ibérica. En la teoría de las ondas los ambientes periféricos resultan siempre más conservadores de las formas viejas que los núcleos centrales. El prologuista señala en la página VII: «Les différences locales sont naturellement aussi importantes que les différences temporales». De esta forma se explican naturalmente las palabras del autor: «España, como observa Menéndez Pidal, se caracteriza una vez más por perpetuar modismos caídos en desuso en otros países» (p. XXVII).

Pág. 6.—En la explicación de la forma arcaica «*praesente nobis, absente vobis*», que, pasando por la *Rhet. ad Heren.* 4, 11, 16, llega casi a generalizarse en el bajo latín, dice el Dr. Bastardas: «La frecuencia con que eran usadas las formas *praesente, absente* con un sujeto en singular determinó que acabaran estereotipándose y fueran insensibles a las variaciones del número».

Creo que la frecuencia del uso, más bien que causa del hecho, es un resultado de otra causa anterior. Tampoco es satisfactorio «el valor sociativo» que a estos participios atribuye Bassols (*Sint. Hist. de la Leng. Lat.* I, p. 454).

La explicación ha de verse en el prólogo de Norberg, p. VII: «Bien avant J. - C., on avait l'habitude d'écrire dans les procès-verbaux *praesente* des noms propres, d'où dérive la construction *praesente his, absente nobis* dans le latin archaïque». La construcción es natural partiendo de este principio. *Absente Gaio, Cornelio, Publio*. El participio ha concertado con el sustantivo más próximo. Los sustantivos se han concretado luego en *illis* (los nombrados, los referidos) y han dado *absente illis* por *constructio ad sensum*. Esto queda corroborado por la observación de RIEMANN-ERNOUT, *Synt. Lat.* 1942, n.º 21 y ERNOUT-THOMAS, *Synt. Lat.* 1951, p. 109-110, que exigen como requisito para que esta construcción sea posible que el participio preceda al sujeto.

Pág. 60.—*De (in) quattuor in quattuor dies* > de cuatro en cuatro días. Bien explicado el equivalente clásico *quarto quoque anno*; pero no se da la causa que es sencillamente el término *a quo*, «*de hoc die*», principio de partida, al término *in quem*, «*in quartum diem*», término de llegada; equivaliendo por otra parte a grupos de cuatro días, 4, 8, 12, etc. que en latín clásico podría indicarse además con el distributivo «*in dies quaternos*».

Pág. 61.—*Annum in per annum* > año tras año. Dice el Dr. Bastardas: «próxima al significado de los giros clásicos *in dies*, *in singulos dies*, está la expresión *annum in per annum*». Efectivamente, es la sencilla metátesis hiperbatónica de la preposición, *Annum in* = *in annum*, que es la simple respuesta, lo mismo que *per annum*, a la pregunta temporal *quamdiu*.

Pág. 104.—*Ad latus de* > al lado de. Dicción preposicional que equivale toda ella a «junto a». Ciertamente hay expresiones latinas, dentro del clasicismo, que equivalen a una dicción adverbial: *per insidias*, o *insidiis* = traición, traicioneramente; *ex tempore*, *ex vestigio* = repentinamente; *per dedecus* = cobardemente. Dada la correspondencia que tienen los adverbios con las preposiciones, el tránsito de adverbio a preposición es claro. ¿Pero en este giro concreto, *illa uillula qui est ad latus de illo monasterio*, no sería más fácil ver «en las proximidades de», de forma que *ad latus* sea una dicción adverbial, y la preposición únicamente *de*?

Págs. 122, 139, 142, 144.—Con relación al giro *scriptum habeo*, en la pág. 122 se le llama «nueva formación activa», en la pág. 139 se lee: «La perífrasis *habere scriptum*... constituye una de las más características y trascendentales innovaciones del latín vulgar».

Creo que es un giro demasiado conocido para verme obligado a insistir mucho en él. En los escritores arcaicos es muy ordinaria la construcción de los verbos *habere* y *tenere* más el participio de pretérito en acusativo, para expresar con toda la energía posible el estado de una acción cumplida, (Cf. ERNOUT, *Morph. Lat.* n.º 299, nota; ERNOUT-THOMAS, *Synt. Lat.* n.º 243 y 289; J. GUILLÉN *Gram. Lat.* n.º 419).

Sigue empleándose ampliamente durante todo el clasicismo, sobre todo con algunos participios como *compertum*, *exploratum*, *perspectum*, *persuasum*, etc. En la mente del escritor esta expresión es un verdadero pretérito, por eso es natural que en la edad de plata del latín se extendiera a sustituir al propio pretérito, *episcopum invitatum habes* (S. GREG. T. *Patr.* 3, 1) = tienes invitado al obispo = has invitado al obispo. No es pues en absoluto innovación del latín vulgar.

Págs. 167-168.—*Licentia (potentia) ad facere* > licencia para hacer. «Esta construcción surge en latín tardío como continuación del giro *ad* más gerundio o gerundivo». Muy bien. Pero quizás convenga explicar la conciencia sustantival que en todo el tiempo del latín se tuvo del modo infinitivo.

Pág. 169.—*Ad faciendi* > para hacer. «Es el resultado de una contaminación entre las construcciones *licentia faciendi* y *licentia ad faciendum*». Efectivamente, pero aquí se nota además la confusión e inseguridad popular entre el uso del infinitivo y del gerundio o gerundivo.

Pág. 172.—*Nihil habeo quod dicere* > nada tengo que decir. «La construcción *nihil habeo quod dicere*, que ha tomado gran incremento en las lenguas románicas, tiene su origen en la contaminación de una oración de infinitivo con *habere (nihil habeo dicere)* y una oración de relativo (*nihil habeo quod dicam*)» Tengo por muy acertada la solución del Dr. Bastardas; pero me seduce la hipótesis de explicar el giro por una simple elipsis de un verbo genérico —*possim, queam, audeam*— al que sirviera de completiva objetiva la proposición *dicere*. *Equidem in omnibus rebus NIHIL HABEO, QUOD cum amicitia Scipionis POSSIM COMPARARE* (QUINTIL. 7, 1, 64). Según esta interpretación el giro sería *nihil habeo quod dicere (possim)*, en que el verbo directamente modificado por *nihil habeo quod* queda elidido y unida la frase directamente con el verbo declarativo *dicere*. Resulta pues una construcción plenamente análoga a éstas: *quemadmodum ad Vestae —ducta esses* (CIC. *Ad fam.* 14, 2, 2); *Ventum erat ad Vestae* (HOR. *Sat.* 1, 9, 35). (Cfr. más casos en J. GUILLÉN, *Estilística Latina*, n.º 143). Sobre este último caso dice el Dr. Bastardas: «Este uso tiene por origen una ultracorrección nacida del uso del genitivo posesivo complemento de un sustantivo elidido» (p. 29); es decir, una simple elipsis del sustantivo afectado directamente por *ventum erat ad*, que, al no hallar al

sustantivo *templum*, *aedes*, se une directamente al sustantivo declarativo *Vestae*. Esto supuesto podemos formular la siguiente proporción: *Nihil habeo quod dicere* es a *nihil habeo quod dicere possim*, lo que *ventum erat ad Vestae* es a *ventum erat ad Vestae templum*. Es decir, en el primer caso se suple *possim* como en el segundo *templum*. Aplicada esta hipótesis a los dos ejemplos aducidos por el autor (p. 172) nos dará: «...*Illos vero non habuerunt unde ista omnia adimplere (possent)*; «*non habeo unde pectare illo argento (possim)*», con una intelección perfecta y una construcción regular.

La obra del Dr. Bastardas, si bien susceptible de varias correcciones posibles, tiene, como reconoce Dag Norberg en el prólogo, riqueza de observaciones nuevas e interesantes que hacen de esta tesis un libro de mérito. No en vano está galardonada con el premio «Antonio de Nebrija» 1951. A este libro han de acudir los que en adelante quieran interpretar los documentos jurídicos contenidos en los cartularios españoles de los siglos VIII al XI.

J. Guillén