

REVISIONES

A. ROBERT et A. TRICOT: *Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Scriptures*. Publiée sous la direction de..., professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut Catholique de Paris. Troisième édition «refondue». Paris-Tournai-Rome-New York. Desclée et Cie. Société de Saint Jean l'Évangéliste, 1954.

El mejor elogio que se puede hacer de esta obra es consignar el hecho de que en un plazo de tiempo relativamente breve se hayan hecho tres ediciones de la misma. La que ahora reseñamos es la tercera edición, «refondue», además de haberse revisado y aumentado. Los capítulos y secciones de capítulos nuevos son los siguientes: 1) El primer capítulo dedicado a la inspiración bíblica, que en ediciones anteriores iba firmado por L. PIROT, ha sido sustituido por otro trabajo del padre P. BENOIT; 2) La colaboración de J. CHAINE sobre los libros proféticos y sapienciales cede el paso a otras escritas por A. GELIN y A. ROBERT, respectivamente; 3) El capítulo XXII, que en ediciones anteriores firmaba J. B. COLON, ha sido reemplazado por uno de A. TRICOT; 4) Redacta el capítulo XXX, acerca de *La Biblia y la Teología*, PAUL HENRY, desapareciendo el antiguo escrito por A. d'Alè y P. VIGUÉ; 5) Es nuevo el capítulo XXXI sobre *La Pastoral bíblica*, que ha escrito TH. MAERTENS; 6) L. BOUYER ha escrito el nuevo capítulo (XXXII) sobre *La Biblia y la Liturgia*.

Otras partes de la obra han sido refundidas. Así, en el capítulo III sobre las lenguas bíblicas H. CAZELLES trata de la lengua hebrea (p. 90-93); el Cardenal TISSERANT ha introducido cambios en su colaboración sobre las escrituras (p. 101-107); A. ROBERT ha modificado sensiblemente las secciones del capítulo V sobre la Ley y los libros históricos el A. Testamento, trabajo este último escrito por J. CHAINE. Sus autores, ROBERT y TRICOT, han introducido cambios en su anterior escrito sobre los géneros literarios (cap. VI). Por la muerte de F. M. ABEL, se ha encargado H. VINCENT de poner al día el tratado sobre la geografía política de Palestina (cap. XII); lo mismo ha hecho el P. LEMAIRE con su contribución sobre la arqueología bíblica. H. CAZELLES ha escrito el capítulo XXIV sobre las Religiones del Asia Anterior, en sustitución del antiguo, escrito por L. DELAPORTE. Al lado de estas modificaciones más importantes, la obra ha sido sometida a una revisión total, con algunas correcciones, retoques y adiciones. En esta tercera edición se han tenido en cuenta los últimos descubrimientos de manuscritos hebraicos hallados en el Desierto de Judá y que han influido en la nueva redacción de los trabajos sobre los libros Apócrifos del Antiguo Testamento (cap. II), escrituras (cap. IV), transmisión del texto hebraico (cap. VII), y esenios (cap. XX). En el apartado sobre los géneros literarios se ha expuesto y aplicado la teoría de la «historia de las formas literarias».

Por lo que acabamos de apuntar, puede colegir el lector que los editores, que al mismo tiempo son colaboradores de esta magnífica introducción bíblica no han reproducido una edición estática, estereotipada, sino que han hecho una nueva en algunos aspectos y conforme con los últimos avances de la ciencia. Los estudios bíblicos tienen una vitalidad sorprendente, y cada día que pasa aporta nuevos datos para la mejor inteligencia del texto sagrado. Todo exégeta debe estar con ojo avizor para seguir el rápido desenvolvimiento de los estudios escriturarios. Como no todos se hallan en el trance de hacerlo, los editores de *Initiation biblique* han tenido la feliz idea de acudir en ayuda de sus colegas menos afortunados poniéndoles al corriente de los estudios y descubrimientos más recientes sobre los temas que, directa o indirectamente, contribuyen más eficazmente a la recta inteligencia de la Biblia. Pero lo que seguirán ignorando los lectores de *Initiation biblique* es que en España se han hecho en los últimos años estudios muy apreciables, y en algunos puntos decisivos, sobre la *Vetus latina hispana* (TEÓFILO AYUSO), y sobre la historia del texto de *La Vulgata* (AYUSO, BOVER, etc.), y de que entre nosotros

se ha publicado una edición crítica del texto griego y latino del Nuevo Testamento, que en nada desmerece de las ediciones manuales que han aparecido fuera de nuestras fronteras. Nos referimos a *Novi Testamenti biblia graeca et latina*, del llorado P. JOSÉ MARÍA BOVER.

Querer señalar los títulos de los capítulos que componen el rico contenido de este volumen de más de 1.000 páginas, nos llevaría a alargar extraordinariamente esta reseña. Basta decir que la obra se divide en once partes, con treinta y cuatro capítulos en los cuales se tratan todas las cuestiones que ayudan a la inteligencia de la Biblia. Muy útil hubiera sido añadir al capítulo IX, que trata históricamente de los métodos de interpretación, un apartado, sobre noemática bíblica en que se expusiera de un modo sistemático los múltiples problemas que suscitan actualmente el sentido literal, el llamado sentido plenior, el típico y consecuente. Tampoco hubiera estado fuera de lugar un capítulo consagrado a la papirología y su contribución al conocimiento de la lengua griega del Nuevo Testamento, aunque para ello se tuviera que sacrificar el capítulo sobre el Islam.

Nos abstenemos de insistir sobre algunos puntos muy interesantes que se exponen en este denso volumen, y queremos consagrar nuestra atención al trabajo del P. Benoit sobre la inspiración bíblica. Y lo hacemos porque lo juzgamos de gran importancia, y porque nos hallamos frente a una síntesis clara, sistemática y lógica acerca de este problema que tanto interesa actualmente. Con este trabajo ha encontrado el P. Benoit ocasión propicia para dar a conocer sus importantes puntos de vista sobre la inspiración, deshaciéndose con ello la queja del mismo Padre de que se seguían ignorando sistemáticamente. Anteriormente había expresado con extensión su pensamiento en el comentario sobre la Profecía de Santo Tomás (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La prophétie*, 2. 2ae. questions 171-178. Traduction française par Paul Synave (†) et Pierre Benoit. Editions de la *Revue des Jeunes*. Tournai-Paris-Rome-New York, Desclée et Cie, 1947). Los comentarios del P. BENOIT sobre la Profecía fueron recibidos con simpatía por algunos censores.

Empieza el P. Benoit por anotar las diferencias que existen entre el carisma de profecía y el de inspiración. Este último lleva consigo la composición de un libro con todo lo que entraña la iniciativa y el trabajo humano. Los antiguos han hecho resaltar poco la participación del hagiógrafo en la confección de los libros sagrados. Hasta el siglo XVIII, tanto entre los protestantes como entre los católicos, la inspiración era considerada como una *dictación* en que se escucha a Dios que habla. Con el resurgimiento de las ciencias las cosas han cambiado. Dice Benoit (p. 8) que el Concilio Vaticano precisa de manera negativa (?) «c'est que n'est pas l'inspiration», haciéndolo de una manera positiva por primera vez el Papa León XIII en la encíclica «Providentissimus Deus». El primero que trata de una manera sistemática este problema de la inspiración bíblica es Franzelin, cuya mente expone sintéticamente el P. Benoit. Critica el sistema del gran Cardenal y reemplaza sus puntos de vista equivocados con la vuelta a la doctrina de Santo Tomás. La naturaleza de la inspiración debe determinarse a partir del concepto de instrumentalidad y no del concepto de autor, pues basta «qu'au terme de l'enquête il apparaisse justifié de nommer Dieu auteur du livre» (p. 32), ya que Dios es autor de la Escritura en un «sens spécial, propre à son cas singulier, et qui ne se vérifie pour aucun autre livre humain» (ibid.). La noción de autor no puede aplicarse a Dios que «par voie d'analogie et d'éminence» (Ibid.).

Creemos que es erróneo este modo de proceder para determinar la naturaleza de la inspiración y que el método preconizado por los documentos eclesiásticos consiste en emplear ambos conceptos simultáneamente. Hay autores y autores, como hay instrumentos e instrumentos. Las dos nociones «peuvent donner lieu aux abus, quand on les envisage exclusivement» (A. DURAND, *Inspiration*: DAFIC, col. 898). Leyendo a Franzelin aparece claro que no toma el término autor en sentido vago e indeterminado, sino en sentido concreto, autor por inspiración, es decir «per suam supernaturalem actionem in conscriptoribus humanos, quae usu ecclesiastico, ex ipsis Scripturis derivato, *inspiratio dicitur*» (FRANZELIN). Que el término autor según los documentos eclesiásticos, y en concreto el Concilio Vaticano, debe entenderse en el sentido de escritor, *écrivain*, *Verfasser* aparece claro de las circunstancias históricas que envuelven la definición del Concilio

Vaticano. Así lo entendió Newmann, de lo cual se dolía amargamente (Véase nuestro trabajo: *La naturaleza de la inspiración según el Cardenal Franzelin*, en *XIV Semana Bíblica Española* [Madrid, 1954], 133-163). Deben tenerse muy en cuenta las palabras de la encíclica *Humani generis*: «Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt» (EB, 1954, núm. 612). Como veremos después, según la sentencia de Benoit, Dios ha consentido convertirse en autor de un libro de una manera que rehusaría cualquier escritor humano.

Si el concepto de autor es equívoco no lo es menos el concepto de instrumento. El concepto escolástico de instrumento coincide solo en algo con el de los Santos Padres; aquel es más restringido que éste, y los Santos Padres lo aplican a la inspiración sólo en sentido análogo (JESÚS ENCISO, *Observaciones acerca del sentido pleno*, en «Estudios Bíblicos», 13 [1954], 325-331). Querer explicar la naturaleza de la inspiración sólo por el concepto escolástico de instrumento es querer explicar lo oscuro por lo oscuro. Reconoce Benoit esta ambigüedad del concepto de instrumento y hace notar que Santo Tomás lo aplica parcamente, distinguiendo entre instrumento en sentido escrito e instrumento en sentido amplio. Este último conviene al carisma inspirativo. «On appelle instrument tout être qui agit sous la motion d'un autre même s'il a en lui le principe de son action (et que par conséquent son effet lui est connaturele et assimilable)» (*La Prophétie*, I. c., p. 290). A este instrumento «on pourrait l'appeller cause principale dépendante ou cause instrumentale au sens large et impropre» (*Ibid.*, p. 302). Pero, como hace notar muy bien el P. Bea, no puede aplicarse al juicio teorético, en el cual el hagiógrafo es instrumento de Dios en sentido estricto. El juicio hecho con certeza divina es un efecto que sólo es proporcionado al agente principal, Dios. (A. BEA, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, en «Analecta Anselmiana», 27-28 [1951], 61). Por lo demás, la insistencia de los modernos en recurrir al tratado *De prophetia* de Santo Tomás para explicar la naturaleza de la inspiración ha causado más trastornos que provecho. Los más conspicuos e inmediatos comentaradores del Santo Doctor se abstuvieron de ello. (Véase, ANDRÉS IBÁÑEZ ARANA, *Las cuestiones 'De Prophetia' en Santo Tomás y la inspiración bíblica*, en «Scriptorium Victorienense», 1 [1954], 256-312). Solamente un concepto de inspiración casi plenamente logrado ya antes de que se hiciera norma la utilización 'De Prophetia' en los trabajos sobre la inspiración, ha salvado nuestro concepto de inspiración bíblica de una serie de contaminaciones de elementos proféticos, dice el último autor citado (p. 311).

No nos es posible entrar en discusión acerca de la doctrina de Benoit sobre los juicios especulativos y prácticos, pero haremos hincapié en las consecuencias que de ella se derivan. La inspiración, dice, se extiende de un modo *analógico* a todo el contenido del libro sagrado, «mais cela ne veut pas dire qu'elle en bénéficie toujours au même titre» (p. 24). A menudo el autor sagrado ha creído conveniente añadir a su escrito un detalle pintoresco, o ha insertado una indicación secundaria, y lo ha hecho como escritor consciente del arte de escribir que emplea, «et tout en le jugeant opportun, l'auteur humain ne lui aura accordé que peu d'importance et peu d'attention» (p. 25), de lo cual se deduce que para estos detalles Dios «n'aura pas répandue su lumière et engagé sa vérité sur ce point au même degré que sur tel autre infiniment plus important». Por consiguiente, «l'inspiration s'étend à tout, mais d'une façon analogique et proportionnée à l'importance relative de chaque élément» (p. 25). Si no nos equivocamos, de lo dicho se deduce que en cuanto a la verdad de la Escritura habrá en los libros sagrados partes garantizadas plenamente por Dios y otras partes que no alcanzan esta plenitud; que habrá un sentido plenamente divino y otro en que Dios no ha plenamente «engagé sa vérité». ¿Cómo distinguir uno de otro?

Admite Benoit que en la escritura de los libros sagrados han intervenido muchos autores. Es un trabajo de equipo. El Pentateuco es el resultado del acoplamiento de diversos documentos escritos por diversos autores que un autor o compilador último ha reunido en una unidad. «Tous ceux qui ont contribué à le produire ont bénéfice de l'inspiration» (p. 26) y el influjo inspirativo se ha repartido entre los diversos colaboradores, pero «on divine assez que le deuxième (es decir, el último) n'aura pas été inspiré de la même manière que le premier».

Pasemos por alto la cuestión de la inspiración de la versión de los LXX, que el autor había defendido en otro trabajo (*La Septante est-elle inspirée?*, en *Vom Wort des*

Lebens, Festschrift Max Meinertz (Munster i. Westf., [1951], 41-49), y cuya hipótesis nunca ha llegado a convencernos, y pasemos a examinar brevemente sus puntos de vista acerca de la inerrancia bíblica.

La inerrancia no es el fin de la inspiración, ni su consecuencia única. «Elle le serait si Dieu n'avait fait écrire les livres saints que pour enseigner des vérités» (p. 34). Además del fin de enseñar al lector pudo el autor proponerse «atteindre son coeur, le stimuler, le consoler, le charmer». Benoit se propone en las páginas siguientes analizar «les modalités que peut imposer au jugement spéculatif de l'écrivain la fin concrète qu'il poursuit à la lumière de son jugement pratique» (p. 35). Propone tres principios fundamentales para este discernimiento: 1) Objeto formal del juicio; 2) el grado de afirmación; 3) «proposition à l'assentiment du lecteur». En cuanto a lo primero, el objeto formal del hagiógrafo no fué el de investigar la naturaleza íntima de los fenómenos naturales, sino de hablar de ellos según las apariencias sensibles y según la manera de expresarse en su tiempo. En cuanto a los hechos históricos «autre chose est de soustraire en masse le l'enseignement biblique les faits historiques, autre chose de reconnaître qu'ils n'intéressent l'écrivain sacré et ne sont l'objet de son enseignement que sous un certain aspect, comme porteurs d'une vérité plus haute» (p. 37). El historiador religioso que hallamos en la Biblia «ne se soucira de le connaître (el hecho histórico) et de le raconter que dans la mesure où il vient s'insérer dans la trame spirituelle qui seule lui importe» (p. 37). Por consiguiente, el Espíritu Santo «ne garantira sa vérité que sur cet aspect précis, seul objet de son enseignement» (ibid.). De ahí se deduce que el objeto formal del juicio del hagiógrafo se limita a la consideración del hecho histórico exclusivamente desde el punto de vista religioso, el único que el Espíritu Santo «garantira de sa vérité». En principio conformes, pero podemos considerar en el autor sagrado una doble intención: una general y otra particular. Tromp lo ilustra con el siguiente ejemplo: «Auctor aliquis scribit librum metaphysicum: intentio generalis est docere speculative. In loco autem determinato refert discussionem acerbam inter duos philosophos, quod est factum historicum. Patet errare dicentem: intentio auctoris est mere speculativa et non vult narrare historiam. Ergo minime affirmare intendit hanc vel illam dissensionem de facto exstitisse (S. TROMP, *De Sacrae Scripturae inspiratione* [Romae, 1945], 111).

Pero el juicio es calificado también por el *grado de afirmación que adopte* (p. 37). El hagiógrafo unas veces afirma, otras enuncia o insinúa. Benoit aplica este principio en el caso de las citas. Un tercer elemento que debe considerarse para saber si el juicio del autor contiene o no una enseñanza de verdad es «sa proposition à l'assentiment du lecteur» (p. 38). No debe creerse que todo lo que escribe el autor, aunque fuera por modo de afirmación, constituya de hecho una verdad «sur laquelle il veut être cru». Hay pensamientos que considera esenciales a su mensaje y que escribe para inculcarlos; otros le importan menos y que inserta a título de vehículos de su pensamiento maestro. «Sur ces points secondaires il acceptera de ne pas être suivi, pourvu que soient reçus les enseignements majeurs qu'il entend donner» (p. 39). El creía y en consecuencia afirma la rotación del sol alrededor de la tierra, la derrota de Baltasar hijo de Nabonidas por Darío el Meda (Dan., 5, 2; 6, 1), pero no lo enseña en tanto que autor inspirado porque esto no interesa «au propos qui le fait écrire et sur lequel seulement il engage la vérité divine» (ibid.). Dios ilumina al autor sagrado para hacerle escribir tal libro, destinado a tal fin concreto, garantizando su conocimiento únicamente en la medida que directamente interese a su propósito. Benoit rechaza la consecuencia que lógicamente puede deducirse de lo dicho de que la inerrancia se restringe a las *res fidei et morum*, doctrina condenada por *Spiritus Paraclitus* (EB, 467). No, dice él, Dios pudo enseñar cualquiera verdad, histórica o física, si estas interesaban directamente al objeto de la revelación, y la Biblia nos enseña que lo ha hecho. No puede decretarse a priori lo que Dios debió enseñar, «mais on peut et on doit discerner avec soin quand il enseigne, car c'est alors seulement qu'il engage sa vérité».

Para nosotros *durus est his sermus* y puede llevar a graves consecuencias. En efecto, Dios pudo enseñar hechos históricos que no tuvieran relación directa con la revelación, pero de hecho no lo hizo. De ahí que el hecho histórico mencionado más arriba, y otros tantos, que no interesan directamente a la religión deban considerarse como una falsedad histórica imputable solamente al hagiógrafo por haberse excedido en su come-

tido, por haberse entrometido en un terreno hasta el cual Dios no le acompañó. Dice Benoit para justificar su pensamiento, que el autor humano habla de la creación del mundo y de la salida de Egipto «verités qui ne relèvent en soi ni de la foi ni des meurs et que pourtant la Bible les enseigne de facon formelle parce qu'elles intéressent au premier chef l'histoire du salut» (p. 40). Nosotros siempre habíamos creído que el hecho histórico de la creación del mundo pertenecía a aquellas verdades «quae fundamenta religionis christianae attingunt» (EB, 334).

A pesar de tan sutiles distinciones y de un derroche extraordinario de dialéctica, Benoit cae acaso de hecho en el error que quiere evitar. En efecto, según sus explicaciones, el hagiógrafo, en cuanto a su personalidad pública de autor inspirado, enseña únicamente aquellos hechos que están relacionados directamente con la *res fidei et morum*; aquellos otros que «lui importent moins», que no tienen esta relación, o que no entran dentro de la esfera de «son enseignement formel», son inspirados también, pero por razón de que «jouent leur rôle dans l'oeuvre totale que Dieu a fait écrire», y que ha insertado en su libro «comme un véhicule de sa pensée maitresse», el hagiógrafo «ne les enseigne pas en tant qu'autur inspiré»; y las afirmaciones que hace sobre los mismos «ne sont pas inerrantes parce que ce rôle est accesoire et n'a pas un lien nécessaire avec le message essentiel qui est l'objet propre de l'enseignement du livre». Volviendo al ejemplo sacado de Daniel, mencionado ya, dice Benoit que el hagiógrafo lo creía «bel et bien et les affirme en conséquence» como escritor privado, no como autor inspirado o público «parce qu'elles n'importent pas au propos que le fait écrire et sur lequel seulement il engage la verité divine».

Los que nos hemos dedicado al estudio del texto sagrado hemos admirado infinidad de veces la gran condescendencia divina, pero nunca habíamos sospechado que esta alcanzara límites tan extraordinarios hasta consentir que en su libro hubiera un sinnúmero de errores materiales; o que, al lado de afirmaciones garantizadas por verdad divina tolerara otras afirmaciones erróneas del escritor humano en tanto que persona privada, que podían ser tantas cuantas fueran las veces que éste traspasara los límites, «le propos qui le fait écrire». Junto con los hechos históricos y verdades formales que tengan relación directa con las *res fidei et morum*, y cuyas afirmaciones son garantizadas por la inerrancia, permite Dios que su libro se vea afeado con «*affirmations véritables* qui échappent au privilège de l'inerrance» (p. 39). De ahí a admitir que en la Biblia haya un sentido humano sujeto a error, y otro divino, el único infalible, hay muy poco trecho, si no se ha llegado ya. No creemos que Benoit haya llegado a tanto, pero la exposición de su pensamiento hace sospechar en ello. Acaso la oscuridad de su pensamiento sea consecuencia de haber tenido que resumir más de lo justo su manera de pensar.

Termina Benoit esta parte de su exposición sobre la inerrancia haciendo referencia al método de los géneros literarios preconizados por el Papa Pío XII en *Divino afflante Spiritu*. Dice Benoit: «Une autre méthode a été préconisée, qui a été reçue par l'Église de facon plus favorable et s'est vue même positivement recommandée par la dernière encyclique *Divino afflante Spiritu*» (p. 40). Si el autor hubiera empezado por ahí y hubiera seguido sus luminosas enseñanzas, nos habiéramos ahorrado todo cuanto hemos escrito y se hubiera evitado cundiera la inquietud entre los lectores de su tratado sobre la inspiración.

No se olvide lo que decía Franzelin que «notio inspirationis tota theologica est», aunque, como anotaba él mismo, no pueden los exégetas y teólogos desentenderse de las enseñanzas del texto bíblico. «Revelatio primum, dein natura sacrorum librorum, sine ulla conflictatione, una ad inspirationes notionem declarandam confuere debent» (I. JÁCOME, *Dissertatio de natura inspirationis* [Vindobonae, 1919], 36). El análisis del texto no puede hacer cambiar verdades fundamentales adquiridas por la teología. No cabe duda, que el estudio del texto y el conocimiento de la antigua literatura oriental ayudan muchísimo a precisar puntos dejados en suspenso por la teología. De ello nos habla el Papa Pío XII en *Divino afflante spiritu*. Este estudio nos obliga a otorgar al hagiógrafo la participación que le corresponde en el libro escrito; nos descubre cuál fué la mente del autor sagrado y cuál fuera el fin que se propuso al escribir, dándonos fundamento sólido para distinguir entre sus afirmaciones y las artes y maneras de escribir que

emplea y que utiliza como modos de afirmación. No quiso escribir una historia científica, narrar el hecho por sí mismo, pero sí una historia *quae pertinet ad religionem*. Puede él sacrificar la historia a su tesis religiosa, pero solamente de una manera cuantitativa, no cualitativamente. Por eso, en este terreno histórico, no podemos admitir que en su libro haya «affirmations véritables qui échappent au privilège de l'inerrance».

Hemos alargado más de lo justo esta nuestra reseña de un libro magistral como es la *Initiation biblique*. No nos cansaremos nunca de recomendarlo a todos cuantos deseen poseer una enciclopedia de todo cuanto contribuye a la mejor inteligencia del texto sagrado de la Biblia.

L. Arnaldich, O. F. M.

P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I: *Dieu*, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1954.—274 p.

Desde hace unos años se ha despertado entre los biblistas un verdadero interés por los temas doctrinales de la Sagrada Escritura, agrupándolos en un tratado general llamado «Teología bíblica». Superada la primera etapa de vivisección de los textos bíblicos en su contexto histórico y literario ha llegado la hora de trabajar objetivamente sobre el contenido doctrinal de la Biblia en orden a extraer el elemento religioso de ella que en definitiva es lo principal. La Sagrada Escritura es el eco de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad, y en consecuencia todas sus afirmaciones tienen una resonancia y trascendencia religiosas que no podemos esperar encontrar en ningún otro libro de la antigüedad.

Pocas son hasta ahora las obras generales de Teología bíblica entre los católicos. Si prescindimos de la ya clásica del P. Ceuppens, excelente bajo muchos conceptos, e insustituible como auxiliar del profesor de Teología, no hay ninguna de calidad. La Teología del Antiguo Testamento de Heinisch es sólo una mera agrupación de textos y citas bíblicas según categorías lógicas, pero sin desentrañar los conceptos de modo que hagan ver su alcance doctrinal. Por eso esperábamos con ilusión esta del canónigo Van Imschoot ya muy conocido por sus excelentes monografías en diversas revistas sobre temas de teología bíblica. Podemos decir con sinceridad que no nos ha defraudado en nuestras esperanzas. Partiendo de una división ideológica muy precisa nos da un excelente tratado en este primer tomo sobre «Dios» en el Antiguo Testamento. Para que el lector se dé cuenta de su desarrollo ponemos a continuación la distribución general del mismo: Dios, sus nombres y atributos: unicidad, santidad, eternidad, etcétera. Después aborda el problema de los sentimientos de Dios: amor, odio, arrepentimiento, etc. En un segundo capítulo estudia a Dios en sus relaciones con el mundo: la creación, los ángeles y demonios. En el tercer capítulo pasa revista a los distintos modos de la revelación divina: teofanías, oráculos, profecías, etc., y por fin en el último capítulo examina las relaciones de Dios y su pueblo basadas en la Alianza.

Esta distribución perfectamente lógica aunque no es nueva, pues ya había sido adoptada en otros manuales no católicos, proporciona una visión muy completa del complejo doctrinal del Antiguo Testamento, con esa impresión de imperfección y provisionalidad que le caracteriza visto a la luz de la revelación neotestamentaria. Es preciso destacar el contenido doctrinal de la primera etapa premesianica para después poder valorar bien el mensaje evangélico. San Pablo será el gran campeón de la armonía de ambos Testamentos. Todo en realidad obedece a un plan divino que se desenvuelve paulatinamente en la historia culminando en la gran revelación del Dios Encarnado. Por tanto conviene no suponer en la primera fase de revelación en el Antiguo Testamento, verdades y concepciones que sólo aparecen en la luz plena de la manifestación mesiánica. Ese recorrido sintético, pues, que nos da nuestro autor sobre distintas facetas de la revelación premesianica, es de sumo interés para el biblista y el teólogo. En todas las páginas encontramos un acento de ponderación y objetividad que hacen que este libro sea de suma utilidad para los que se interesan por los temas bíblicos. El autor tiene buen cuidado en distinguir la «teología bíblica» de la mera

historia de las ideas religiosas en su ambiente. De todos modos él se limita a exponer sin buscar concomitancias teológicas con el Nuevo Testamento y mucho menos con las concepciones teológicas posteriores. En este sentido su punto de vista es bien diferente del del P. Ceuppens. No obstante creemos que los estudios de ambos se completan, y en este sentido podemos afirmar que es una buena contribución al deseo del Santo Padre en su Encíclica *Divino afflante Spiritu* de que se busque el elemento doctrinal en la S. E.

La bibliografía sin ser abrumadora es selecta y altamente orientadora para los lectores. Esta preocupación de selección huyendo de todo fárrago se destaca a través de todas sus páginas. Quizá la concisión ha sido excesiva en algunos capítulos como cuando trata de la existencia de Dios. Sin detenernos en pequeñas discrepancias sobre determinados puntos de vista en los que no coincidimos con el autor nos atrevemos a recomendar sinceramente estas páginas llenas de un profundo sentido de orientación bíblica para las juventudes eclesísticas que se interesan por estos estudios, y esperamos con verdadera ilusión las otras dos partes que nos promete sobre el hombre, el juicio y la salvación.

Fr. M. García Cordero, O. P.

JOSEPH HUBY, S. I., *L'Évangile et les Évangiles*. Nouvelle édition devue et augmentée, par Xavier Léon-Dufour, S. I. Paris, Beauchesne, 1954.—VIII, 304 p.; 18 x 12 cm. (Collect. «Verbum Salutis», vol. XI).

Una nueva edición, preparada por el P. León-Dufour, de la conocida obra del P. Huby sobre los Evangelios, en la colección «Verbum Salutis». Se trata de un verdadero tratado de introducción a los Evangelios, aunque evitando el esquematismo y esas largas citas de testimonios que tan pesada hacen a veces al público la lectura de esta clase de libros. El P. Huby, cuya autoridad como escriturario y como escritor nadie le discute, ha tratado estos problemas con gran conocimiento de causa y con gran viveza de estilo.

Consta la obra de cinco capítulos. Los cuatro últimos están dedicados respectivamente a cada uno de los evangelistas, y en ellos se habla primeramente de la persona del Evangelista, señalando luego los rasgos característicos de su Evangelio (p. 99-296). No nos detendremos en el examen de estos capítulos, pues apenas hay diferencias respecto de la edición anterior. Donde hay verdadero cambio respecto de la edición anterior es en el capítulo primero, «totalmente refundido... conforme a los resultados de una crítica más exigente» (p. VIII). El capítulo abarca cerca de 100 páginas, y lleva por título: «El Evangelio antes de los Evangelios», haciendo resaltar cómo en el decurso de los 25 ó 30 años que siguieron a la muerte de Cristo se fué poco a poco fijando la tradición oral, que luego recogieron por escrito los Evangelios canónicos.

Desde luego, el problema estudiado en este capítulo es delicado, pero muy interesante. De él se han ocupado sobre todo los seguidores de la *Formgeschichte*, cuyos principales corifeos, M. Dibelius, L. Schmidt, B. Bultmann y M. Albert lo han tratado extensamente. Afirman estos críticos que en realidad fué la comunidad cristiana primitiva la que creó, al menos en gran parte, los datos que formaron la tradición recogida luego en los Evangelios canónicos. El P. León-Dufour sabe aprovecharse de estos estudios, poniendo las cosas en su punto. Rechaza como absurdo que la comunidad cristiana haya creado esa tradición, pues no se trata de una colectividad anónima, sino de una comunidad bien estructurada bajo la dirección de los Doce, que llevan el control de todo, y no hubieran permitido la introducción de ficciones y leyendas en el cuerpo de la tradición. Testigo la subida a Jerusalem de Pablo (ne in vacuum currerem aut cucurrissem) (Gal. 2, 2), y los decretos del Concilio de Jerusalem (p. 45-54). Sin embargo, no puede negarse —añade nuestro autor— que la comunidad cristiana primitiva ha influido grandemente en la formación literaria de esa tradición, pues la Iglesia «n'est par une conservatrice de musée, elle est un milieu vivant qui exprime dans une certaine forme le contenu des «archives» qui lui sont confiées» (p. 59). La dificultad está en determinar hasta dónde llega ese influjo de la comunidad, y qué es lo que ha quedado tal

cual lo dijo o realizó el Maestro. Sin duda que muchas frases quedaron tal cual las pronunció Jesús (p. 30-41), pero otras, sin perjuicio para la historicidad, pueden haber sido modificadas en su forma literaria. Baste pensar en el problema sinóptico, que para solución de todo esto ha de tenerse muy en cuenta.

Las observaciones del P. León-Dufour las juzgamos muy atinadas, aunque, tratándose de materia tan compleja y oscura, las conclusiones particulares han de tener aún necesariamente mucho de hipotético.

L. Turrado

L. VAGANAY, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* («Bibliothèque de Théologie».—Serie III: «Théologie Biblique»). Tournai, Desclée et Cie., 1954.—XXII, 474 p.; 23 x 16 cm.

El presente libro es de los que no pueden leerse de prisa. Se necesita mucha atención para no perderse entre los múltiples análisis y razonamientos con que Vaganay intenta probar su teoría. Forma parte de la «Bibliothèque de Theologie», en su sección de «Théologie Biblique», que se publica bajo la dirección de L. Cerfaux y A. Gelin.

Que exista un problema sinóptico no puede negarse. Esa «concordia discors» de los tres primeros Evangelios canónicos, con semejanzas a veces hasta en mínimos detalles literarios y al mismo tiempo con notorias desemejanzas donde menos las esperábamos, origina un grave problema que aun no ha encontrado solución plenamente satisfactoria. El libro de Vaganay quiere darnos esa solución. Su autor la presenta no como tesis definitiva, sino como hipótesis de trabajo, que se presta —dice— a correcciones de detalle, aunque pueda darse ya por «segura en sus grandes líneas» (p. 33).

Después de una larga bibliografía (p. XIII-XXII) comienza por ofrecernos un panorama histórico de la cuestión, señalando las varias soluciones que se han dado a este problema. Primeramente se fija en los que él llama «Antiguos sistemas hasta 1932», es decir, el que la dependencia mutua, el del evangelio primitivo fundamental, y el de la tradición oral (p. 2-4). A continuación expone el «Sistema de las dos fuentes», iniciado por Schleiermacher en 1832, y que luego, con diversos matices, se hizo clásico (p. 4-17). Sigue después un tercer apartado en que bajo el título «Remozamiento de los antiguos sistemas (1832 a nuestros días)», vuelve a examinar, y de la dependencia mutua, tal como las suelen presentar hoy sus seguidores, es a saber, con una postura mucho más ecléctica que antes en algunos puntos (p. 17-22). Por fin, en un cuarto apartado, estudia el «Punto de contacto entre la teoría de las dos fuentes y los antiguos sistemas», haciendo notar, de una parte, que los partidarios de los antiguos sistemas ven cada vez con menos recelo la existencia de una segunda fuente, además del Mateo arameo primitivo, que explique los numerosos elementos comunes a Mateo y Lucas, ausentes de Marcos; y de otra parte, que los defensores de la teoría de las dos fuentes, apoyados en el substrato semítico que late en los Sinópticos, renuncian cada vez más al *Urmarcus*, y ven con menos recelo la existencia de un evangelio arameo primitivo, además de los «logia» (p. 22-31).

Es por este camino por donde, según Vaganay, debemos buscar la solución al problema sinóptico. Citemos literalmente sus palabras. pues ellas, mejor que ningún comentario, nos dan con exactitud la orientación de su trabajo: «Dans la mesure où, d'une part, l'examen du substrat sémitique des synoptiques poussera les partisans du système des deux sources à envisager l'existence d'un évangile apostolique antérieur à Mt—Mc.—Lc. et dont toute la substance se retrouverait encore dans notre Mt.—etc.—où, d'autre part, l'examen critique des éléments communs à Mt.—Lc. et absents du contexte de Mc. invitera les partisans des anciens systèmes à concevoir l'existence d'une seconde source en rapport avec l'évangile primitif araméen, dans cette mesure les uns et les autres ont des chances de se rencontrer. Notre hypothèse de travail ne vise qu'à être une petite pierre dans cet édifice, qui en est encore au stade des fondations. mais qui pourrait bien prendre forme dans un avenir lointain» (p. 31-32).

Vaganay reduce su teoría a siete puntos o etapas fundamentales que habría que

distinguir hasta llegar a la redacción definitiva de los Evangelios sinópticos. Dice que esta teoría no ha sido concebida de goipe, sino que es «el resultado de una minuciosa comparación de las perícopes sinópticas» (p. 33), atendiendo también, claro está, a los datos de la tradición.

He aquí esas siete etapas:

1.^a) *Tradición oral (O)*: El Evangelio fué predicado antes que escrito. Argumentos externos e internos (p. 34-41).

2.^a) *Ensayos evangélicos escritos (E)*: Consignación por escrito de algunos elementos de la catequesis oral primitiva, antes de la redacción de Evangelios completos. Argumentos externos e internos (p. 42-50).

3.^a) *El Evangelio arameo de San Mateo (M) y su traducción griega (Mg)*: El apóstol San Mateo escribe un Evangelio en arameo, que pronto es traducido al griego. Esta traducción es anterior a la canónica. Argumentos externos e internos (p. 51-100).

4.^a) *Segunda fuente sinóptica, suplementaria del Mateo arameo (S y Sg)*: Aparece un nuevo escrito arameo, suplementario del Mateo arameo, y es también traducido al griego. Argumentos externos e internos (p. 101-151).

5.^a) *Marcos (Mc)*: Escribe San Marcos su Evangelio, muy influenciado por la catequesis de Pedro, y también secundariamente por la de Pablo. No parece que utilizara el escrito suplementario del Mateo arameo (S y Sg), pero sí el Mateo griego (Mg). Argumentos externos e internos (p. 152-195).

6.^a) *Mateo griego canónico (Mt)*: Aparece el Mateo griego canónico, basado en la traducción griega (Mg) del Mateo arameo primitivo (M). Su autor utiliza también el suplemento del Mateo arameo (S y Sg), y parece ser que también a Marcos (Mc.) y algunas otras fuentes secundarias para la infancia, pasión, etc. Argumentos externos e internos (p. 196-244).

7.^a) *Lucas (Lc)*: Aparece el Evangelio de Lucas, basado en la catequesis apostólica primitiva (Mg y Sg), pero presentada por él de manera original. Utiliza también a Marcos (Mc.), y algunas otras fuentes menores para partes que le son propias. No parece que utilizara el Mateo canónico (Mt.). Argumentos externos e internos (p. 245-313).

Como puede apreciarse, en la teoría de Vaganay, cuyas líneas fundamentales acabamos de exponer, no hay propiamente elementos nuevos que no hubieran sido ya señalados por autores anteriores. El mismo Vaganay lo reconoce así al decir que «estas siete etapas no hacen sino reproducir una materia ya ampliamente tratada» (p. 445). ¡Realmente, es difícil presentar cosa nueva en un asunto tan manoseado y repetido como éste de la cuestión sinóptica! Sin embargo, eso no quiere decir que no haya nada nuevo en la teoría de Vaganay. El sabe combinar elementos antiguos, pertenecientes a varios sistemas, en una teoría que, en conjunto, tiene bastante de nueva. Contra los partidarios de la teoría de las dos fuentes niega a Marcos esa primacía que suele dársele, recabándola para Mateo arameo y su traducción griega (M y Mg), cuyo mejor representante sería el Mateo canónico (Mt.). Y contra los defensores de los sistemas tradicionales cree necesaria la existencia de una segunda fuente (S y Sg), suplementaria del Mateo arameo, que explique los elementos comunes a Mateo-Lucas, ausentes de Marcos. Esa fuente no es el «Logia» o «Quelle» de los críticos (L o Q), sino «profundamente diferente» (p. 101). Por eso le ha cambiado la sigla, para evitar confusiones.

A la exposición de su teoría Vaganay hace seguir seis *Excursus* que, a decir de su autor, constituyen la parte más nueva y quizás la más decisiva de este ensayo» (p. 446). En ellos trata de buscar un apoyo sólido a sus afirmaciones, a base de un detallado análisis de textos, que no se había podido hacer antes para no interrumpir el hilo de la exposición. Refiriéndose a estos *Excursus* dice L. Cerfaux, en el prólogo a la obra, que ellos son los que «proporcionan las verdaderas pruebas experimentales, que transforman en dato adquirido la hipótesis de trabajo» (p. X). Desde luego, el trabajo llevado a cabo por Vaganay es muy serio, aunque las palabras de L. Cerfaux quizás sean demasiado optimistas. La teoría de Vaganay, para hipótesis de trabajo, tiene más que sobrados fundamentos; pero darla ya por conclusión adquirida, sería prematuro. El elemento que juzgamos más nuevo de la teoría es la existencia de esa fuente suplementaria del Mateo arameo, llamada S y Sg. ¿Se prueba la necesidad de esa fuente suplementaria? En cuanto a argumentos externos el mismo Vaganay reconoce que «la tradición no

ofrece ningún testimonio claro referente a la existencia de esta fuente» (p. 102); y en cuanto a argumentos internos, ¡qué difícil es en esta materia poder sacar de ellos pruebas apodícticas! Creo que los partidarios de la tradición oral —duramente calificada por Vaganay como «la solución perezosa por excelencia, que en apariencia lo explica todo..., pero en realidad no explica nada satisfactoriamente» (p. 40)— seguirán aún creyendo en ella al tratar del problema sinóptico. ¡Que quedan cosas sin explicar! Cierto. Pero ¿en qué sistema no quedan? Refiriéndose a por qué Mateo, que siempre emplea la expresión «regnum caelorum» y no (regnum Dei), como Marcos y Lucas, emplee, sin embargo, cuatro veces «regnum Dei» (12, 28; 19, 24; 21, 31.43), dice el mismo Vaganay que esto resta sin explicar y que «enigmas de este género los hay en cada página» (p. 449).

L. Turrado

ANGELO PENNA, *San Pietro*. 25 illustrazioni fuori testo. Brescia, Morcelliana, 1954.— 350 p.

He aquí un nuevo libro del Dr. Penna. A su biografía de San Pablo aparecida en 1946, y considerada como una de las mejores biografías del Apóstol en el campo católico, añade ahora esta otra sobre San Pedro. Obra completa, estilo fluido en general, y que en nada desmerece de su gemela sobre San Pablo. Recoge todo o casi todo cuanto hoy conocemos sobre el príncipe de los Apóstoles.

Consta la obra de tres partes. En la primera, que titula: *El discípulo*, va siguiendo la vida de San Pedro desde que es llamado por Jesús a orillas del Jordán (Ioan. 1, 40) hasta la escena del lago de Genesaret, cuando Jesús, ya resucitado, le confía el cuidado de todas las ovejas de la grey cristiana (Ioan. 21, 15). Comprende las págs. 11-105.

En la segunda, que titula: *El apóstol*, trata de ir siguiendo a San Pedro en los restantes años de su vida desde la ascensión de Cristo, cuando Pedro, como aparece en la elección de Matías (Act. 1, 15), comienza a actuar de jefe de la comunidad cristiana, hasta su muerte en Roma en tiempos de Nerón. En esta parte, por razones de documentación histórica, conviene distinguir dos secciones: una, hasta su liberación milagrosa de la cárcel jerosolimitana, marchando «in alium locum» (Act. 12, 17); y otra, desde este momento hasta su muerte en Roma. Para la primera sección (p. 107-186) disponemos de abundantes datos en la Sagrada Escritura; para la segunda (p. 186-230) sólo tenemos algunos datos esporádicos, como el de su presencia en el Concilio de Jerusalem (Act. 15, 7), su encuentro con Pablo en Antioquía (Gal. 2, 11), y muy pocos más. Hay que recurrir a datos de la tradición, no siempre del todo seguros.

La tercera parte la titula: *El maestro*. En ella el Dr. Penna pretende recoger los principales puntos doctrinales enseñados por San Pedro y su manera peculiar de presentarlos, de modo que aparezcan más claramente las características de su personalidad que le individualizan y contradistinguen de los otros Apóstoles (p. 231-311). Para desarrollar esta parte el Dr. Penna utiliza no sólo las cartas de San Pedro, y sus discursos conservados en los Hechos, sino también, con las debidas cautelas, el Evangelio de San Marcos, pues «como fácilmente puede demostrarse con argumentos internos y externos, lleva la marca innegable de San Pedro» (p. 233).

A estas tres partes sigue la traducción italiana de las dos Cartas de San Pedro (p. 313-321) y, como final, un apéndice sobre «San Pedro en los Apócrifos» (p. 323-326).

Tal es el esquema de la obra del Dr. Penna sobre San Pedro. No cabe duda que es una obra bien pensada. El Dr. Penna, con dominio de maestro, sabe sacar todo el partido posible a los datos bíblicos al ir presentando la vida de su biografiado. Nos gustan sus páginas rechazando la opinión de los que quieren ver en Pedro al jefe de la misión antipaulina en Galacia y en Corinto (p. 193-195), y las que dedica, rechazándola también, a la reciente opinión de O. Cullmann, según el cual, Pedro al ir a predicar entre los judíos de la diáspora habría abdicado el primado o gobierno general de la Iglesia (Cullmann no admite el primado de Pedro como institución permanente en la Iglesia, sino como algo personal) en la persona de Santiago, que quedaba en la iglesia-

madre de Jerusalem (p. 209-214). Sin embargo, en la valoración de los testimonios antiguos referentes a la estancia de Pedro en Antioquía y a la duración de su estancia en Roma, juzgamos que el Dr. Penna se muestra a veces demasiado minimista (p. 208 y 227). Y más aún, en la de los testimonios sobre la autenticidad de la segunda Carta de San Pedro (p. 291-302). Admite sí, la inspiración y la canonicidad, pero se inclina abiertamente hacia la no autenticidad. La carta habría sido escrita por algún discípulo de San Pedro, que «recurrió a la pseudonimia (cf. 2 Petr. 1, 1) para dar mayor crédito a su obra, de la cual los lectores inmediatos conocían ciertamente su verdadero origen. No se trata de engaño; es cuestión de artificio retórico» (p. 302). De ahí que el Dr. Penna no utilice esta carta al tratar de averiguar cuáles serían los principales puntos doctrinales de la catequesis petrina (p. 236); si luego hace de ella un examen aparte bajo ese aspecto (p. 303-311), es más bien en atención a los demás, «dado que la mayoría de los exégetas católicos mantiene inalterada la autenticidad de la carta» (p. 302).

Tampoco nos parece feliz el parangón que establece entre Pedro y Pablo en la p. 188. Dice el Dr. Penna que San Pablo, a pesar de que conocemos de él mucho más que de San Pedro, «permanece *'fuori le mura'* como la Basílica a él dedicada en Roma... Es una figura lejana, que se admira pero difícilmente se ama. Pedro, por el contrario, conserva después de milenios su atractivo como hombre y como santo». ¿No hubiera sido más acertado omitir este parangón?

Por lo demás, como dijimos al principio, se trata de una obra completa sobre San Pedro, bien pensada, y que recoge todo o casi todo cuanto hoy podemos conocer sobre el príncipe de los Apóstoles.

L. Turrado

JOSEPH-RHÉAL LAURIN, O. M. I., Profes. à la Fac. de Théol. de l'Univers. d'Ottawá; *Orientations maitresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*. Romae, Anal. Gregor., 1954.—XVI, 487 p.

La obra que estudiamos es un trabajo de investigación histórica sobre un tema muy interesante, que ya ha sido objeto de varios libros en distintas épocas, aunque es cierto que encierra la novedad del enfoque, a saber: la presentación de las apologías que surgieron en las últimas etapas de la lucha literaria del cristianismo con la religión, y quizá más aún, de la filosofía predominante en la segunda mitad del siglo III y primera del IV, cuando la Iglesia se halla ya asentada con firmeza en el mundo romano, de tal modo que ni la crueldad y extensión de la persecución postrera fueron capaces de desarraigarla y destruirla.

Si el objetivo es limitado en cuanto a la materia, ya que sólo son estudiados unos cuantos apologistas (los que escribieron en aquella coyuntura histórica), también lo es en cuanto al estudio mismo. No pretende el A. hacer un análisis minucioso de las doctrinas, ni determinar las fuentes, ni investigar sobre la formación y el destino de las obras. Tampoco hacer un estudio crítico de reconstrucción del texto (cosa que hubiese sido interesante, sobre todo respecto de alguna de las obras estudiadas, como «*De mortibus persecutorum*», de Lactancio). «Nos proponemos —dice— extraer ciertas orientaciones generales de la apologética cristiana en el periodo que corre del 270 al 361» (p. X). Estas orientaciones las concreta el A. en los tres puntos siguientes: 1) ¿a quién se dirige el apologista?; 2) ¿qué fines se propone?; 3) ¿qué género de argumentos utiliza?

Con todo, ya se ve que el tema es interesante y sugestivo y la dirección de la obra está justificada y reviste atractivo suficiente para los historiadores de la apologética en la edad patristica. Por ello puede escribir con razón: «Esperamos que, al tratar de precisar las orientaciones capitales de los apologistas cristianos, nuestra modesta contribución enriquecerá algo y servirá para documentar la historia de la apologética cristiana en un periodo importante de su evolución» (p. XI).

La obra comprende una Introducción (I-XVI) y tres partes. La primera (1-64) se ocupa de la crisis del mundo pagano, triunfo del cristianismo y silencio de la apolo-

gética al final del siglo III; la segunda (65-304) estudia las orientaciones de los apolo- gistas durante la gran persecución y la tercera (305-429), los apolo- gistas cristianos a la sombra de la paz constantiniana. Le sirven de apéndices unas notas complementarias (430-435), una conclusión (436-445) y una abundante y escogida bibliografía, bien pre- sentada, así como dos índices: onomástico y sistemático.

Al examinar el contenido de la primera parte, observamos enseguida que en las pocas páginas que le dedica no era posible encerrar un serio estudio de los puntos seña- lados. Estos son muchos y ambiciosos: se trata de la exposición del estado del imperio, de la filosofía pagana y de la Iglesia cristiana a fines de la tercera centuria. Por eso se reduce a una visión muy rápida e incompleta, sobre fuentes fáciles, de los distintos asuntos. En especial es muy elemental y hasta pobre el examen de las doctrinas de Plotino y Porfirio, y eso que el A. intenta poner de relieve que fué contra estos filósofos contra quienes hubo de luchar el cristianismo en aquellas calendas. El bosquejo del estado religioso de la sociedad pagana es también apenas un boceto de manual sin acabar de perfilarse con claridad la diversa influencia de las religiones exóticas en la mentalidad y la vida religiosa del imperio romano en los años en que aquellos filósofos gentiles escribieron sus obras anticristianas. Hay, aparte de ello, una afirmación del A. que no podemos compartir. Atribuye a una decadencia de la Iglesia en el orden intelectual el hecho de que no apareciesen apologías del cristianismo en la segunda mitad del siglo III. No se ve la ilación. La apología es un género circunstancial; cuando no hay ataques no es necesaria. La prolongada paz disfrutada por la Iglesia antes de la gran persecución explica suficientemente el que no se escribiesen apologías. Por lo demás, es cierto que no fué esa segunda mitad del siglo III de las más gloriosas en la historia de la lite- ratura patristica.

Las dos partes restantes de la obra son mejores. El estudio de los textos es minu- cioso y está bien conducido. Destaca notablemente el dedicado a Lactancio, sobre todo en el cap. V de la segunda parte, si bien no es, en gran parte, de primera mano; pero el A. ha sabido aprovechar bien lo que sobre el apolo- gista africano tenía a su alcance, que es mucho y bueno.

Como el punto más interesante de esta obra consideramos lo que puede favorecer el estudio de los lugares teológicos y apolo- géticos en los escritores cristianos, cuyas obras examina. Es éste un tema de actualidad y pueden servir para orientar los trabajos de la teología. En especial, lo que se refiere al uso de aquellos argumentos que la apolo- gética clásica ha considerado siempre como capitales: el milagro y la profecía, aunque sean desestimados frecuentemente en nuestros días y no sólo fuera del campo católico.

En resumen: una obra útil y provechosa que no dudamos en recomendar a quienes se interesan por el estudio de la patristica y de la historia de la Iglesia.

E. González.

RAYMOND VANCOURT, *La phénoménologie et la Foi*, Desclée, 1954.—126 p.

Este librito reconoce por origen una conferencia dada por el autor en el Centro católico de los Intelectuales franceses de Lille, el 28 de enero de 1951. En él se propone no sólo estudiar lo que es la fenomenología en sí misma, sino también ensayar una definición de la fenomenología de la religión y de la fe. Desde su fundador Husserl la fenomenología está rodeada de oscuridades por todas partes, sin que su última forma existencialista logre disiparlas. Ni siquiera se ha llegado a una definición precisa de fenómeno. Han existido, y existen muchos fenomenólogos. Además de Husserl se podrían citar a Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Fink, Sartre, Merleau-Pontq, etc., sin que tam- poco exista un concepto de la fenomenología unánimemente aceptado por todos. Si por fenomenología se entiende la descripción de lo vivido, es evidente que esta descripción es indispensable, lo mismo para la metafísica que para la teología. Pero no se da una observación pura del fenómeno sin que vaya influida por una metafísica. Por eso mismo es necesario que la observación vaya iluminada por una luz superior, que sin constituir

una metafísica sistemática, evite los peligros de infiltraciones impuras y nocivas. En este sentido, la fenomenología constituiría una disciplina subordinada a ciertas normas directrices de la misma observación. Mas si se pretende que la fenomenología sea una filosofía propiamente dicha, parece ser que no podría ser otra que una filosofía del sujeto, y por tanto quedaría reducida a una forma de idealismo. El fenómeno religioso, por su misma naturaleza, sólo puede ser observado objetivamente bajo la iluminación de la fe. Por tanto, solamente la metafísica del ser y la teología pueden impedir a la observación desviarse por caminos falsos, a causa de prejuicios o de ideas preconcebidas.

El autor, con fino análisis y certero juicio, descubre muchas de las ambigüedades de la fenomenología actual, que él procura corregir y subsanar, sin que por eso pretenda haber logrado llegar a la constitución de una fenomenología perfecta, ni mucho menos. Pero los escollos, que en ella pudiera encontrar la conciencia de un católico, quedan orillados.

M. Cuervo, O. P.

M.-M. LABOURDETTE, *Foi catholique et problèmes modernes*. Desclée y Cia., 1954.—165 p.

Este opusculito forma parte de la colección *Le Monde et la Foi*, y en él se reproducen primero, y analizan después, varios documentos pontificios en los que se contienen las enseñanzas pontificias respecto de muchos problemas modernos, que afectan al Dogma y a la Moral. Los documentos pontificios, que integralmente se reproducen, son: la *Humani Generis*, el mensaje del Papa al Congreso de Pax Romana de Amsterdam, el radiomensaje sobre la conciencia cristiana como objeto de educación, y la alocución de Pío XII al Congreso Internacional de la Federación mundial de Juventudes Femeninas, sobre la «nueva moral».

Después de dar los documentos pontificios en la misma lengua en que fueron publicados, traduciéndolos al francés en el caso que estén en latín, como sucede con la *Humani Generis*, hace una exposición de los mismos, agrupándolos en los temas centrales que encierran —relativismo doctrinal y relativismo moral— acerca de los cuales hace M.-M. Labourdette un magnífico estudio expositivo-doctrinal, en el que se dan la mano la profundidad y precisión teológicas, con la fidelidad, claridad, y distinción de las distintas cuestiones que tocan. De esta manera todo católico puede conocer, con precisión y firmeza, cuál es el pensamiento de la Iglesia, que debe regir su conciencia, en las diferentes cuestiones que se agitan en la sociedad que le rodea.

Juzgamos este librito muy interesante, no sólo para los Consiliarios y dirigentes de Acción Católica, sino también para todo católico culto que desee conocer a fondo el pensamiento de la Iglesia acerca de los problemas actuales.

M. Cuervo, O. P.

ODULPHUS SCHAEFER, O. F. M., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti, doctoris Subtilis ac Mariani, saec. XIX-XX...* Romae, Orbis catholicus - Herder, 1955.—XXIV, 223 p.

Gran incremento han tomado los estudios escotistas en los últimos años, y aun promete ser mayor una vez terminada la magnífica edición crítica de las obras de Escoto que publica en Roma la Comisión Escotista, presidida por el P. Carlos Ballí, O. F. M. y de la cual el P. Schäfer es socio efectivo desde hace varios años. A la vista del texto genuino de Escoto caerán por tierra los incontables prejuicios que se han ido acumulando en torno a la doctrina del Doctor Sutil, y desaparecerán de los manuales textos tendenciosos, mutilados y falsos que se van reproduciendo estereotipadamente y que ofrecen un concepto falso de la verdadera doctrina teológica y filosófica de Escoto. El P. Schäfer, que ya anteriormente nos había obsequiado con un avance de sus investigaciones bibliográficas escotistas (*Bibliographische Einführungen*

in das Studium der Philosophie, Bern, 1953), ha completado su obra con una bibliografía exhaustiva sobre los estudios que se han llevado a cabo en los siglos XIX-XX acerca de la vida, obras y doctrina de Juan Duns Escoto, señalando como término *ad quem* de sus investigaciones el año 1952. La presente obra había sido anunciada en 1942 (SMEETS, URIEL, O. F. M., *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Romae, 1942, p. IV), y desde aquel entonces hasta acá su autor se ha entregado a un trabajo impropio y meticuloso de investigación difícilmente superable. Constituye una satisfacción para los cultivadores de los estudios escotísticos la noticia de que proseguirá sus trabajos con el fin de reunir toda la bibliografía escotista de los siglos anteriores, disponiendo con ello de un instrumento de trabajo de gran valor y utilidad.

El P. Schäfer ha manejado y consultado personalmente la inmensa mayoría de los artículos y obras que aparecen reseñados en su libro. En los casos en que no le ha sido posible hallar el original anota el lugar en donde ha encontrado citado el trabajo, o indica el nombre de la persona que le ha informado del mismo. Sucede esto con frecuencia en artículos u obras escritas en lenguas poco conocidas del mundo sabio, tales como húngaro, checoslovaco, lituano, etc. Para que su obra fuera completa no se ha contentado con enumerar los estudios que tratan directamente de un tema escotista, sino que también enumera aquellos (colecciones, enciclopedias, diccionarios, obras doctrinales de conjunto, filosóficas y teológicas) en que indirectamente o circunstancialmente, se expone o se refuta alguna tesis escotista. Muchas veces no se contenta con la sola enumeración del apellido y nombre del autor, título del artículo u obra, páginas, formato, editor y lugar de impresión, sino que da una síntesis de su contenido doctrinal, o señala las simples alusiones que se hacen de Escoto. Como ejemplo tomamos al azar el número 721, que corresponde, por orden alfabético a CAPELLETTI, ALBERTO, *Un francescano del penello* (Luigi Tagliatalata), *Verna* 4 (1906-1907), 539-43, a cuya mención añade el P. Schäfer: «Inter alia auctor refert: 'Il maestro tempio del convento francescano di Liveri presso Nola... nella bizantina cupola... quattro medaglioni rappresentano i dottori: Giovanni Scoto...»». Además de su contenido, indica, en cuanto le es posible, las recensiones que se han hecho de la obra, señalando su autor, revista, tomo, año y páginas. En las obras o artículos que han motivado alguna polémica se dan los nombres de los autores que han intervenido en ella, el título de su trabajo y lugar, remitiendo al mismo tiempo al número correspondiente según el índice alfabético de autores.

Llama poderosamente la atención el plan científico y uniforme que se mantiene inexorablemente en toda la obra, lo cual revela su sólida formación científica. Como él mismo indica en el prólogo, adopta el método bibliográfico vaticano (*Norme per il Catalogo degli stampati*, 2. ed. Città del Vaticano, 1939). En lo posible se ha esforzado en suplir las deficiencias tipográficas de las obras que cita (falta de señalamiento del lugar, casa editora y año) recurriendo al examen del libro o a la autoridad de otros autores. Incluso, cuando el año de impresión viene señalado con números romanos añade al lado, entre paréntesis, la misma fecha en números arábigos. Basta lo dicho para que el lector tenga una idea aproximada de la seriedad científica de esta magnífica aportación del P. Schäfer a los estudios escotistas.

En la introducción (p. VII-VIII) señala las normas que ha seguido en la obra. Sigue el índice de la misma (p. IX), y a continuación indica las abreviaciones de las revistas, diccionarios, colecciones y obras de que se ha servido (p. XI-XXIV). El cuerpo del libro está formado por la bibliografía dispuesta, como hemos indicado, por orden alfabético de autores, y que comprende 4.506 números. Siguen diversos índices: (onomástico, índice de las obras anónimas y, lo que es de suma importancia, el índice analítico de materias que se tratan en cada uno de los estudios citados. Con este último índice se dispone de un instrumento de trabajo de valor incalculable.

Sólo nos resta felicitar al autor por esta magnífica obra que contribuirá eficazmente al resurgimiento de los estudios escotistas, deseando que se conviertan pronto en una realidad sus promesas de extender sus investigaciones bibliográficas escotistas a los siglos anteriores.

L. Arnaldich, O. F. M.

JOSÉ V. SALAZAR ARIAS, *Dogmas y Cánones de la Iglesia en el Derecho Romano*. Madrid, Instituto Editorial Reus, 1954.—358 p.

La obra que ahora reseñamos tiene como fondo dos tesis doctorales, cada una de las cuales cumple ejemplarmente la función propia de esta clase de trabajos, que es realizar una labor de seria investigación, aportando con ella nuevos materiales al progreso científico y preparando ulteriores y más perfectas construcciones sistemáticas. La primera tesis se presentó en la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma, con el título: «La *Episcopalis Audientia*», y la segunda en el *Pontificium Institutum Utriusque Iuris*, con el título: «La Iglesia Católica y su magisterio en el Derecho Romano».

El fondo de estas dos tesis doctorales se ha ampliado notablemente en la presente obra, que bajo el título ya transcrito comprende, dentro de un plan unitario y bien trazado, no sólo la materia primeramente tratada en las dos tesis, sino todo el contenido principal del magisterio eclesiástico en los siglos IV, V y VI sobre dogmas y cánones, en cuanto que la legislación eclesiástica pasó a integrar el Derecho romano, modificando no pocas veces su formulación y más todavía su mismo espíritu mediante la infiltración de las ideas cristianas en los principios reguladores del Derecho romano y aun mediante la formal *receptión* de la disciplina eclesiástica en materias religiosas, que los emperadores cristianos, desde Constantino hasta Justiniano, se propusieron mantener como la más firme base de la unidad del Imperio, el cual cada día se debilitaba más e inexorablemente tendía a su rápida descomposición.

Aunque el motivo de la recepción de las leyes eclesiásticas fué en gran parte político, no puede negarse que de ordinario respondía también a las sinceras convicciones católicas de los emperadores y a su interna sumisión a la autoridad de la Iglesia. Esto no impidió que a veces se extralimitasen legislando sobre materias que no eran de su competencia. El doctor SALAZAR estudia cuidadosa y certeramente en cada caso el valor y alcance de la *receptión* así como el de otras formas de legislación romana sobre materias eclesiásticas.

La *bibliografía* que el autor pone al principio de su obra bajo el epígrafe de «Miscelánea Bibliográfica» es copiosísima y contiene ya de por sí un mérito no despreciable, por cuanto que sirve de guía al estudioso sobre materias no siempre asequibles, como son muchas obras especiales de Derecho romano, y sobre las fuentes de la antigua legislación eclesiástica. Pero el mérito más relevante —excepcional sin duda— del trabajo bibliográfico y de investigación que el autor se ha impuesto y que avalora toda su obra, aparece en las más de mil citas de autores muy variados por su número y nacionalidad y, sobre todo, de las fuentes eclesiásticas y romanas.

El *plan general* de la obra es sencillo, no obstante la asombrosa complejidad de su contenido. Después de una breve introducción sobre el problema religioso en el Imperio Romano y el fenómeno de la recepción del Derecho canónico por el romano, trata el autor en el *capítulo primero* de las Fuentes del Derecho eclesiástico en los siglos IV, V y VI, y en el *capítulo segundo* de las Fuentes de Derecho romano-bizantino. Los capítulos siguientes versan ya directamente sobre el objeto de la presente obra. El autor procede siempre bajo una doble perspectiva: primeramente recoge en un capítulo la legislación eclesiástica sobre una determinada materia, siempre dentro del marco de los siglos IV, V y VI. Este trabajo no se puede desconocer lo enormemente fatigoso que resulta, así como el interés que tiene para los cultivadores del Derecho y los amantes de la cultura. Pero la finalidad específica de la obra que reseñamos está centrada en el capítulo paralelo que sigue a aquel en que se expone, fragmentaria y esquemáticamente, la legislación eclesiástica sobre una determinada materia. En este capítulo paralelo es donde se estudia, con rigor histórico, la abundantísima legislación contenida en las Nuevas (Novelas) Constituciones Imperiales sobre esa misma materia, aquilatando su alcance y, sobre todo, el valor jurídico —la consideración jurídica, como dice el autor— de esa materia en el Derecho romano. Este trabajo es el que otorga a toda la obra un mérito preeminente e indiscutible. Las citas del Derecho romano son numerosísimas y al lado de ellas van las citas de no pocos autores y la crítica del valor o significación jurídica de la legislación romana en materias eclesiásticas. El autor dirige preferentemente su atención a determinar en cada caso si la legislación romana es una mera recepción de la legislación

eclesiástica, o si al menos la presupone intentando solamente asegurar y facilitar su ejecución, o finalmente si es una introducción del absolutismo estatal romano en los asuntos eclesiásticos que no son de la competencia civil.

Siguiendo el autor en su investigación la doble trayectoria que se ha trazado —la de la legislación eclesiástica como prenotando y la de la legislación romana como objetivo formal— expone en sucesivos capítulos los siguientes temas; definiciones dogmáticas del magisterio eclesiástico y su consideración jurídica en el Derecho romano; leyes de la Iglesia obligatorias para todos los cristianos (culto, fiestas, sacramentos) en el Derecho canónico y en el romano-bizantino; la disciplina del clero y de los fieles en ambos Derechos (obispos, clérigos, monjes, fieles); la «*Episcopalis Audientia*» en las leyes de la Iglesia y del Imperio.

Las *conclusiones* del meritisimo trabajo que el hispano-americano de Costa Rica, Rvdo. D. J. V. SALAZAR ARIAS, ha realizado las saca él mismo (p. 357-358) y por ser de gran importancia las extractamos aquí:

1. Que la actividad legislativa de la Iglesia en el período estudiado fué amplia y de una importancia tan grande que realmente puso las bases de muchos institutos canónicos, tal como hoy existen.

2. Que la recepción, no tanto de los dogmas cuanto de los cánones eclesiásticos en la ordenación imperial romana, enriqueció sobre manera el Derecho romano, abriendo una era del todo nueva en la historia del Derecho y dando pie a fenómenos jurídicos que habrían de repetirse bajo las más diversas formas a través de las legislaciones de los pueblos bárbaros primero, y de los Derechos modernos, después.

3. Que, a pesar de las tendencias cesaropapistas de algunos emperadores romanos, con gran frecuencia la legislación eclesiástica de la mayoría de ellos no tuvo el sentido de injerencia en el gobierno de la Iglesia, sino, por el contrario, tuvo el significado de apoyo del brazo seglar a la actividad legislativa de la Iglesia.

4. Que el fenómeno jurídico de la recepción tuvo el sentido del más amplio reconocimiento, por parte de los emperadores, del poder legislativo perfecto e independiente que tiene la Iglesia, como sociedad de derecho público, en todas las naciones de la tierra.

5. Que los más preclaros emperadores cristianos reconocieron plenamente el Primado del Romano Pontífice, tanto en materia dogmática, como en asuntos disciplinares.

6. Que los errores jurídicos que cometieron los emperadores romano-cristianos al querer imponer a sus súbditos por leyes del Imperio la nueva religión cristiana fueron el reverdecer de aquel sistema pagano en el que el jefe del Estado romano era al propio tiempo el «*pontifex maximus*», con poder absoluto sobre sus súbditos.

7. Que los problemas de convivencia de las leyes canónicas con las ordenaciones de los diferentes Estados, que se han ido presentando a través de la Historia, prácticamente ya se vislumbran o se presentan en toda su integridad durante la época que corre desde la conversión de Constantino a la muerte de Justiniano; y que por lo tanto será de gran utilidad, en los tratados sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado, estudiar con detenimiento los fenómenos jurídicos de esta época y, en concreto, la recepción; todo lo cual dará la clave de muchos problemas y contribuirá grandemente a encontrar soluciones riquísimas e insospechadas.

No faltan algunos reparos que oponer a la obra del Dr. Salazar. La naturaleza de la misma obra hace que, aun siendo meritisima, no sea completa ni en algunos puntos definitiva sino rectificable. Es un campo vastísimo, siempre abierto a nuevas y más profundas exploraciones. Aparte de esta observación obvia y natural, tenemos que señalar no escasos defectos de forma literaria —no sabemos si serán americanismos— que hacen menos grata la lectura de esta obra. También advertimos alguna falta de uniformidad y de tecnicismo en las citas de las fuentes romanas y canónicas.

Concluimos tributando el más alto elogio a la obra del Dr. Salazar, quien se ha revelado como un auténtico investigador de las mutuas relaciones e influencias entre el Derecho romano y el canónico. Su obra se lee con agrado y con provecho y la recomendamos como digna de figurar entre los buenos trabajos históricos sobre la formación del Derecho romano-eclesiástico.

M Cabrerros de Anta, C. M. F.

Studi filosofici intorno all' «Esistenza», al Mondo, al Trascendente. Roma, Univ. Gregoriana. Analecta Gregoriana, vol. LXVII, Series Fac. Phil., Sectio A (n. 6).

Estos Estudios Filosóficos son el conjunto de trabajos o comunicaciones leídos en la Sesión de Filosofía del Congreso Internacional celebrado en Roma para conmemorar el IV Centenario de la Universidad Gregoriana desde el 14 al 16 de octubre de 1953. Son estudios condensados, algunos tal vez demasiado, sobre temas de todos los tiempos, pero que resultan, no obstante, de muy grande interés y utilidad y dignos de la gran ocasión que los ha motivado, por recogerse en ellos los aspectos de actualidad de dichos temas, expuestos por una variedad de eminentes autores que pertenecen a casi todas las escuelas eclesiásticas de filosofía y a casi todas las naciones cultas. Están escritos en latín y en más de una media docena de lenguas modernas, que para la mayoría de los probables lectores no serán todas conocidas; por lo cual se echa de menos en la colección una breve nota o resumen en latín de cada uno de los trabajos. No disponiendo de espacio en esta recensión para un análisis particular de cada uno de los trabajos, casi todos muy importantes y de interés, tenemos que contentarnos con dar en castellano los títulos de cada uno de ellos. Son los siguientes:

- Posición de la filosofía de M. Heidegger frente al problema metafísico*, por R. P. NOVATUS PICARD, O. F. M., profesor del Ateneo «Antonianum».
- El problema de Dios en el pensamiento de Heidegger*, por R. P. CORNELO FABRO, C. P. S., decano de la Fac. de Fil. del Ateneo Urbano «De Propaganda Fide».
- A propósito de la verdad Aletheia*, por R. P. GEORGES DUCOIN, S. I., profesor en la Fac. de Fil. de Chantilly (Francia).
- La teoría heideggeriana de la verdad confrontada con la doctrina tradicional*, por R. P. ATHANASIO DE VOS, O. P., profesor en el Ateneo Pontificio «Angelicum».
- Sentir de Heidegger acerca de la verdad y del ser*, por R. P. ALOYS NABER, S. I., profesor en la Univ. Pontificia Gregoriana.
- La filosofía como acontecer ontológico*, por R. P. JOH. B. LOTZ, S. I., profesor en la Fac. Fil. S. I., en Pullach.
- Relación de dependencia entre Heidegger y Heddel*, por R. P. EMERICH CORETH, S. I., profesor en la Univ. de Innsbruck.
- La abstracción del ser y el existencialismo*, por R. P. SALV. GÓMEZ NOGALES, S. I., profesor de Filosofía, Madrid.
- Carácter provisorio del ateísmo*, por R. D. MARCEL REDING, profesor de la Universidad de Gratz (Austria).
- La moción de la posibilidad en el existencialismo de N. Abbagnano*, por R. D. GIORGIO GIANNINI, profesor del Ateneo Lateranense.
- Historia y metafísica*, por R. P. ANDREA MARC, S. I., profesor en la Fac. de Filosofía de París.
- Los métodos de la cosmología*, por R. P. BEDA THUM, O. S. B., profesor en el Ateneo Anselmiano.
- Las ciencias positivas y las tres secciones de la Cosmología*, por R. P. GASTONE ISAYE, S. I., profesor de la Fac. de Fil. de Eegenhven.
- Método y estructura de la Física*, por R. D. ROBERTO MASI, profesor en el Ateneo Lateranense.
- Física, Cosmología, Metafísica*, por R. P. FILIPPO SELVAGGI, S. I., profesor de la Univ. Gregoriana.
- La multitud infinita de principios necesarios inmediatos*, por R. P. PIETRO HOENEN, S. I., profesor en la Univ. Gregoriana.
- Ordenación superior de los problemas biológicos a la luz del actualismo y simbolismos ontológicos*, por el Prof. DR. ANDRÉ, de Walberberg.
- El carácter peculiar de la prueba de la existencia de Dios*, por RAEYMAEKER, de Lovaina.

- La trascendencia en la demostración de la existencia de Dios*, por R. P. DEFEVER, S. I., de la Facultad Filosófica, S. I., de Lovaina.
- Simplicidad y complejidad en la prueba de la existencia de Dios*, por R. P. CARLO GIACON, S. I., de la Universidad de Messina.
- La demostración filosófica de Dios y la fenomenología de la religión*, por R. S. S. WELTE, de la Universidad de Friburgo (Alemania).
- Condiciones de la demostración metafísica de la existencia de Dios, según J. P. Olivi*, por R. P. A. KRIZOVLJAN, del Col. Intern. de Roma, PP. Capuchinos.
- Carácter especial de la prueba escotista de Dios*, por R. P. JOWENS C. SS. R.
- La inquietud psicológica en la prueba tomista de la existencia de Dios*, por R. P. LUIGI BOGLIOLO, S. D. B., del Ateneo Salesiano de Turín.
- Desinterés y trascendencia*, por R. P. RENÉ ARNOU, S. I., de la Universidad Gregoriana.

J. Valbuena, O. P.

FRANCO AMERIO, *Historia de la Filosofía*. Madrid, Soc. Ed. Ibérica, 1955.—558 p.

Los ochenta mil ejemplares de las ediciones italianas, y las traducciones al portugués y al español son buena prueba de la excelente acogida que ha merecido la presente obra. Por su orden, claridad, y su cuidadosa información sobre las doctrinas filosóficas, constituye un buen manual de texto para iniciación en la Historia de la Filosofía, y un libro de consulta para quienes sienten curiosidad por estos temas. La redacción es ágil, y hasta amena, llevando al lector insensiblemente hasta penetrar en los sistemas filosóficos. Son muy útiles los cuadros sinópticos en que se condensa todo el desarrollo de la Filosofía. Quizá convendría aclarar un poco más el concepto de Filosofía que se expone en las páginas preliminares, especialmente el de Metafísica, que, al menos a nosotros, nos parece poco conforme al de Aristóteles y Santo Tomás (p. 12). Por lo demás es un libro merecedor de sincera recomendación.

G. Fraile, O. P.

J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*. Traducción del alemán por el P. Luis Martínez Gómez, S. J. Vol. I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Barcelona, Ed. Herder, 1954.—XVI, 510 p.

Se va remediando la escasez de libros sobre Historia de la Filosofía que padecíamos en España. Unos originales, y otros traducidos, son ya no pocos los que han ido apareciendo en estos años. El de J. Hirschberger, muy bien traducido por el P. Martínez Gómez y pulcramente presentado por la Casa Herder, merece acogida especial por sus excelentes cualidades. Dentro de los límites que el autor se ha trazado, aún a costa de sacrificar muchas cosas interesantes, cumple perfectamente su destino de servir y de auxiliar a los estudiantes de Universidad, ofreciendo una visión clara, metódica y suficiente del desarrollo de la Filosofía.

A los grandes autores se les ha dedicado un espacio lo bastante amplio para que pueda apreciarse su pensamiento, no sólo en líneas demasiado generales, como con frecuencia acontece en esta clase de libros, sino con la suficiente detención en puntos considerados como secundarios, y que muchas veces tienen gran importancia para llegar a comprenderlos bien. Destacaremos los capítulos dedicados a Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, en los cuales se aprecia un esmero especial. También merecen mencionarse, en un orden más secundario, los consagrados al estoicismo, al epicureísmo, a Boecio y a Nicolás de Cusa. En algunos, como los referentes al Neoplatonismo, a Escoto y a Suárez, quizá fuera de desear alguna mayor amplitud. Sólo de pasada se hace una brevísima referencia a la filosofía árabe y judía (p. 280-282).

El autor no se limita a una exposición seca y escueta de los sistemas, sino que se esfuerza por hacerlos vivir, encuadrándolos en el ambiente en que fueron pensados, haciendo ver sus conexiones con otros anteriores, y sus repercusiones en los siguientes, a veces a distancia de siglos. Una de las notas más gratas en esta obra es su tono de ecuanimidad, haciendo resaltar en cada autor más lo que se encuentra de bueno y aprovechable, en lugar de abultar sus errores. Lo cual no impide que de la misma exposición haga brotar hábilmente una crítica serena, aún sin necesidad de insistir especialmente en los puntos débiles de cada sistema.

El traductor ha enriquecido este primer volumen con un resumen muy bien trazado de la Filosofía española hasta el Renacimiento. Cada capítulo va acompañado de una rica Bibliografía. Es también muy útil el apéndice en que recoge la Bibliografía española referente a filósofos no españoles.

Sin menoscabo del mérito del libro, hay en él algunas cosas en que podría mejorarse. El autor acompaña su exposición con notas muy selectas y oportunas. Pero no estaría mal que, en lugar de contentarse con indicar escuetamente entre paréntesis el nombre del escritor a que pertenecen, fuesen acompañadas de la referencia exacta del título y página de la obra donde están tomadas.

Es exacto que en la escolástica medieval no se da el aristotelismo puro, sino mezclado con numerosos elementos platónicos, unos que se hallan ya en el mismo Aristóteles, y otros procedentes de los Santos Padres, de los árabes y de los judíos. Pero si se precisaran algo más los puntos concretos en que se dan esas interferencias, se aclararía no poco el sentido de algunas tesis muy debatidas entre las distintas corrientes del escolasticismo medieval.

Es muy hermoso el estudio dedicado a Platón. Pero quizá resulte un poco difícil y oscuro para los alumnos que lo abordan por primera vez. En ocasiones, más que una exposición resulta una interpretación, la cual requeriría el conocimiento previo de muchos elementos que tal vez no están al alcance de todos los lectores.

En la página 100 se afirma que «Platón no ha llegado a un Dios personal». Ciertamente que el concepto de lo «divino» tiene en Platón una amplitud tan grande que, por abarcar demasiado, acabamos por no saber en concreto lo que debemos entender por Dios. Por otra parte, nos ofrece el caso, desconcertante para nuestra mentalidad, de colocar el mundo de las Ideas —también «divinas»— por encima del Demiurgo, que es el Dios a quien tienden las pruebas que nos ofrece en varios lugares (otras llegan tan sólo al Alma del Mundo). También es cierto que Platón no supo, o no quiso aprovechar el proceso de su Dialéctica, que lógicamente parece debía conducirlo a la identificación de la Idea suprema de Uno-Bien con Dios. Pero al menos, su Demiurgo, por extraño que parezca este concepto, y por muy envuelto que esté en el *Timeo* en la atmósfera del mito, se presenta como un Dios personal, ordenador de la materia, creador del Alma del Mundo, de los dioses y de las almas humanas (p. 94-95), transcendente y distinto del mundo físico, aunque finito e inferior a las entidades ideales del mundo hiperurano.

En su exposición de Aristóteles el autor hace resaltar, quizá un poco excesivamente en algunas ocasiones, el fondo platónico que conserva. Esto es causa de que a veces no aparezca el pensamiento aristotélico con la debida claridad.

Después del libro de Zürcher parece evidente que el Aristóteles histórico permaneció siempre dentro de la ortodoxia platónica, y que la clara evolución que se observa en las distintas partes del «Corpus aristotelicum» no hay que adjudicarla al Aristóteles personal, como proponía Jaeger, y después de él Oggioni y Nuyens, sino a su escuela.

Nosotros creemos que la interpretación de Zürcher puede ampliarse aún más de lo que él propone. En el «Corpus aristotelicum», tal como ha llegado hasta nosotros, tendríamos recogido, más que la obra y el pensamiento personal del Aristóteles histórico, un conjunto de aportaciones posteriores de sus discípulos, más alejados cada vez del idealismo platónico, y más dominados progresivamente por el realismo y el empirismo, hasta llegar algunos de ellos claramente al materialismo.

En este caso, y dada la enorme dificultad de reconstruir el pensamiento auténtico de Aristóteles, pues sus obras netamente personales se han perdido casi en su totalidad, la contraposición habrá que hacerla, no entre el platonismo y el Aristóteles histórico

y personal, sino entre el platonismo y el «Corpus peripateticum», entendido como un conjunto doctrinal, un poco abigarrado y heterogéneo, producto de la labor, no sólo de Teofrasto, sino también de otros peripatéticos posteriores.

Así, pues, nos hallaríamos ante un caso común a todas las escuelas filosóficas griegas, con la sola excepción de la platónica. Algo semejante nos ocurre con los atomistas, los epicúreos, los estoicos y los escépticos, en cuyos respectivos cuerpos doctrinales es muy difícil discernir lo propio de cada jefe de escuela (Leucipo, Zenón, Epicuro, Pirrón), de las aportaciones y variantes de sus discípulos respectivos (Demócrito, Cleantes, Crisipo, Metrodoro, Timón, Sexto Empírico, etc.). Por lo demás es sabido que, excepto en el caso del estoicismo, que trató de imponer una dogmática en su lucha contra los académicos, en las demás escuelas griegas era bastante amplio el concepto de ortodoxia.

Por lo tanto no debe hacerse la contraposición entre Aristóteles y Platón, sino entre el «Corpus peripateticum» y el platonismo. Pero en este caso, una confrontación esmerada entre ambas concepciones filosóficas pone cada vez más de relieve la profunda divergencia entre el primero y el segundo. El fuerte fondo platónico que indudablemente conservó siempre el Aristóteles personal, acaba por ser eliminado, sistemática e implacablemente, por sus discípulos en su lucha contra los académicos, de las que tenemos ejemplos típicos en no pocas páginas de la «*Metafísica*».

No obstante, para tranquilizar posibles alarmas prematuras, conviene advertir que este nuevo concepto del magnífico contenido doctrinal que nos ofrece el «Corpus peripateticum» no altera en nada notable ni esencial el sistema «aristotélico», tal como tradicionalmente se entiende desde hace muchos siglos. Antes bien sirve para precisar y aclarar muchos conceptos hasta ahora sumamente oscuros.

Ciertamente que el Aristóteles histórico y personal sale mermado de estatura. Pero la grandiosidad del «Corpus peripateticum», no sólo permanece intacta, sino que aparece cada vez más como una de las más geniales creaciones del espíritu humano. No hay duda de que lo verdaderamente importante es su contenido, sea quien sea su autor, o sus autores, lo cual constituye una cuestión histórica interesantísima, pero siempre secundaria.

Tampoco hay, por ahora, motivo para alterar el modo de designar esos tratados, cambiando el nombre de su autor. Si bien ese cuerpo doctrinal se nos presenta hoy día a la manera de un caso típico de lo que pudiéramos llamar con un término mercantil: «*Razón social Aristóteles*», no hay todavía por qué prescindir de ese nombre para encabezar los distintos tratados, tanto más que ignoramos aún la medida exacta en que su contenido le corresponde a él y a sus discípulos.

Todos los historiadores están de acuerdo en que Aristóteles no empleó la palabra «*Metafísica*», con que algún bibliotecario alejandrino bautizó posteriormente un conjunto de varios tratados peripatéticos, que, como ha demostrado Jaeger, no constituyen una obra unitaria. No obstante, ese vocablo ha tenido tal fortuna, que no hay otro que se haya instalado más sólidamente en la literatura filosófica, hasta el punto de haber llegado a ocupar el puesto de honor a la cabeza de todas las ciencias.

Aristóteles dejó denominadas, con una nomenclatura clara, exacta y sumamente precisa, todas y cada una de las partes en que dividió la Filosofía. Distinguió expresamente una ciencia general, que denominó *Filosofía primera*, a la que asignó por objeto el estudio del ser en cuanto ser y de sus propiedades universalísimas en cuanto tal, y la contrapuso, también expresamente, a todas y cada una de las demás ciencias particulares que versan sobre las distintas clases de seres particulares y de sus consideraciones formales en cuanto tales. Ahora que se revisan tantas cosas y que los historiadores de la Filosofía se esfuerzan por reconstruir de la manera más genuina posible, no sólo el pensamiento, sino también los modos auténticos de expresarse cada autor, parece que resultaría más oportuno y más exacto exponer la Filosofía de Aristóteles utilizando la nomenclatura y la terminología que él mismo inventó y empleó. Con ello se evitaría poner a su cuenta aplicaciones posteriores de la palabra introducida por los alejandrinos, bajo la cual se han cobijado a lo largo de la Historia, en todas las combinaciones posibles, y a veces en la mayor confusión (v. gr. en el caso de Descartes, de Wolff y de Kant), materias sumamente dispares, que el mismo Aristóteles se preocupó ya de dejar perfectamente colocadas en sus propios lugares dentro de la clasificación de las cien-

cias. Sería muy aleccionador un estudio histórico sobre el enorme influjo que han tenido en la Filosofía las variaciones de contenido que se ha dado a esa palabra. Desde luego estamos seguros que Aristóteles se extrañaría de oír hablar de «Metafísica del Estado» (p. 160), y que no consideraría como suya la clasificación de materias denominadas bajo la rúbrica común de «metafísicas» que se señalan como tales en las páginas 141 y siguientes. También estamos ciertos de que el concepto de «Metafísica» que se expone en la página 412 es indudablemente de Suárez. Lo que no vemos tan claro es que sea también el de Aristóteles.

Difícilmente pudo haber elegido Platón una palabra más equívoca que la de «Idea» para designar las entidades que sitúa en el mundo superior. Por esto, aunque sea tratando de poner de relieve el fondo platónico que se encuentra en Aristóteles, creemos que se presta a confusión decir que en éste «el *actus purus* es forma pura, es decir, idea» (p. 137) y que hay que entender el primer motor inmóvil «como algo de un tipo de ser ideal» (p. 150). Ni siquiera la amplia explicación que las acompaña logra disipar la oscuridad que envuelve esas expresiones.

Creemos francamente excesivo identificar la *forma* aristotélica con la *idea* platónica, y afirmar que «hacer metafísica en el sentido de Aristóteles es sencillamente platonizar». «Ya digamos que el mundo está en la idea (Platón), ya digamos que la idea está en el mundo (Aristóteles), venimos a parar en lo mismo» (p. 130). Más bien creemos que Platón no puso el mundo en las Ideas, sino que lo separó por completo de ellas, y que tampoco Aristóteles puso las ideas en el mundo físico, sino en su verdadero lugar, que es en el mundo lógico. De no haber sido así, poco avance habría significado el aristotelismo sobre la doctrina de su maestro.

Jaeger se esforzó en poner de manifiesto la fuerte dosis de platonismo que hay en los escritos que él considera propios de la juventud de Aristóteles. Zürcher ha renovado el problema, considerando al Aristóteles histórico como puramente platónico, y adjudicando a Teofrasto la paternidad de los pasajes en que se define y consolida la derivación hacia el realismo empirista. La cuestión está sobre el tapete. Pero lo cierto es que en el «*corpus aristotelicum*» aparece ya claramente la liberación del idealismo platónico y su sustitución por otro concepto completamente distinto de la *Idea*. Las especies aristotélicas son *ideas*, pero no ideas ontológicas (platonismo), sino ideas mentales, lógicas, producto de un proceso de abstracción sobre la realidad.

Asimismo en Aristóteles juega un papel mucho más importante que en Platón la actividad de las causas eficientes y finales que la de las formales, y que son más distintas entre sí de lo que Hirschberger parece dar a entender. Por fortuna, en este caso, a la escolástica posterior ha pasado, no el concepto del Aristóteles platónico, sino del que se supone más o menos retocado por Teofrasto.

No creemos exacto identificar la causa eficiente con la forma (p. 135-137). Ciertamente que en Aristóteles las causas eficientes son formas, o tienen formas, aunque todas ellas, excepto Dios, tienen también alguna clase de «materia». Pero a su vez poseen la virtud de *transformar*, y hasta de producir formas nuevas por su causalidad en otros seres. En las generaciones sustanciales y accidentales, la función de las formas se limita a determinar la materia, mientras que las causas eficientes actúan a la vez sobre la materia, la forma y los accidentes. Son cosas muy distintas, y que no deben confundirse.

Tampoco vemos suficientemente justificada la afirmación de que «las formas aristotélicas son también eternas, como las platónicas» (p. 129). En Aristóteles hay formas eternas (Dios, las sustancias celestes), y las hay también no eternas, temporales, corruptibles, que se producen y corrompen en cada caso concreto de generación, como sucede en las sustancias físicas. Lo que permanece inalterado en la generación sustancial no es la forma (pues una se pierde y otra se adquiere de nuevo), sino la materia, que para Aristóteles es eterna, y permanece a través de todas las mutaciones sustanciales o accidentales.

Estas ideas, que por lo menos creemos poco claras, se reflejan al tratar del principio de individuación, donde se afirma que en Aristóteles «la forma es siempre un algo universal, una sustancia segunda» (p. 129-130). Por el contrario, en Aristóteles las formas son siempre particulares, pues son lo que actúa y determina la materia. Cada hombre tiene su forma particular, y lo mismo hay que decir de cada planta o de cada animal. Lo que se expone en ese apartado no es doctrina aristotélica, sino platónica. Conviene

fijarse cómo explica Aristóteles el proceso de la generación sustancial, los elementos que en ella intervienen, lo que en ella permanece inmutable y lo que cambia bajo la acción de la causa eficiente, para apreciar que su concepto de la individuación es muy distinto, tanto del de su maestro, como de los que después han prevalecido bajo el influjo del neoplatonismo a través de los árabes, especialmente de Avicena.

En Aristóteles, Dios y el mundo son coeternos y totalmente independientes en cuanto a su ser. Por esto no nos parece exacto afirmar que «todo ser en el mundo deriva en último término, por vía de causalidad, de Dios» (p. 150). Dios no ejerce ninguna causalidad eficiente sobre un mundo que no ha creado, sobre el que no tiene ninguna providencia, y al que ni siquiera conoce. Solamente, mueve, sin saberlo, al primer motor, inmanente al mundo, en cuanto que es conocido y amado por éste. En cambio no creemos que pueda caber duda de que el Dios de Aristóteles es perfectamente personal (p. 152), transcendente, perfectísimo, inteligentísimo y distinto del mundo.

No es exacto que el nombre de «Metafísica» aparezca por vez primera en Boecio (p. 122). Marco Aurelio murió en 180 y no en 138 (p. 169).

Estos pequeños reparos, que tal vez no sean más que distintas interpretaciones particulares, en nada pretenden aminorar el mérito de una obra que es altamente recomendable.

G. Fraile, O. P.

GREGORIO DE YURRE, *Historia de la Filosofía griega*. Desde Tales hasta Aristóteles. Vitoria, Editorial del Seminario, 1954.—343 p.

Todos los profesores de Historia de la Filosofía saben el apuro que pasa el día primero de curso, cuando sus discípulos les piden que les recomienden un buen texto español de esta asignatura. Unos por anticuados, otros por insuficientes, otros por tendenciosos, otros por su poca seguridad ideológica, otros por otras causas, se van descartando los pocos existentes, con el grave perjuicio para los estudiantes de no disponer de un libro que pueda servirles de base para seguir las explicaciones del profesor.

Gracias a Dios comienza a remediarse esta necesidad. Aunque el libro del Sr. Yurre sólo abarca parte de la Filosofía griega, pues no pasa de Aristóteles, no dudamos en recomendarlo, por sus muchas buenas cualidades de orden, claridad y precisión. Es una obra concebida con vistas a los alumnos de Seminarios y Universidades, que se enfrentan por vez primera con estas materias, y el autor se ha preocupado de dar una información suficiente sobre las doctrinas, no limitándose tan sólo a las líneas generales, sino añadiendo otros muchos elementos aparentemente secundarios, pero que contribuyen grandemente a su comprensión.

Ha tenido el cuidado de poner al día la interpretación de las diversas escuelas. Y es muy grato ver una obra española que tiene en cuenta los avances de la crítica extranjera, y que va señalando las últimas aportaciones al esclarecimiento de los problemas. Así sucede con los presocráticos, con Sócrates, Platón y Aristóteles. En éste se detiene el autor en las interpretaciones derivadas de la teoría histórico-genética aplicada por Jaeger. Quizá no hubiera estado mal añadir algo acerca de la nueva visión del problema tal como la enfoca el libro de J. Zürcher (1952), que señala una etapa revolucionaria en el concepto del aristotelismo.

Se echa de menos un poco de bibliografía española, que, aunque no muy abundante, sin embargo no deja de tener interés. Por ejemplo, podrían mencionarse las excelentes traducciones de Platón y de Aristóteles aparecidas en los últimos años, que en nada desmerecen al lado de las mejores extranjeras.

G. Fraile, O. P.

LEÓN BARBEY, *Pedagogía experimental y cristiana*. Traducida por Javier Isart. Revisión y prólogo del P. Fernando M.^a Palmés, S. J. Barcelona, Editorial Subirana, 1953.—361 p.

Obra de grande aliento la del profesor de Lyon. El mismo título señala un rumbo audaz: unir lo que en la ciencia de la educación hay de filosófico con lo que hay de puramente empírico.

El libro está dividido en cuatro partes: Pedagogía general; Pedagogía especial de las funciones psíquicas; pedagogía especial de algunas ramas escolares; y Pedagogía especial de algunas virtudes.

¿Es una nueva concepción de la Pedagogía? No; pero, indudablemente, un modo personal de presentarla. Exponer la teoría de la educación como una ciencia filosófica es dejarla incompleta. Considerarla, en cambio, como una ciencia experimental es empuñecerla. Mucho más estimable y digno de alabanza este esfuerzo en busca de la síntesis y el equilibrio.

Pero ¿es ello factible? En gran parte la experimental y la especulativa han sido hasta ahora dos tendencias antagónicas que han escindido en dos campos opuestos entre sí a los pedagogos y educadores. El libro que presentamos ofrece una orientación más lógica y más pedagógica. Y no es ese su menor mérito, aunque no sea el único.

Para educar es menester conocer profundamente el alma de los alumnos, observar, pesar y medir sus reacciones ante la variedad de estímulos formativos; pero es necesario también imponer normas de vida y verdades que se hallan por encima de toda clase de deseos, crisis e inquietudes personales.

Barbey sabe hacer las dos cosas con sentido de la ponderación y la medida. Dedicamos amplio espacio a puntualizar resultados y logros de la psicología pedagógica con relación a los múltiples problemas que presenta la formación humana, pero nunca olvidamos los principios de orden metafísico y las normas invariables que exigen, por un lado, la naturaleza del hombre y, por otro, los fines de la educación.

Ejemplares a este propósito pueden considerarse el capítulo que estudia el fin de la educación, en la primera parte, y el que trata de la instrucción religiosa, en la tercera. Lo mismo se diga de cuanto enseña sobre los tests y la educación del corazón.

Consideramos la obra que nos ocupa como uno de los manuales de pedagogía más valiosos que conocemos. Es cierto que todo a lo largo de sus páginas se advierte la preocupación por los problemas especiales que la educación tiene planteados a los católicos franceses. Pero esto no quiere decir que no sean útiles las soluciones que se apuntan para los católicos españoles, aunque en algunos aspectos nuestra situación sea diversa.

Un buen libro de Pedagogía que consideramos ha de resultar provechoso para cuantos se ocupan de cuestiones de educación.

G. Mártel

MARIO CASSOTTI, *La Pedagogía del Vangelo*, Brescia, «La Scuola».—90 p.

El autor reconoce que es demasiado título para tan pocas páginas. Pero el talento del docto catedrático de Pedagogía encuentra muchas cosas agudas que decir sobre tan sabroso tema. Cassotti es un enamorado del método activo en la enseñanza y en la educación, y ha sabido ahondar con cariño en los Evangelios, hasta dar con la vena oculta de la motivación pedagógica del Divino Maestro.

Examina a este fin, con cierta detención algunos pasajes representativos de la actividad educadora de Jesucristo. El sermón de la montaña queda reducido a esquema dentro de una teoría de los grados de la lección, muy cara al autor. Se fija luego en el discurso de la Última Cena, y estudia también las parábolas desde el punto de vista didáctico.

Todo ello le proporciona ocasión para hacer un sutil análisis metodológico en el que intenta captar y fijar las notas características del estilo pedagógico de Jesucristo.

Señala métodos y maneras didácticas. Es cierto que Jesús no formula teorías sobre educación, no hace reflexión sobre el proceso pedagógico. Pero el Divino Maestro educa, y a la mente de un despierto pedagogo no puede pasar por alto los rasgos geniales de aquellos augustos procedimientos docentes.

Casotti subraya ciertos aspectos típicos de la educación evangélica: concisión, intuición, adaptación psicológica, antiverbalismo, graduación, culto absoluto a la verdad. Todo lo cual sabe encuadrarlo muy bien el catedrático de Milán dentro de su modo especial de entender la pedagogía activa.

En suma, un buen ensayo sobre la materia. Puede además abrir horizontes a quien quiera continuar buscando por su cuenta preciosidades metodológicas del magisterio de Cristo.

Pero Casotti, que es indudablemente un gran pedagogo, no pretende ser, creemos, un especialista en estudios bíblicos. Por eso no puede extrañar que algunas apreciaciones que rozan este otro campo no gocen de tanta autoridad como las que se refieren al tema central de su trabajo.

G. Mártel