

BIBLIOGRAFÍA

Vogels, Henr. Jos., s. theol. doctor et in Universitate Bonnensi professor ord. *Codicum Novi Testamenti Specimina*. Paginae 51 ex codicibus manuscriptis et 3 ex libris impressis phototypice repraesentatae. (13 con 54 láminas)-4.^o-1929. Precio: 16 m. en rústica y 18,50 encuadernado. Sumptibus P. Hanstein, Bonnae.

La fecundidad del Dr. Vogels en la crítica textual del N. T. es inagotable. A las numerosas y variadas publicaciones anteriores añade ahora estos *Modelos o Muestras de los códices del N. T.* La estructura del nuevo libro es por extremo sencilla. Tras una breve Introducción, en que expone el objeto y plan de la obra, siguen las dos partes de que consta el libro: una expositiva, en que suministra los datos referentes a los códices que reproduce, y otra intuitiva, en que presenta a los ojos, en 54 tablas o planchas, páginas escogidas de los principales códices del N. T., así del texto griego como de las versiones más antiguas, sin olvidar las ediciones más interesantes.

En la Introducción declara el ilustre autor que su objeto en la presente publicación no es ilustrar la paleografía, sino la crítica textual del N. T. bajo su aspecto histórico. Sabido es que para apreciar el valor y el carácter de los diferentes códices, es conveniente y aun necesario conocer su historia. En este sentido el libro del Dr. Vogels es un auxiliar excelente, por no decir indispensable, a los alumnos que ya en las clases, ya principalmente en los llamados *Seminarios*, se dedican al estudio práctico de la crítica textual neotestamentaria. En orden a este objeto los *Modelos* debían ser numerosos, variados y selectos. Y lo son. Era conveniente también reproducir, no breves fragmentos, sino páginas enteras, y éstas escogidas, para que apareciesen las particularidades más interesantes de cada códice. Advierte, finalmente, el autor que la mayor parte de las planchas ahora publicadas ve la luz por primera vez.

La primera parte, intitulada «Tabularum conspectus», es una serie de notas relativas a cada una de las planchas, en que suministra los datos más esenciales e interesantes, así sobre los códices representados como sobre las páginas reproducidas. Como las páginas están sabiamente escogidas, puede en ellas señalar el autor los fenómenos más variados y curiosos que aparecen en la historia de la crítica textual. Indicaremos unos pocos ejemplos. La página del códice Vaticano (B, tab. 3) nos presenta las vicisitudes de una variante curiosa. La del códice Freer (W, tab. 5), recientemente descubierto, contiene la conclusión apócrifa de San Marcos, conservada por San Jerónimo, que no se halla en ningún otro códice. La del códice 566 (tab. 14) trae una curiosa cita del Evangelio llamado το εὐαγγέλιον. La del códice latino-griego 629 del siglo XV (tab. 48 b) contiene el famoso *Comma Iohanneum*, que aparece por primera vez en griego en este códice tardío. Se nota que el códice E de los Hechos (Laudiano, tab. 22) fué utilizado por San Beda el Venerable, y que el códice F de la Vulgata (Fuldense, tab. 36) perteneció al apóstol de Alemania, San Bonifacio. Y así se van señalando las numerosas notas críticas, litúrgicas, exegéticas, que acompañan a los códices, su materia, su escritura, sus dibujos, etc.

Siguen las 54 planchas o tablas, varias de ellas dobles. En general, las 25 primeras reproducen los principales códices griegos o greco-latinos; las 26 siguientes presentan los de las versiones antiguas; las 3 últimas están reservadas a las tres Biblias impresas que el autor considera más interesantes, o menos asequibles.

La importancia de la materia invita a precisar algo más. Entre los códices griegos figuran, después de dos papiros (tab. 1-2), los grandes unciales B, N, W, A, C, con otros tres más característicos, H (Paul.), N, X (tab. 3-10). Hemos de manifestar aquí que nos ha llamado la atención la ausencia del códice Koridethi (Θ), últimamente descubierto y publicado, tan importante para la historia del texto de los Evangelios. Siguen 7 minúsculos varios (tab. 11-17) y 6 unciales greco-latinos de tipos diferentes, presididos por el *Codex Bezae* (tab. 18-25).

Encabezan la serie de las versiones 12 códices, nada menos, de la *Vetus latina* (tab. 26-35), entre los cuales, no obstante, se echa menos el más antiguo de todos, el *Vercellensis* (a). Uno de los más curiosos es el de la Ambrosiana de Milán (tab. 35 a), que reproduce el comienzo de la apócrifa Epístola a los Laodicenses.

Como transición a los de la Vulgata, como parece, se intercalan el Fuldense (F) y el Brixiano (f. tab. 36-37). De la Vulgata misma sólo se presentan 4 modelos, entre los cuales ocupa el primer lugar el famoso Amiatino (A); y el último, una muestra del texto medieval (tab. 38-41). Creemos que después de la nutridísima representación de la antigua versión latina, está la Vulgata muy débilmente representada, de la cual no se nos da ningún códice de las familias españolas, alcuiniana y teodulfiana, tan importantes para estudiar el desenvolvimiento de su historia.

Mejor suerte ha cabido a las versiones siríacas, representadas por la sinaítica, la curetoniana, la peshitto y la harcense (tab. 42-45), y aun a las cópticas, así la sahídica como la bohaírica (tab. 46-47). A un códice de la versión armenia (tab. 48 a) sigue, fuera de lugar (sin duda, por razones tipográficas) el códice latino-griego 629 (tab. 48 b). Cierran, por fin, la serie de las versiones 2 códices de la versión gótica y uno de la franco-bavárica (tab. 49-51).

Entre los libros impresos se han escogido la llamada Biblia de las 36 líneas, la Poliglota de Alcalá y la Sixtina de 1590 (tab. 52-54).

Tal es el interesante libro del Dr. Vogels, a cuyos méritos intrínsecos corresponde la presentación tipográfica, verdaderamente esmerada y espléndida. Difícilmente se leerán mejor los códices originales que las estupendas fototipias que ofrece el editor Hanstein.

JOSÉ M. BOVER

WALDE, BERNHARD. *Johannes Eck. Explanatio psalmi vigesimi* (1538). Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, (LXVI-102)-4.^o-1928. Precio: 5,75 m. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

Un opúsculo exegético, editado por primera y única vez hace casi cuatrocientos años, y convertido ya en rareza bibliográfica, surge a la luz de nuevo, realzado con auras de novedad que le prestan científicos estudios preliminares, copiosas notas, densos índices y opulenta bibliografía; y viene a enriquecer el *Corpus Catholicorum* o

colección de obras de católicos adalides de la fe que florecieron en los albores de la herejía luterana.

El opúsculo, debido a la pluma del gran teólogo y denodado controversista Juan Eckio, contiene una explanación del Salmo 20, «*Domine, in virtute tua laetabitur rex*»; explanación, si no extraordinaria desde el punto de vista exegético, interesante, sí, por distintos conceptos.

Desde luego, tenemos en ella un reflejo de las explicaciones de cátedra del gran maestro y un modelo curioso para la historia de la exégesis, en una época en que, al lado de la interpretación teológica y patristica bullía, ya vivo, el empeño de utilizar las fuentes hebraicas y aun caldaicas para la inteligencia y vindicación del texto bíblico.

Eckio comenta el salmo en sentido mesiánico y literal, siguiendo las huellas de los Santos Padres y Escritores eclesiásticos, cuyas sentencias se complace en aducir, ponderar e ilustrar; particulariza muy detalladamente muchas de las excelencias del Salvador, que ve aquí profetizadas por el Salmista, y para esclarecer alguna de ellas — la del mérito de Cristo — se explaya en larga digresión teológica.

Al final de cada versículo examina las variantes lecciones del texto hebreo y de la paráfrasis caldaica, y discute o rebate las interpretaciones de los rabinos, patentizando en las observaciones filológicas que aduce, el grado de pericia con que manejaba el hebreo y el caldaico o arameo.

La diligencia del sabio reeditor del opúsculo, Dr. Walde, sobrepasa, sin duda, a la que se acostumbra exigir en cometidos análogos. Aclara, con anotaciones precisas y eruditas, cuantos puntos oscuros o menos asequibles a un lector de hoy descubre en el vetusto folleto; le estudia bajo múltiples aspectos que pueden interesar al escritor, al teólogo, al hebraizante, al bibliófilo, al historiador; investiga y comprueba las fuentes que el intérprete, en sus exposiciones, utilizó; y como si esto no bastase, se goza en recurrir, siempre que puede, a los volúmenes y ejemplares mismos de que Eckio se servía; pues da la coincidencia de que el Dr. Walde ha elaborado sus anotaciones en Munich, en cuya Universidad se conserva aún la librería de Juan Eckio, diseminada, es verdad, entre tantos otros volúmenes de la gran Biblioteca universitaria. Pero el Profesor Walde, ya valiéndose de los «*ex libris*» de Eckio, que todavía figuran en muchos ejemplares, ya de indicaciones de antiguos catálogos, ya, en fin, de otros comprobantes, ha logrado exhibirnos una lista sugestiva de muchas obras, hoy difícilísimas de hallar, de las que el afamado campeón de la fe se ayudaba en sus trabajos escriturísticos.

Aparte de esta exquisita investigación, y magistral y original estudio sobre la bibliografía de Eckio, en lo que más sobresale el editor es en las notas e ilustraciones con que dilucida todo lo concerniente a la parte filológica del hebreo y arameo y a las exposiciones de los antiguos rabinos. Pero aunque en esto sobresalga, su diligencia se extiende, no obstante, a todos los demás puntos. Si de alguna cosa se le pudiera tildar sería tal vez de algún exceso, por ejemplo, en la descripción tan minuciosa de la edición primera del opúsculo.

Los índices y la presentación tipográfica merecen también singulares encomios.

HABEL, DR. JOSEPH. *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin.* (XII-116)-4.^o-1928. Precio: 5 m. en rústica y 7,50 encuadernado. Druck und Verlag von Joseph Habel, Regensburg, Alemania.

Es la que presentamos ante los lectores una obra erudita sobre una disputa escolástica; no propiamente la misma disputa sobre la realidad de la analogía entre Dios y el mundo, entre todo ser creado y el ser increado o por esencia.

Se recomienda mucho porque expresa bien lo positivo, que se contiene, sin duda, en la doctrina de Santo Tomás acerca de la Analogía del ser ensalzando la sublime realidad divina.

Mas a nuestro entender, el Dr. Habel, en ocasiones, insiste sin tanta utilidad en lo negativo, esto es, en afirmar que de ningún modo puede haber univocidad alguna entre Dios y la criatura en el pensamiento humano que de tantas abstracciones es capaz; y no es tan claro que sea ésta la idea de Santo Tomás, ni que así interpretada sirva la doctrina para la mejor expresión de las divinas perfecciones. Porque así, ampliada la cuestión propuesta, se transforma en disputa más verbal que filosófica (1).

La cuestión de fondo sería entonces averiguar si se puede simplemente abstraer en un acto de nuestro entendimiento el ser de todo significado particular, hasta el punto de poder aplicarlo indistintamente a Dios o a la criatura, a la sustancia o al accidente. Si se admite que esto sea posible, como no puede menos de admitirse, evidentemente se envuelve en la cuestión una disputa sobre el significado que prefiramos dar a la palabra Ser. Y volviendo al objeto de la Tesis del Dr. Habel, añadimos que es muy probable que Santo Tomás no habla del Ser, al afirmar su Analogía, según toda la extensión posible de su concepto abstraído, sino según una legítima contracción al aplicarlo, consagrándolo para significar el Ser divino de preferencia al creado.

Siente esta dificultad nuestro autor cuando escribe (pp. 44-45): «En este punto ciertamente se dividen las opiniones de los Tomistas. Cayetano, por ejemplo (en *De nominum Analogia*), piensa que el concepto del Ser se halla con respecto a sus inferiores (ens in alio, in se, etc.) no como un concepto universal con relación a los particulares, sino como una palabra (Vox) relativamente a sus múltiples significados; de suerte que este concepto jamás puede formarse sin alguno de sus modos o que en cierta manera se extiende. Auch Garrigon-Lagrange ist in der Seinslehre Cajetanist. Al contrario, el P. Pedro Descoqs, S. J., en sus muy detalladas, sólidas y penetrantes *Institutiones metaphysicae generalis, éléments d'ontologie*, que por cierto no son sólo obra de pura historia de la Filosofía, sino estudio sistemático, es francamente de parecer que

(1) No carecerá de interés para el lector ver cómo afirmaba en el siglo XVIII el metafísico P. Luis de Lossada que la presente discusión es en gran parte verbal, pues dice: «Supponendum 4. quaestionem presentem, quantumvis antiquam et famosam, magna ex parte vocalem esse. Hoc agnoscit Scotus, praecipuus assertor univocationis in ente.» Y habiendo aducido una explicación del mismo Escoto, prosigue diciendo: «At hoc totum ultro concedunt Thomistae, licet univocationem pernegent....» Y luego: «Concedunt ergo cum Scoto non dere, sed de nomine. Ex adverso P. Suárez, analogiae defensor, sic ait: «Quamquam, ut verum fatear, inter eos, qui admittunt unum conceptum confusum entis, vix potest esse in hac quaestione dissensio dere, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis....» Immo ipse Aristoteles vocalitatem quaestionis videtur agnoscere, etc.» (*Cur-sus Philosophici regalis collegii Salmanticensis, S. 7., in tres partes divisi. Tertia pars, t. 10 disp. 1 c. 3, n. 33*).

este concepto del Ser, en cuanto tal, no contiene *actu implicite* las diferencias, ni unifica ni análogamente. Según él, el concepto del Ser representa sus inferiores, mas no de manera que éstos puedan ser deducidos del mismo por simple análisis.»

«Nosotros somos de opinión que aun en el concepto tomista del Ser no se incluye implícitamente toda la escala de sus modos hasta el punto que éstos puedan ser deducidos del mismo por análisis, pero que sin fijar dicho concepto, ninguno de sus modos, todavía conserva un carácter confuso que precisamente viene como demostrado por su predicación análoga.» Hasta aquí el distinguido autor.

Por esta misma manera de eludir la dificultad se ve que quedará siempre flotante, sobre todas las argumentaciones, la sospecha de que extendida la cuestión al modo dicho, resulta en gran parte verbal, o se reduce a discutir sobre el significado de la palabra Ser.

Mas la tesis del Dr. Habel nos parece meritoria en cuanto no funda las verdades fundamentales de la Teodicea en la afirmación de la Analogía, sino más bien procura concordar la doctrina de la Analogía con estas verdades que ciertamente puede conquistar el espíritu humano prescindiendo de tan laboriosa discusión. En su primera parte (*Univokation und Gott*) recrea el espíritu la variedad de razones con las cuales, en el sentido en que habla Santo Tomás, se demuestra hasta la evidencia que no puede haber univocación entre Dios y las criaturas. Pero los adversarios de la doctrina generalizada, como dijimos, dirán que las razones son evidentes en el supuesto de que *a priori* se contraiga el concepto del Ser a significar propiamente sólo el Ser divino, sin considerarlo en toda su abstracción posible; en el cual caso ya no se disputa de lo que disputaba, por ejemplo, el Doctor Sutil.

En la segunda parte (*Die Gott-Welt-Analogie*) se pone en especial de relieve que la Analogía entre Dios y las criaturas no quiere decir ni arguye que no haya entre los mismos seres más semejanza que la que importa una común denominación extrínseca, que da lugar a equívocos usos de una misma palabra. Consiguientemente se declara que la relación que existe entre el ser intrínseco de las criaturas y Dios es unilateral, o de parte de las criaturas tan sólo, no de parte de Dios. Por lo cual las criaturas serán semejantes a Dios, no Dios a las criaturas. Manera muy propia de hablar en que puede muy bien prescindirse de la cuestión de la Analogía, añadiría un adversario.

En la tercera parte (*Metaphysische, ontologische, und logische Probleme der thomistischen Gott-Welt-Analogie*), el c. 8, que lleva por título, La Analogía, como solución tomista del problema de la posibilidad del ser fuera del divino», acaso hará pensar a más de uno que en la teoría que admite alguna univocidad posible el problema, llamémoslo así, apenas se puede plantear. Aunque también hay que reconocer que la dificultad no existía para el Santo Doctor. El panteísmo quedaba radicalmente excluido en las mismas pruebas de la existencia de Dios anteriormente a la afirmación de la Analogía. Por fin, el c. 9, «El problema lógico de la Analogía, o ¿cómo se forma el concepto análogo?», trae mucho a la memoria, especialmente en sus pp. 94-95, que está ahí latente una cuestión de terminología, cuya solución dependerá ante todo del sentido que libremente queramos dar a las palabras capaces de una extensión trascendente.

ROUSSELOT, PIERRE, S. J. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Deuxième édition, précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie. Ouvrage couronné par l'Académie française. (XLIV-XVIII-260)-4.^o-1924. Precio: 16 f. Gabriel Beauchesne, Éditeur, Paris, Rue de Rennes, 117.

Esta obra se imprimió por primera vez en 1908, y fué recibida con tan general aprobación, que en seguida se agotó la edición y hubo necesidad de hacer la segunda. No pudo hacerse ésta tan pronto como muchos deseaban; hasta 1924 no la pudo llevar a cabo el P. L. de Grandmaison, el cual respetó en todo el texto del autor, y se contentó con poner al principio una biografía del P. Rousselot y una nota bibliográfica de sus obras y artículos.

No es posible hacer un examen minucioso de la obra, y así nos contentaremos con dar una idea sumaria de ella. El P. Rousselot atribuye a Santo Tomás un intelectualismo intransigente e integral. Según esta doctrina, la intelección perfecta, como opuesta al concepto abstracto, al discurso y a la voluntad, es la única actividad que aprehende el ser, posee el fin último increado y es el fin último creado del universo. Y ésta es también la doctrina que defiende el autor, documentándose profusamente en las obras del Angélico.

Tras esto, pasa a criticar el valor del concepto abstracto y del discurso, tanto en el orden gnoseológico como en el orden de los fines. En el orden gnoseológico, extenua todo lo posible el valor del concepto y del discurso, manteniéndose, sin embargo, resueltamente en el campo de un sano realismo. Es tan grande la inclinación que tenemos a la intelección perfecta, que procuramos por el concepto y el discurso acercarnos a ella y remedarla cuanto nos es posible, y con frecuencia nos hacemos la ilusión de que hemos llegado a la cumbre; pero, en realidad, es tan ruin el resultado que con estos procedimientos obtenemos, que mientras estemos en este mundo nos hemos de resignar a carecer de representaciones intelectuales intuitivas de las realidades así materiales como espirituales, aunque de alguna manera pensemos en ellas.

En el orden de los fines, se pueden hacer varias hipótesis. Si no consideramos más porvenir que el de la vida mortal, habría que decir que la contemplación metafísica, que abraza principalmente la contemplación de la primera causa, sería nuestra operación mejor y el fin último del hombre, como lo enseña Aristóteles. En este caso, nuestro apetito innato de intuiciones de las formas separadas, que son los verdaderos inteligibles y los verdaderos nómenos, habría fracasado. Mas como esta hipótesis es irracional, hemos de afirmar que el alma humana es inmortal, y que después de esta vida le espera otra más adaptada para el ejercicio de la intelección perfecta.

Supuesta, pues, la inmortalidad del alma, se pueden todavía hacer dos hipótesis: o bien el hombre no ha sido elevado al orden sobrenatural, o bien ha recibido gratuitamente este don. Si el hombre no hubiera sido elevado al orden sobrenatural, la contemplación metafísica de esta vida sería una imagen de la felicidad futura y un medio para mover la voluntad a adquirir méritos para alcanzarla. Pero esa misma felicidad futura consistiría también en una contemplación metafísica, que si bien sería mucho más perfecta que la de esta vida, porque se tendrían intuiciones de seres que ahora sólo podemos conocer por conceptos analógicos y por discursos, no sería todavía la contemplación intuitiva del primer inteligible, como lo desea naturalmente toda inteligencia. Así, que en la hipótesis del fin meramente natural, tendríamos una felici-

dad commensurada a nuestras fuerzas naturales, pero no exenta de alguna miseria.

Esta miseria natural la vino a remediar la elevación gratuita al orden sobrenatural, con la cual Dios nos destina a la visión beatífica de su esencia, y nos ennoblece ya en esta vida con el don de la fe y otros dones sobrenaturales. En esta hipótesis *la contemplación por la fe* será en esta vida nuestra operación más elevada; pero no será ni la felicidad misma ni un trasunto de la felicidad futura, sino solamente un medio para adquirirla. *La contemplación metafísica* de esta vida no será ni el fin último, ni una imagen del fin último, ni siquiera un medio proporcionado para obtenerlo, sino en la medida en que fuere imperada por la fe y los demás dones sobrenaturales como cualquier otro acto indiferente o exterior. De aquí se deduce que la elevación al orden sobrenatural, si bien nos hace cambiar los juicios de valor acerca de la contemplación metafísica de esta vida, sin embargo, confirma la tesis intelectualista: la intelección perfecta seguirá siendo la única actividad capaz de aprehender el ser y el fin último increado, y será en sí misma el fin último creado del universo.

Con esta tesis queda rechazado el racionalismo naturalista y fatalista; ni todo el ser se puede explicar por la razón discursiva, lo cual equivaldría a negar lo sobrenatural, ni todo el ser puede ser deducido por el discurso, lo cual equivaldría a negar toda libertad. Fuera de lo que puede explicar y deducir naturalmente la razón humana, hay muchas cosas que superan a la razón discursiva que explica o que deduce, las cuales veremos por intuición en un estado incomparablemente mejor que el de esta vida y más excelente que el que nos sería debido naturalmente en la otra. También queda rechazado todo género de voluntarismo, no solamente el de Kant, el de Schopenhauer y de Wundt, sino también el más inocente de Escoto. La voluntad ni es el fondo de la realidad, ni es la norma de la verdad, ni es apta para poseer el fin último increado, ni es en sí el fin último creado del universo.

Si consideramos solamente el esqueleto de la obra, no hallaremos en ella nada original y nada que sea nuevo en la escuela tomista. Pero el P. Rousselot reviste este esqueleto de carne, nervios y piel, y aquí es donde aparece la penetración del autor, su originalidad y su amor entusiasta por el Angélico y por la verdad. No se contenta con exponer el pensamiento de Santo Tomás, sino que lo defiende, lo continúa y lo depura. Y ésta es la razón por que, si halla en Santo Tomás algunas afirmaciones que no le parece cuadrar bien con el intelectualismo intransigente e integral, las elimina reverentemente de la síntesis tomista, teniéndolas como frases menos felices o como aserciones secundarias del Santo Doctor.

Algunos han encontrado que el P. Rousselot exagera la nota intelectualista. El ser coincide con lo intelectual, de tal manera, que difícilmente se concibe cómo se libra del idealismo acosmístico: los cuerpos no son intelectuales, y, por consiguiente, no serían reales. Además, la inteligencia se define como la facultad de poderse incorporar lo absoluto por medio de la visión beatífica de la esencia divina; y, precisamente por ser capaz de ver intuitivamente la esencia divina, es facultad del ser, no pudiéndose decir al revés, que es capaz de ver la esencia divina por ser facultad del ser. Muchos adversarios ha encontrado esta afirmación, de la cual, según ellos, se deduce que la visión de la esencia divina es cosa naturalmente debida a toda inteligencia.

A otros ha parecido que extenúa demasiado el valor de los conceptos abstractos.

Como quiera que el hombre ve los seres singulares materiales con los sentidos, pero no con el entendimiento, síguese que los conceptos que formamos de los seres materiales son un producto original y autóctono del entendimiento, que éste ha abstraído de cosas que ni ve ni puede ver. Mas con esta teoría se crea un problema casi insoluble: lo representado por el concepto, ¿es algo real en las cosas, o es cosa fabricada por el entendimiento? Y, además, ¿con qué derecho atribuimos a las cosas singulares, que no conocemos intelectualmente, un predicado real?

A pesar de éste y otros pequeños lunares, la obra ha sido recibida con universal aceptación, por haber dado realce al pensamiento profundo que dirigió la obra especulativa y la vida práctica de Santo Tomás.

José M.^a HELLÍN

DONAT, J., S. I., Professor in Universitate Oenipontana. *Cosmologia*. Editio 4.^a et 5.^a emendata et aucta. (VIII-404)-8.^o-1924. Precio: 7,50 s. Typis et sumptibus Feliciani Rauch, Oeniponte (Innsbruck).

El texto de *Cosmologia* de Donat está escrito: *a*) con amor sincero a la verdad, y por eso con gran apoyo de hechos experimentales, dado que no se trata de fingir un mundo ideal, sino de estudiar el mundo creado por Dios; *b*) con ánimo libre de pasión, de suerte que no aparezca en el argumento el esfuerzo de quien pretende convencer y arrancar la confesión al adversario, sino que se expone sencillamente el punto probativo, dejando al prudente lector el que le dé la importancia que merece; *c*) con espíritu apoloético, según el título general de la obra *Summa Philosophiae Christianae*, que brota espontáneamente en advertencias como las de las pp. 109, 186, 323, 331 y 343, etc.; *d*) con adhesión constante a la filosofía escolástica, pero juntamente con amplitud de criterio, sin ceñirse a una sola de las escuelas; *e*) con riqueza y profundidad de cuestiones secundarias, y ello con modestia encantadora y sin alardes de doctor; *f*) con oportunidad de los temas desarrollados como de quien vive en ambiente de universidad y literatura científica.

Si hubiera de advertirse algo, desearía mayor exposición doctrinal filosófica en la cuestión del origen de la diversidad de los vivientes, y alguna mayor depuración y nueva revisión de los datos paleontológicos. Una observación: de la sentencia que en el principio adopta sobre el accidente de la cantidad, dándole por efecto primario la extensión actual, p. 28, se siguen ciertas fluctuaciones en cuestiones posteriores: 1) porque si la esencia del accidente de la cantidad es la extensión actual, difícil es entender cómo dos cuerpos extensos puedan compenetrarse, ya que si miramos a las partes integrantes de cada uno, conservan con sus propios accidentes la extensión, y mirándolos compenetrados, carecen de extensión mutua, y, por tanto, de cantidad respectiva, lo cual lógicamente lleva a quitarles el accidente real de la cantidad; 2) si la extensión actual es esencial al accidente de la cantidad, no parece que haya lugar a condensación real en los cuerpos sin cambio del accidente, y por eso, aunque admite la posibilidad de la condensación en teoría, pp. 82 y 98, prácticamente no la admite en las vibraciones del éter por obligársele a hacerse discontinuo, p. 59, y al fluctuar sobre la posibilidad de la acción a distancia, pp. 113, 114 y 147; 3) si el accidente de la cantidad no es el sujeto próximo y natural de las cualidades, p. 28, no se ve qué significa la masa física de que se habla en la p. 83, ya que las

fuerzas tienen que radicar en un sujeto extenso y la distinción entre masa sustancial y masa física excluye que el sujeto extenso de la masa física sea la materia sustancial; 4) si el sujeto de las cualidades es el compuesto sustancial, nota a la p. 171, difícilmente se ve cómo los mismos accidentes puedan tener como nuevo sujeto al organismo informado por el principio vital, p. 225; 5) tampoco aparece claro en la p. 226, si se confunde la dependencia eficiente que el principio vital experimentaría en los intervalos discontinuos del organismo, con la dependencia del sujeto material de sustentación.

José M. IBERO

LAQUEUR, RICHARD, ord. Professor für alte Geschichte an der Universität Giessen. *Eusebius als Historiker seiner Zeit.* (x-228)-4.^o-1929. Precio: 18 m. Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig.

Con este trabajo de crítica histórica, nos da L. un nuevo ejemplo de su sagacidad analítica, que ya conocemos principalmente por su estudio: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (1920).

Cuantos han estudiado críticamente la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio Cesariense, advirtieron la diferencia esencial de concepción y contenido entre sus siete primeros y sus tres últimos libros. Al hacer Schwartz la edición crítica de la HE para el Corpus Berolinense, observó la misma diferencia en la tradición textual; pues mientras la de los siete primeros libros es unánime, la de los tres últimos ofrece discrepancias muy notables. En particular, una mitad de los manuscritos, unos al fin del libro VIII y otros al fin del X, añaden el tratadito que hoy conocemos bajo el título de *Mártires Palestinenenses*, mientras que la otra mitad lo omiten.

Schwartz estableció el principio, de que las múltiples variantes, que los manuscritos contiene en los tres últimos libros de la HE, eran, no debidas a la impericia o negligencia de los copistas, sino modificaciones introducidas en épocas sucesivas por el mismo Eusebio. (CB. Eusebius, II, 3, XLVII-LXI).

A partir de este principio y guiado por las leyes de la crítica textual, dedujo Schwartz la conclusión de que el mismo Eusebio había hecho cuatro ediciones de su HE. La primera hacia el año 312, que comprendía los ocho primeros libros actuales; la segunda hacia el 315, añadiendo a la primera el libro IX; la tercera después del 317, en la que puso al fin como libro X su discurso en la inauguración de la iglesia de Tyro; la cuarta después del 323, en la que añadió en el libro X, al citado discurso, la descripción de la sedición y catástrofe de Licinio. El tratado de los Mártires palestinenenses cree Schwartz que lo compuso Eusebio independientemente de la HE, y que algún copista lo añadió a ella posteriormente.

Laqueur admite de plano y alaba de fecundísimo el principio de Schwartz; pero afirma que para la comprensión de la HE son insuficientes las leyes de la crítica textual; él se guía principalmente por la trabazón histórica de los hechos tal y como Eusebio debió concebirla, y explica la composición de los tres últimos libros de la HE, como las diversas fases del desarrollo progresivo de lo que en un principio fué una historia esquemática de la persecución de su tiempo. En particular, los resultados de sus análisis son los siguientes:

1) A la HE, concebida y redactada en siete libros antes del 303, añadió Eusebio, en 311, un libro VIII, en el que describía los martirios de que él había sido testigo en

Palestina durante las persecuciones de Diocleciano y Galerio (303-311), y a principios del 313 continuó esta descripción con la de los mártires palestinos del tiempo de Maximino (311-313). Este primitivo libro VIII, salvo ligeras modificaciones, es lo que hoy conocemos bajo el título de *Mart. Pal.*, como lo prueban cinco pasajes de los Mártires paralelos de otros tantos de la HE; y se hallaba comprendido entre VIII, 2, 4 y VIII 16, 1 de la actual HE, ya que esos pasajes del libro VIII son el comienzo y el final del tratado de los Mártires (C. 1). A base de este resultado, que L. da por indubitante, analiza los libros VIII-X.

2) El análisis del libro VIII da por resultado que fué compuesto después del 313. Después de esta fecha recogió Eusebio nuevos datos sobre los mártires de fuera de Palestina entre 303 y 313, por lo cual separó de la HE el libro VIII, que acababa de añadir, para hacer de él un tratadito aparte de los *Mart. Pal.*, y en su lugar compuso otro libro VIII, que es el que actualmente conocemos (C. 2).

3) Del estudio del libro IX concluye que fué redactado después del 317, con los datos que recogió Eusebio sobre la persecución y el desastre final de Majencio y Maximino. Entonces también añadió en un libro X el discurso pronunciado hacia el 317 en la solemne inauguración de la Basílica de Tyro (C. 3).

4) Del análisis del libro X concluye que fué nuevamente modificado después del 323, para añadir principalmente el cambio y catástrofe de Licinio, y concluir con la glorificación de Constantino, el libertador de los cristianos (C. 4).

5) Por la identidad entre el comienzo de la HE y el final del libro VII, pero, sobre todo, porque el libro VII comienza con las palabras τὸν ἐβδόμον τῆς ΕΙ, deduce Laqueur con Harnack contra Schwartz, que la primera redacción de la HE constaba sólo de los siete primeros libros; y por la íntima relación de éstos con la Crónica del mismo Eusebio, infiere que fueron compuestos como ésta antes del 303 (C. 5).

Tal es el resultado de las investigaciones de Laqueur, que él juzga ser, en sus líneas generales, la solución definitiva en este problema crítico tan debatido. La sola comparación de los resultados pone de manifiesto la influencia de las investigaciones de Schwartz sobre este estudio de Laqueur; sin embargo, significa un notable progreso en el conocimiento profundo de los tres últimos libros de la HE. Sin entrar en el análisis de su argumentación, haremos algunas advertencias.

Laqueur, siguiendo el criterio que ha elegido por guía para analizar a Eusebio, siempre que se encuentra con incoherencias en el desarrollo lógico de los acontecimientos, concluye sin dudar que se trata de redacciones diversas correspondientes a épocas sucesivas, y de ahí su empeño en reconstruir esas distintas redacciones. Esto nos parece justo cuando hay fundamento en las diversas lecciones del texto; en la mayoría de los demás casos se explica perfectamente por el método constante seguido por Eusebio en la composición de sus obras históricas. Su método consiste en reproducir, ya a la letra, ya en resumen, los materiales precedentemente reunidos y ordenados cronológicamente, y si entre sí ofrecen incoherencias, Eusebio deja fielmente que en su redacción se manifiesten. Creemos que Laqueur no debió haber olvidado, como lo hizo, este elemento de juicio.

Creemos cierta la conclusión de que la HE en su primera concepción y redacción constó solamente de los siete primeros libros, no por las razones de Harnack, sino por las que antes que éste había dado Overbeck (*Anfänge der KG schreibung*, 1892;

Bischofslisten..... in der KG des Eusebius, 1898). El argumento propio de Laqueur y en el que él más insiste vamos a comprobarlo, para analizar en un caso concreto el valor de su argumentación.

Afirma L. que el libro séptimo fué alguna vez el último por tener al principio las palabras que anuncian su número de orden τὸν ἑβδομὸν τῆς ΕΙ, y por la misma razón fueron últimos los libros VIII y X, y, en cambio, el IX nunca fué el último por no tener semejantes palabras (L. pp. 189, 210 y 222). Los demás libros de la HE carecen de tal anuncio; pero si es ésta una ley invariable de estilística, como pretende Laqueur, habrá de verificarse en las demás obras de Eusebio. En su *Praeparatio Evangelica* falla por completo esa pretendida ley; en efecto, leemos:

Al comienzo del I.	4. ^o	ἐν τῷ τετάρτῳ τοῦτῃ συγγράμματι τῆς ΕΙΙ (M. 21, 229 A);
» » »	11. ^o	ὁ μὲν..... προῳγῶν, τῆς ΕΙΙ δέκατος ὢν τόμος..... ὁ δὲ γε παρῶν (M. 21, 844 B);
» » »	12. ^o	Ὁ δωδέκατος ἡμῶν τῆς ΕΙΙ ἐνθ' ἐνδε..... (M. 21, 952 B; cf. M. 21, 948 C);
» » »	último	τὸν ὅστανον ἐπέχοντες λόγον, πεντεκαίδεκατον ὄντα (M. 21, 1296 A; cf. 1408 B).

También falla la ley en la *Demonstratio Evangelica* del mismo Eusebio (cf. CB. 150, 2; 251, 1; 297, 8; 403, 3). Además, al principio de cada libro se hallan todos reunidos los títulos de sus capítulos de mano del mismo autor (CB. Schwartz, Eusebius, II, 3, CXLVII ss.; CB. Heikel, Eusebius, VI, XXIV s.), y a la cabeza de esos títulos se expresa siempre el número de orden del libro a que pertenecen (CB. Eusebius, II, HE; VI, DE).

De sus apriorismos de secta no hemos advertido en Laqueur más que dos manifestaciones: una en que fustiga a Eusebio, porque apela a la divina Providencia (221), y la otra en que afirma *demasiado rotundamente*, que la aparición de Constantino carece de fundamento en las fuentes (220). Finalmente, creemos que la palabra *Petrus-akten* de la p. 212 es una errata en lugar de *Pilatusakten*.

J. SALAVERRI

N. N. *Ordo Divini Officii Recitandi* sacrique peragendi juxta kalendarium ecclesiae universalis pro anno Domini 1930. (118)-8.^o-1929. Precio: 3 l. Editorialis Marietti, Taurini (Italia).

Además del Directorio para el Oficio y la Misa, que es lo ordinario de esta clase de libros, contiene el presente muchas otras cosas útiles e interesantes, principalmente para los obligados al rezo del Breviario, que no suelen encontrarse reunidas en otros libros como éste. Los tipos son claros y variados, de modo que sea fácil darse cuenta al momento de las diversas materias que encierra. Tiene, entre otras cosas, el texto del anuncio de las fiestas movibles y la melodía gregoriana con que suele cantarse en las catedrales el día de la Epifanía, después del Evangelio de la misa solemne. La presentación del libro es inmejorable, el papel escogido, el volumen reducido.

D. SOLA

ARISI, FRANCESCO. *La Liturgia completa dei defunti*. (XXII-292)-16.^o-1928. Precio: 7 l. Società Editrice Internazionale, Corso Regina Margherita, 174, Torino.

Contiene a dos columnas, en latín e italiano, el texto y las rúbricas del Oficio completo de Difuntos, el Oficio de exequias y todas las misas de Requie. Precede una Introducción histórica sobre el origen y constitución del Oficio de Difuntos. Todo ello es de gran utilidad para los fieles de lengua italiana, como fácilmente se entiende, no tanto para los otros.

D. SOLA

LE CAROU, P. A., O. F. M., Docteur en Théologie. *L'Office Divin chez les Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Son origine. Sa destinée. (XXXVI-222-16 planches)-4.^o-1928. Precio: 35 f. P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 10, rue Cassette, Paris (VI^e).

Tres cosas principales se ha propuesto investigar el autor de este importante trabajo históricolitérgico: 1.^a ¿Cuál era el Oficio divino de los Frailes Menores en el siglo XIII? 2.^a ¿De dónde provenía este Oficio? 3.^a ¿Cuál fué el destino de este Oficio? La primera de estas cuestiones la estudia en el capítulo I (pp. 1-55). El capítulo II (pp. 56-98) trata de probar el origen romano del Breviario de los Frailes Menores. En el capítulo III (pp. 99-173) se demuestra en especial el parentesco entre el Oficio de los Frailes Menores (siglo XIII) y el de la Basílica de Letrán (siglo XII). El capítulo IV tiene por título: *La Curia Romana organizadora del Oficio adoptado por los Frailes Menores en 1223*, lo que se demuestra desde la p. 174 a la 190. Por fin, en el capítulo V, se explica la acción de los Frailes Menores sobre el Breviario, desde que le recibieron de la Curia Romana en 1223 hasta 1568, en que fué impuesto a toda la Iglesia por San Pío V en su Bula *Quod a nobis*, dada en Roma el día 9 de julio de 1568.

Es un trabajo concienzudo y erudito, sacado de fuentes seguras, que se dan a conocer al principio de la obra, pp. xi-xxvii, y de autores antiguos y modernos, cuya bibliografía escogida se pone en las pp. xxix-xxxii.

DANIEL SOLA

LINDERBAUER, BENNO, O. S. B. S. *Benedicti Regula Monasteriorum*. Editio cum prolegomenis, apparatu critico et notis. Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasciculus XVII-(84)-4.^o-1928. Precio: 3,50 m. Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae.

SCHMITT, FRANCISCUS SALESIUS, Monachus Grissoviensis. *S. Anselmi, Cantuariensis Archiepiscopi Liber Cur Deus Homo*. Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasciculus XVIII-(x-66)-4.^o-1929. Precio: 2,80 m. Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae.

SCHMITT, FRANCISCUS SALESIUS, Monachus Grissoviensis. *S. Anselmi, Cantuariensis Archiepiscopi Liber Monologion*. Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasciculus XX-(viii-66)-4.^o-1929. Precio: 2,80 m. Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae.

Bien sabido es que entre las pequeñas colecciones de textos de Santos Padres editadas por los católicos, ocupa lugar preferente el *Florilegium Patristicum* que, desde principio de siglo, fué dando a luz el conocido profesor de la Universidad de Bona G. Rauschen, y del que logró editar por sí mismo hasta doce tomitos, todos con material de los cinco primeros siglos.

Bajo la dirección del patrólogo de Munich, Juan Zellinger, y del historiador de la Escolástica de Bona, Bernardo Geyer, la colección ha tomado un rumbo marcadamente medieval. Textos de Escolásticos y reglas monásticas han sido, desde 1918, los motivos preferidos.

Así como en 1923 editó Bruno Albers, O. S. B., la regla de San Pacomio, así da a la estampa, en 1928, el llorado benedictino de Munich, Benno Linderbauer, la regla de San Benito. El fin de la edición es meramente crítico y filológico, condensándose consiguientemente su interés no en introducciones históricas ni en la exégesis del texto, sino en el texto mismo seleccionado, y en el aparato crítico que le acompaña. Sirve de base el códice A (Sangallensis, 914), editado ya anteriormente, en 1900, por A. Amelli y G. Morin; pero Linderbauer lo coteja cuidadosamente con otros muchos. Es un poco problemático si en la selección de variantes — las más veces de carácter meramente gramatical y filológico — acierta siempre, ya que el santo mismo fué poco cuidadoso en la corrección gramatical y cambió en diversas redacciones algunas formas. De todos modos la edición supera las anteriores, y es, además, nítida y manual.

Los otros dos opúsculos arriba anunciados del gran benedictino San Anselmo. «*Cur Deus Homo*» y «*Monologium*», 1929, reanudan las ediciones de Escolásticos, iniciadas en 1918 en esta colección, por A. Dyroff, con las «*Quaestiones disputatae*» de Santo Tomás. San Anselmo necesita ediciones críticas, pues como bien dice el editor de las presentes, Fr. de Sales Schmitt, la edición principal de sus obras, hecha en 1675 por el maurino Gabriel Gerberon y reproducida en Migne, P. L. 158-159, deja mucho que desear. La más moderna del «*Cur Deus Homo*», preparada en 1893 por O. F. Fritzsche, y la del «*Monologium*» por G. C. Ubaghs, 1854, distan mucho de ser definitivas.

Para dárnosla más completa, Dom Schmitt elige los dos principales códices B (Bodleianae Oxoniensis, 271), imprescindible, porque nos da la tradición primitiva del mismo Canterbury, y M (Monacensis lat. 21. 248), respetable por su antigüedad, ya que se remonta a principios del siglo XII. Como esos dos autorizados manuscritos sólo en trece pasajes difieren — y esos de escaso valor —, la edición muy cercana al original queda asegurada. Para el «*Monologium*» añade Schmitt el códice R (Rawlinson, A 392 Bodleianae Oxoniensis), de fines del siglo XII, en orden a suplir así las dos hojas primeras que le faltan al B, con el prólogo, índice de capítulos y primera parte del capítulo primero. Los profesores de Teología y Filosofía, y sobre todo los escritores, han de manejar en adelante esta edición.

PEDRO LETURIA