

BIBLIOGRAFÍA

Arens, Bernard, *Handbuch der katholischen Missionen* (*Manual de las Misiones Católicas*), Freiburg im Breisgau, 1920, Herder, XIX y 418 páginas, 222 × 145 milímetros.

Dado el movimiento de misiones, que cada día es más intenso y que va ganando para la gran causa a los católicos de todas las naciones, un Manual como el presente era necesario para orientarse en este gran movimiento.

Empieza el P. Arens tratando en la Primera Parte de los Directores de todas las misiones, especialmente de las Sagradas Congregaciones de Propaganda Fide y por la Iglesia Oriental, y lo hace en 16 páginas escasas. Con esto está dicho que la exposición, aunque exacta, es algo deficiente; nos atreveríamos a decir, que es lo más deficiente de todo el libro.

La Segunda Parte es sobre el personal misionero y las misiones mismas. Esta parte, tratada magistralmente, es sin duda la más importante de la obra. Abarca desde la página 26 hasta la 187. Trata primero del personal misionero que podemos llamar europeo, porque o es europeo o descendiente de europeo (como los americanos empleados en las misiones). Ante todo vienen el clero regular, que es, con mucho, el más numeroso, y el secular, que es también ya muy considerable. Todo con estadísticas exactísimas, por ejemplo, con el número de religiosos sacerdotes, clérigos y legos de cada Orden o Congregación, y el número que tienen en las misiones, las misiones que ocupan, la nacionalidad de los religiosos, etc. Algunas faltas se le escapan, como no podía menos de suceder en un trabajo de tanto detalle. Así, por ejemplo en la Misión de Kiangnan pone simplemente que los misioneros son de nacionalidad francesa. Es cierto que lo son la gran mayoría; pero hace ya bastantes años que trabajan con ellos otros misioneros italianos y españoles, que al fin hace meses han fundado Misión aparte. Esto no quita nada del mérito extraordinario del autor. Las mismas estadísticas, hechas con singular esmero, siguen después en dicha Segunda Parte, sobre los religiosos de las Congregaciones de Hermanos y sobre las religiosas, hoy tan numerosas en las Misiones.

Esto en lo que toca a los misioneros europeos. Después vienen las estadísticas de los indígenas: sacerdotes, Hermanos, religiosas y catequistas.

A continuación siguen las estadísticas de todas y cada una de las misiones, con los siguientes apartados: número de sacerdotes y cuántos indígenas hay entre ellos; número de Hermanos, y cuántos indígenas; número de religiosas, y cuántas indígenas; número de catequistas, de seminarios y seminaristas, de católicos, de catecúmenos, de iglesias y capillas, de escuelas y de niños que asisten a ellas. Y todo esto hecho con precisión exquisita, ateniéndose a las estadísticas más recientes, sin exageraciones, distinguiendo entre lo cierto, lo aproximado y lo dudoso.

La Tercera Parte es también bastante extensa, desde la página 188 hasta la 255. Esta Parte, ni está en sí tan estudiada como la anterior, ni se presta tanto a la exactitud de las estadísticas. Con todo, el P. Arens ha hecho un trabajo muy concienzudo, y nos da noticias muy interesantes sobre los establecimientos de educación, y más sobre la misma educación del personal misionero: sacerdotes, Hermanos y religiosas, tanto europeos como indígenas, y de los catequistas indígenas. Es muy instructivo el ver además de la formación religiosa y científica, los conocimientos lingüísticos, sobre Pastoral de Misiones, ciencia de las Misiones, higiene de los trópicos, etc., con los cuales se prepara a los misioneros, según las diversas Misiones, para ejercer dignamente su ministerio. En esta Parte dedica el P. Arens un espacio considerable a estudiar los diversos establecimientos alemanes de preparación misionera, punto tratado con máxima competencia por el autor, pero en el cual, a nuestro juicio, podía haber sido más breve, puesto que muchas Congregaciones tienen casi la misma preparación y por lo tanto no hay necesidad de repetirla en cada una.

La Parte Cuarta, aunque con brevedad (256-269), trata muy prudentemente el punto sobre los fondos de las Misiones. Con razón dice el P. Arens que es imposible saber los ingresos de las Misiones católicas. Muchos puntos, como los gastos que hacen las Ordenes y Congregaciones en la formación de los que han de ser misioneros y muchos donativos particulares no se registran ni pueden registrarse en las limosnas para las Misiones. Así, que carecen de fundamento muchas de las afirmaciones que suelen hacerse sobre la superioridad de los ingresos de las Misiones protestantes con respecto a las católicas.

En la Parte Quinta se trata de las Asociaciones de Misiones. Como son éstas tantas, es imposible en un simple Manual tratar de todas con alguna extensión, y así, con muy buen acuerdo, deja esto el P. Arens para tratarlo en libro aparte. Las 196 que se enumeran en el Manual están tratadas a modo de Estadística con los datos más precisos sobre cada una.

La Parte Sexta versa sobre las Revistas católicas de Misiones; 281, además de los Anuarios, enumera el autor. Confiesa éste con modestia que a pesar de sus esfuerzos, no ha podido presentar una lista completa de todas las revistas; pero con todo ha logrado presentarnos casi todas con los datos preciosos que sobre ellas aporta.

La Parte Séptima, aunque corta (páginas 350-371), es muy instructiva y está magistralmente tratada. Versa sobre la llamada Ciencia de las Misiones, y los trabajos que sobre ella se han hecho en las diversas naciones. Abarca la Ciencia de las Misiones principalmente tres ramas: la historia de las Misiones, el conocimiento de las Misiones en la actualidad, y doctrina sobre las Misiones o sobre los principios de las Misiones. Con razón pone el P. Arens como principal representante de esta Ciencia a la Alemania católica. Las cátedras para Ciencia de las Misiones, la Revista destinada a esta misma Ciencia y las obras preciosas sobre algunos puntos de Misiones son una página de gloria de los católicos alemanes. Preciso es confesar, sin embargo, y el mismo P. Arens lo insinúa, que el tono fuerte de polémica personal que adoptaron varios de los tratadistas católicos de Misiones, producía una penosa impresión a los que mirábamos de lejos la contienda, verdaderamente indigna de una causa tan grande, como es la causa de las Misiones. En la parte que atañe a la historia de las Misiones, el P. Arens reconoce el papel honroso y aún predominante que han tenido en nuestros días los historiadores españoles.

Por último, cierra el P. Arens su Manual con la Octava Parte, muy interesante y práctica, sobre las actuales vías de comunicación para las Misiones, precios de los viajes de los misioneros y la dirección de la correspondencia con todas las Misiones.

El P. Arens puede estar completamente satisfecho de su Manual. Aunque con algunos defectos propios de una obra nueva y de tantos datos positivos, el Manual representa un trabajo enorme y un conocimiento profundo de la materia. Es verdaderamente indispensable e insustituible; y el que quiera tener un conocimiento algún tanto profundo de las Misiones, necesariamente deberá hacerse con él.

H. GIL.

Le Motif de L'Incarnation et les Principaux Thomistes Contemporains. Librairie Alfred Cattier, Marcel Cattier, éditeur, Tours, 1921. Un volumen de 220 × 140 mm. Precio, 12, 50 fr.

Al repasar las páginas de este libro, viene inmediatamente y sin querer a la memoria el *Christus Alpha et Omega*, en que se trata amplia y detenidamente la misma materia, aunque no del mismo modo. Realmente el esclarecido autor es, lo que hoy se llama, un especialista en ella. La ha estudiado con cariño y profundidad, la ha examinado a la luz de los principios de la teología positiva y escolástica y ha logrado poner en claro ciertos puntos confusos e implicados. En tres partes divide el volumen: la primera se dirige a responder al R. P. Hugón, O. P., y a examinar las teorías de cuatro teólogos distinguidos; la segunda analiza los pareceres de los Santos Padres y de cinco tomistas contemporáneos; la tercera se reduce a sacar algunas consecuencias para gloria de Cristo y de María.

Empieza por definir netamente el estado de la cuestión, mal entendido aun por teólogos de nota, y hace resaltar que no se trata de una sutileza escolástica, sino de un asunto importante, si bien juzgamos que no es de la trascendencia que supone el docto autor. Recoge con diligencia textos escriturarios y patrísticos en pro de su sentencia escotística, de que el Verbo Eterno se humanaría, en virtud del presente decreto, aun en el caso de no pecar Adán; procura esclarecer los testimonios ambiguos, refutar las objeciones de los adversarios, y sabe poner muy de relieve los puntos flacos de las sentencias contrarias. Insiste mucho en que los tomistas tienen que probar dos cosas íntimamente entre sí ligadas y dependientes una de otra: que el Verbo encarnó por *solo* el pecado, y que ni Adán inocente, ni los ángeles recibieron la gracia de Cristo. Una parte lleva consigo la otra. Por eso, para cuartear los fundamentos de la opinión tomista y consolidar la escotística, pone grande empeño en manifestar que los Santos Padres atribuyen al Verbo humanado la gracia de los ángeles, y aun alega en apoyo de esto testimonios de Santo Tomás. Y añade aquí que la respuesta del R. P. Hugón pretendiendo explicar al Angélico no es satisfactoria: afirmar que sostiene el Santo evidentemente la venida del Hijo de Dios por solo el pecado, y que, por tanto, defiende que la gracia de los ángeles y de Adán inocente no proviene de Cristo, es mostrar lo que debía haber hecho, no lo que hizo. Además, la retorsión del argumento salta a los ojos: propugnó en sus postreros escritos claramente lo segundo; luego se retractó de lo primero.

No solamente refuta al R. P. Hugón en este y otros ratiocinios, sino que señala muchos defectos en los sistemas de Cayetano, Molina, Salmanticenses, Billot, inventados como sostén de la teoría tomística, y en las explicaciones de Hurter, Pesch, etc., de los que hace minuciosa anatomía. A manera de corolario o conclusión, descubre la brillantez y magnificencia de la sentencia escotística que, a no dudarlo, redundará en gran gloria de Cristo. Un teólogo notable español, el R. P. Prado, O. P., intentó probar no hace muchos años que era más gloriosa a Cristo la teoría tomística que la escotística: puede ser; pero el R. P. Crisóstomo, autor de esta obra, patentiza que la última es deslumbradora. No admira, por tanto, que cada vez, como afirmaba el R. P. Casanova, O. S. F., vaya ganando más terreno. He aquí los principales rasgos de este libro, en que su preclaro autor, diremos con el R. P. Hugón, despliega mucha ciencia y erudición, propone sus argumentos con claridad y vigor y con íntima convicción que tiende, por el momento, a comunicarse.

Mas, reconocido y confesado todo esto, nos ha de permitir el R. P. Crisóstomo que le manifestemos que se nos figura quedar vacilante el punto capital de la cuestión. Como observa atinadamente el autor, se ha de presuponer en este estudio un axioma irrecusable: lo que depende de la voluntad li-

bre del Señor lo hemos de buscar en los principios constitutivos de la Teología. ¿Qué nos enseñan del motivo adecuado de la Encarnación la Escritura y la Tradición? Pensamos que el Rdo. Padre, llevado de los prejuicios de su arraigada persuasión, califica de textos oscuros los que son claros y de claros los que son turbios. El testimonio, v. gr., de Matt. XVIII¹⁴, *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat*, y de I Timoth. I¹⁵... *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*..., no tienen eficacia, porque no dicen sólo a salvar los pecadores vino el Hijo de Dios a este mundo. Pero ¿qué hermenéutica se aplica aquí? Las sutilezas de Escuela... Los textos deben entenderse en sentido obvio y natural si no hay motivo sólido que lo disuada; y en el caso no parece existir. San Agustín, como notó el P. Hurter, entiende esos u otros semejantes en sentido exclusivo. ¡Es cosa bien peregrina! Jamás pasaje alguno escriturístico, según advirtió el P. Pesch, hace mención expresa del fin nobilísimo y primordial de la creación de Cristo, pregonado en la teoría escotística, y en cambio, la hace repetidamente del secundario y menos noble. Responde el Rdo. Padre que equivalente mente se manifiesta aquel fin en la Escritura. Mas ¡qué equivalencia! Para declararla es preciso recurrir a discursos prolijos, a interpretaciones nebulosas, a suposiciones más o menos probables. Del texto de los Proverbios, VIII²², en que tanto confían los escotistas, menciona el esclarecido autor varias interpretaciones de exégetas católicos que excluyen su sistema.

De igual modo procede con los testimonios de Santos Padres. Afirma, por ejemplo, San Ireneo: si la carne no hubiera debido salvarse, jamás el Verbo de Dios habría venido. En este texto tenemos equivalentemente hasta el sólo. Para desvirtuarlo se acude a algunas frases y conceptos menos transparentes del Santo Prelado. Volvemos a preguntar: ¿qué hermenéutica se usa? Notorio es que, según sus doctrinas, lo oscuro debe explicarse por lo claro; sin embargo, aquí no se adopta esa regla y se prefiere poner al glorioso Obispo en contradicción consigo mismo. Ya concede el ilustre autor que no hay Padre que expresamente afirme la venida del Verbo sin el pecado de Adán; pero se vale de un argumento indirecto para afianzar su tesis. Aseguran muchos Padres, todos según el autor, que la gracia de los ángeles proviene de Cristo; luego deben mantener la primacía de Cristo en la creación. Opinamos que no es un argumento insuperable ni mucho menos. Dado de barato, y de ninguna manera concedido que los Padres fueran de ese sentir, había que probar: 1.º, que tenían las mismas nociones y tan precisas ideas en esta materia como los teólogos, para ver la mucha dependencia de los dos miembros de la proposición citada; 2.º, que en su concepto, no podían compaginarse las dos cosas. Habrá leído el Rdo. Padre en *Christus Alpha et Omega* que teólogos, no de *infimi subsellii*, las reputaban compatibles. Verdad es que allí se les arguye de ilógicos; ¿se darían por vencidos si vi-

vieran? 3.º, que no puedan padecer algo humano incurriendo en alguna contradicción, como el Rdo. Padre deja entrever que acaeció a Santo Tomás, con ser, según todos, el príncipe de la Teología.

Hace asimismo hincapié el insigne autor en que no pueden explicarse, sino en su teoría, la creación, el supernaturalismo. Dado de barato, digo otra vez, y de ningún modo concedido semejante aserto, ¿qué con ello? Si de la Escritura y tradición consta una verdad, hay que admitirla aunque se encuentren dificultades en la explicación de otras. Por fin, diremos que ¡ojalá el Rdo. Padre reflejara siempre fielmente el pensamiento de los autores a quienes combate y los tratara con más indulgencia! Al P. Hurter no se le reconocerá del todo en las páginas del libro en donde se expone su sentencia. Por abreviarlo, omite el Rdo. Padre no poco que vigoriza su argumentación y aclara su idea; repréndele asimismo por falsear el sistema de los escotistas, cuando el P. Hurter no se refiere en particular a ellos sino que explica la sentencia general sustentada por grandes teólogos que no militan en el escotismo. Y aunque hubiera errado, no merecía tan acre censura. Pensión de todos los hombres, no iluminados de lo alto, es el errar; y de ella no se ha librado el esclarecido autor en esta obra: llama, v. gr., Catalán de Mouzón al Sr. Catalán o Catalá de Monsonís, O. P., Obispo nombrado de Lérida; hace dominicos al premonstratense Felipe Bernal y al benedictino Sedlmayr; reproduce incorrectamente el título del libro escrito por aquél, y lo que es más, parece desconocer la existencia de dos Cornelios Jansenios, del célebre escriturario Obispo de Gante y del Patriarca del Jansenismo, Obispo de Iprés. A aquél y no a éste aludía Lesio y le concedía la autoridad exegetica que justamente se ha granjeado, singularmente con su llamada «Concordia Evangélica». Vázquez no pudo citar obras del Ipreñse, porque murió en 1604, cuando éste no soñaba en fatigar las prensas con sus escritos.

Lealmente hemos expuesto nuestro parecer sobre esta docta monografía; reconocemos gustosos su mucho mérito; creemos que ilustra de tal suerte la cuestión, que se hace indispensable para cualquiera que desee estudiarla o tratarla a fondo; pero sus argumentos sobre el punto decisivo no aparecen tan diáfanos y limpios de nieblas como hubiéramos querido.

A. PÉREZ GOYENA.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié sous la direction du R.^{ME} DOM FERNAND CABROL, abbé de Farnborough, et du R. P. DOM HENRI LECLERCQ, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascículos XLI-XLVII.—París, VI. Librairie Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail-Rue de Vaugirard, 82, 1921-1922. Cuatro fascículos de 190 × 280 milímetros, columnas 1.641-2.800 del tomo IV y 1-1.023 del V.

Los fascículos de este importante Diccionario que tenemos a la vista encierran tal número de artículos y noticias, que es imposible hacer referencia a todos ellos y examinar su valor adecuadamente. Por eso hemos de limitarnos forzosamente a estudiar los principales.

Termina el fascículo 41 con el artículo referente al derecho persecutorio en los primeros siglos del cristianismo, debido al P. Leclercq. Aquí se consigna casi únicamente la bibliografía, que es inmensa, habiéndose expuesto la doctrina en el fascículo anterior. El segundo artículo es una descripción sucinta, pero técnica, de los manuscritos litúrgicos de Dublín, hecha por el competente hagiógrafo M. Espósito. En el tercero se estudia la vida y el *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, de Du Cange, tan conocido y manejado por los medievalistas. Sigue a él otro sobre el duelo judicial, que encontramos algo pobre, sobre todo en lo que toca a España, en cuya parte legislativa y literaria se podía haber espigado no poco hasta los tiempos de Alfonso *el Sabio*. Muy interesantes resultan el trabajo acerca del uso del agua en la liturgia y el dedicado a tejer la historia de la escuela en los tiempos antiguos. Con todo, en éste hallamos también bastante menguados los datos que se refieren a España. El P. Leclercq, que es el autor del estudio, se ha contentado con extraer lo que en su *Espagne chrétienne* dice acerca de San Martín de Braga, Sisebuto, San Braulio, el incomparable San Isidoro, a quien el diligente benedictino considera como mediocre compilador, y San Valerio. El tratado *de viris illustribus* del gran Arzobispo de Sevilla, el de San Ildefonso y el anónimo de las Vidas de los Padres emeritenses, por no citar otros, le hubieran proporcionado materia para ampliar convenientemente esta parte del artículo. Otro de los temas al que se ha consagrado atención especial, es el de la escritura. Claro está que en él no se pueden exigir más que las líneas generales, trazadas con precisión, y así sucede en general; pero respecto a la escritura visigoda es tal la penuria de datos, y son éstos tan embrollados, que arguyen un desconocimiento completo de su origen, desarrollo y decadencia. La letra visigoda no tuvo su apogeo en el siglo IX, como se afirma, sino en el X, ni se llamó *littera toletana*, en recuerdo de la escuela caligráfica de Toledo, sino porque así plugo al Tudense, del que lo copiaron D. Rodrigo y Alfonso *el Sabio*. En cuanto a los códices, que se citan como ejemplos, además de ser escasos, no son los más típicos. Esto vale principalmente para el manuscrito 3959 de la Biblioteca Nacional de París—del que se reproduce un fragmento—, pues está influido por una escuela caligráfica, distinta de la española, según lo prueba la abreviatura de *per*, que no es la usual en la escritura visigoda, sino la que se empleaba en el resto de Europa. El artículo sobre los edictos y rescriptos en los cuatro primeros siglos del cristianismo, merece toda alabanza.

En los fascículos 43 y 44 hay unos cuantos artículos, verdaderamente

trascendentales, que llenan casi todas las páginas. Son éstos los que tratan de la Iglesia, la Iglesia y el Estado, las iglesias, es decir, los edificios del culto, Egipto, elecciones episcopales, el imperio y el cristianismo. Para los lectores españoles serán de particular interés las columnas en que se habla del Concilio de Elvira, por el P. Leclercq, aunque este trabajo no puede compararse con el del mismo autor en la traducción francesa y refundición de la Historia de los Concilios de Hefele.

Al hojear los fascículos 45 y 46, tropieza uno con verdaderos tratados acerca del incienso, la epiclesis, el episcopado, la era. Pero lo que a nosotros nos ha llamado particularmente la atención es el trabajo consagrado a España. Abarca la historia del cristianismo en nuestra patria desde sus orígenes hasta la invasión árabe en 711 y la de sus monumentos arqueológicos y litúrgicos, en 116 columnas. Nos es imposible dar un juicio completo de todo cuanto aquí se dice. Desde luego su autor, que es el mismo P. Leclercq, conoce bien las fuentes, aunque ignora algunas, que le hubieran podido ser útiles. Sobre el viaje de San Pablo a España, por ejemplo, se han escrito después de Gams, trabajos fundamentales, que citamos nosotros en *Razón y Fe* al estudiar este punto. Para el P. Leclercq, la venida de Santiago es una leyenda. Su argumentación está basada en Duchesne, y no añade nada nuevo. En general, los orígenes del cristianismo están tratados muy someramente y no dan idea exacta del conjunto. Más extensión se concede a la epigrafía, a las iglesias y demás monumentos cristianos; y a fuer de sinceros, hemos de decir que el autor ha sabido beneficiarse largamente de las obras de Lampérez, Puig y Cadafalch, Fita, Amador de los Ríos y de las muchas monografías que han salido a luz aisladamente.

La disertación sobre la virgen española Eteria es exacta, aunque quizá hubiera convenido dejar a un lado ciertas frases, no muy serias, que desdichan del carácter del Diccionario. Pero, por lo demás, se ha extractado bien cuanto acerca de este punto han escrito Gamurrini, Geyer, Férotin, Wilmart, Meister y nuestros artículos en *Analecta Bollandiana*.

Desde la columna 705 a la 732 de los fascículos 47 y 48 se extiende el artículo que el P. Leclercq dedica al problema de las dos Santas Eulalias: la de Mérida y la de Barcelona. Al que conozca el trabajo que sobre este tema publicó el P. Moretus, S. J., en la *Revue des questions historiques*, nada de cuanto escribe el infatigable benedictino le cogerá de nuevas. Ha seguido a aquél en todos sus puntos. Lo que nosotros pensamos sobre este intrincado asunto lo expusimos el año 1920 prolijamente en *Razón y Fe* (tomo 58, pág. 166), y quizá no hubiera estado demás que el P. Leclercq hubiera tenido en cuenta aquel estudio, que parece desconocer por completo.

Señalaremos, para terminar, los hermosos artículos en que se examinan el martirio y sepultura de San Esteban, la Eucaristía, la vida de Eusebio

cesariense y la expansión de la Iglesia en los primeros tiempos de nuestra era.

A pesar de los lunares indicados, juzgamos que los fascículos presentes son digna continuación de los anteriores, y ofrecen un material histórico-arqueológico y bibliográfico, verdaderamente inapreciable.

Z. GARCIA VILLADA.

L'Idée de Vérité, dans la Philosophie de Saint Augustin, par CHARLES BOYER, docteur ès lettres. Un vol. de 23 X 15 cms., de 272 pages. Paris, G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, 1921. Prix: 16 fr.

Uno de los conceptos más fundamentales de la filosofía agustiniana es, sin duda, el de verdad. Este concepto se halla repetido con frecuencia y ejerce un papel importantísimo en cada una de las partes de la filosofía de San Agustín. En Lógica, nos dice el águila de Hipona, que la verdad es *quae ostendit id quod est* (1). En Ontología: *Verum mihi videtur esse id quod est* (2). En Psicología le oímos exclamar repetidas veces la primera parte de esta fórmula: *Noverim me, noverim te...*; y en Teodicea la segunda parte; pero añade: *Facilius et distinctius concipimus quid Deus non sit quam quid sit* (3). Finalmente, pasando al orden moral y religioso, escribe: *Non esse vera nisi quae sunt immortalia* (4), o también aquel bello y afectuoso suspiro de su alma: ¡Oh hermosura siempre antigua y siempre nueva! *Quam sero te cognovi!*

La idea, pues, de verdad, es en la filosofía de San Agustín una idea madre y trascendental, idea muy principal que el autor ha tenido el acierto de escoger en la filosofía del gran doctor para tema de su libro. Juzgó el Santo, por una parte, que contra la corriente de los académicos de su tiempo, que eran escépticos, y que por desgracia estaban en boga por aquel entonces, convenía demostrar, ante todo, la realidad de la verdad y de la certeza; y como por otra parte, aquella escuela escéptica introducía la división y la desconfianza de la realidad en los espíritus, creyó que sería también conveniente inculcar e infundir en los ánimos la esperanza de hallar la verdad: *reducendi mihi videntur homines... in spem reperiendae veritatis* (5).

El autor se propone demostrar el influjo y las muchas aplicaciones de la idea de verdad en la filosofía agustiniana a la adquisición de la certeza, al conocimiento del hombre, del alma, de la existencia de Dios, de la creación, de la providencia y de la teoría moral. Divide su trabajo en cinco capítulos. En el 1.º, titulado *Vérité et Certitude*, expone los primeros esfuerzos del neófito cristiano, Agustín, por resolver contra los académicos el problema de la verdad y de la certeza. Probada la existencia de la certeza y de las verdades que conocemos, pasa al capítulo 2.º: *La Vérité subsistante*; en él

(1) *De Vera Religione*, c. 36.—(2) *Soliloq.*, l. 2., c. 5.—(3) *Tract.* 23 in Joann.; libr. 5 de Trinit., c. 1.—(4) *Soliloq.*, l. 1., c. 15.—(5) *Epist.* 1.ª, n. 1-2, t. 33.

examina dónde se halla el primer apoyo de aquélla y el primer sujeto de éstas, o sea la primera verdad, la verdad suma; así llega a la existencia y naturaleza de Dios. De aquí deduce la necesidad de un acto creativo y providente y la distinción entre Dios y el mundo; y así intitula el tercer capítulo *La Vérité créatrice*. En el 4.º, *La Vérité illuminatrice*, declara las relaciones, principalmente de dependencia, del espíritu humano respecto de la luz suprema. En el 5.º, que es de aspecto moral y religioso, *La Vérité béatifiante*, trata, en general, de la posesión del soberano bien, y en especial de la conexión entre el bien y la virtud, entre la bienaventuranza y la santidad, y también entre la doctrina de Santo Tomás y de San Agustín (235).

Por lo que hace al método, ya queda indicado que San Agustín, para refutar a los académicos, se apoya en la aptitud de nuestro espíritu para hallar la verdad. La adquisición de la verdad, en general, conduce al Santo doctor en último término, hasta hallar una suprema verdad, que es la primera verdad, la verdad misma por antonomasia.

A la manera que Descartes empleó como método filosófico el *Cogito: ergo sum*, de un modo parecido comenzó también San Agustín contra los académicos, tomando por punto de partida el *Cogito*, o sea la realidad de nuestro pensamiento. «Et cum dubitaret: scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit» (1). «R. Tu qui vis te nosse, scis esse te?—A. Scio.—R. Unde scis?—A. Nescio.—R. Cogitare te scis?—A. Scio.—Ergo verum est cogitare te?—A. Verum» (2).

¿Qué alcance dió San Agustín a este método? Creyó Descartes que el sabio filósofo de Hipona no empleaba el *Cogito* en el mismo sentido que él: «Il ne me semble pas, dice Descartes, s'en servir a même usage que je fais» (3). Y añade el autor que, en efecto, el fin del Santo no era deducir del *Cogito* la sola certeza de nuestra existencia, sino también la del mundo que nos rodea: «En leur [aux Académiciens] opposant le *Cogito*, il entend donc leur manifester l'existence de ce monde (37).»

Es más: San Agustín no se contentó con inferir del famoso *Cogito* la existencia propia y la del mundo, sino también la del pensamiento humano en general, porque del análisis de nuestro pensamiento y de sus caracteres sacaba también, en conclusión, la existencia de nuestra alma y la de Dios; y como Dios, el alma y el mundo constituyen el objeto material íntegro de la filosofía, de ahí que se pueda decir que el *Cogito*, de San Agustín, es como el método y principio de la filosofía agustiniana (36-37).

Hemos querido consignar estos datos, ya para declarar cuánto más objetivo, amplio y fecundo es el *Cogito*, de San Agustín, que el de Descartes, ya para refutar una falsa afirmación o apreciación de Pascal. «Selon Pascal, dice O. Hamelin, saint Augustin aurait écrit le *Cogito* «a l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue», et sans «apercevoir dans ce mot un suite admirable des conséquences, qui prouve la distinction

(1) *De beata vita*, c. 2. n. 7.—(2) *Soliloq.*, l. 2., c. 1., n. 1.—(3) Lettre (76) a Mersenne, 25 mai 1637.

des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire» (1).

Aunque San Agustín con su *Cogito*, o el hecho del pensamiento, se remonta hasta la existencia de Dios (47-50), conviene tener presente que esta manera de demostrar la existencia de Dios, mal entendida, podría inducir al error del ontologismo; por eso el autor con laudable empeño trata de declarar (213) que el argumento agustiniano bien entendido, se reduce a una de las formas del sólido y conocido argumento de contingencia de Santo Tomás, y que, por tanto, la metafísica del gran doctor africano en este punto es la misma que la del angélico doctor.

El esclarecido autor nos parece digno de loa en este esfuerzo de interpretación y trabajo de aproximación entre San Agustín y Santo Tomás; y como todo lo que se haga en este sentido es una buena obra, bien será añadir en el mismo sentido de aproximación de San Agustín a las teorías aristotélico-escolásticas, lo que a este propósito escribe C. van Endert: «Die Betrachtung der fortschreitenden Entwicklung seiner Ansichten wird als resultat ergeben, dass sich seine speculation, je mehr sie sich den Fesseln der Schule entwindet, und je selbständiger sie wird, un so mehr auch aristotelisch-scholastischen Ansichten nähert» (2).

Alguna que otra cuestión exigiría tal vez para su inteligencia más declaración, v. gr., la de las «raisons séminales» (127); y alguna, mayor precisión o sutileza, como la teoría aristotélica de la «iluminación» en sus relaciones con el entendimiento agente de Avicena. Y, por último, lo que dice el autor (213), que las dos metafísicas, a saber, de San Agustín y de Santo Tomás, «doivent aboutir à une même théorie de la connaissance», aunque es un laudable y muy explicable conato, nos parece algo difícil de probar, ora porque la comparación del autor «del oficio del fantasma con la criatura como reflejo de la verdad» es demasiado vaga, ora porque las fuentes en que San Agustín bebió su doctrina, que son Cicerón y Plotino—«les deux maîtres d'Augustin en philosophie», que dice el autor, no coinciden sino es también muy vagamente con Aristóteles, maestro de Santo Tomás en la antigua filosofía, ora, finalmente, porque hay bastante diferencia entre la teoría precisa y completa del doctor Angélico acerca de la teoría del conocimiento en este punto, y las indicaciones, no tan precisas ni tan completas de San Agustín, acerca de la acción mutua entre el objeto sensible y el entendimiento. No creemos, pues, que el autor llegue a conseguir en este sector su buen deseo; pero *in magnis voluisse sat est*.

Estas menudencias no impiden que el trabajo del doctor Boyer sea conienzudo y de mérito, tanto por su fondo doctrinal como por su erudición filosófico-teológica antigua, ora por su claridad y fluidez de la forma, ora por su síntesis final de la filosofía agustiniana, ora, en fin, por su expedición en interpretar algunos textos difíciles del gran doctor y Obispo de Hipona.

E. UGARTE DE ERCILLA.

(1) *Le système de Descartes*, 1911, p. 123, cit. por el autor (ibid.)

(2) *Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit*, 1869, p. 169, nota, cit. por el autor.