

BIBLIOGRAFIA

ROEY, EMMUS. CARDINALIS J. E. VAN, Archiepiscopus Mechliniensis. *De Virtute charitatis. Quaestiones selectae* (IV-368), 4.º, 1929. H. Des-sain, Mechliniae.

Cinco son las cuestiones selectas que desenvuelve el eminentísimo autor: la caridad como especial virtud aventaja en perfección a todas las restantes virtudes; la caridad forma de las virtudes; la caridad raíz del mérito; objeto formal de la caridad fraterna; orden de la caridad. Atestigua el sabio autor que no procura introducir opiniones nuevas, sino mantener las verdaderas; y que le servirán de guía y faro luminoso San Agustín y Santo Tomás. Estribando en la autoridad de estos doctores sostiene estas proposiciones: Sólo la caridad se ordena por sí al último bien; las demás virtudes no por sí; exigen ser ordenadas por la caridad; y en cuanto es forma de ellas su causalidad se reduce a la eficiente, no a la intrínseca o esencial que pregonan los salmanticenses y el Dr. Juan Ernst. Los actos de la fe, esperanza y virtudes morales aun infusas no se ordenan al fin último por sí e independientemente de la caridad, sino que ésta los ordena al precitado fin y los hace meritorios de la vida eterna. Tal sentencia la patrocinaron los teólogos antiguos; pero de ella se desviaron en el siglo XVI Vázquez

y Suárez, a quienes siguieron después otros muchos maestros. A la caridad teológica pertenece aquel amor del prójimo que tiene adecuada y exclusivamente como objeto formal o razón motiva la misma bondad divina increada.

Prueba esta tesis con infinidad de argumentos derivados de las mejores fuentes, y sobre todo de Santo Tomás, de quien se profesa el eminentísimo Prelado discípulo fidelísimo. Pero, a pesar de todo, juzgamos que no llevarán sus demostraciones la convicción a todos los ánimos ni lograrán que prevalezcan sus sentencias. Los testimonios alegados de la Sagrada Escritura y de los Padres pueden entenderse de otra manera muy distinta de como los entiende el insigne Cardenal. Los que se refieren a la caridad muestran la excelencia de esta virtud, y que sin ella no entrañan las otras virtudes toda su fuerza respecto del último fin, o no están próximamente dispuestas para las obras meritorias de la vida eterna. No creemos que se acepte sin reserva su interpretación de que en la I *Cor.* XIII se hable de una caridad actuosa u obradora de todos los actos meritorios por acción productora o imperativa. El texto se presta a varias inteligencias. Cornely, con el vulgo de los comentaristas, lo explica de esta suerte: la caridad por sí sola conduce a la vida eterna; mas no los carismas sin

ella. Alúdese a la caridad, compañera inseparable de la gracia santificante. La esterilidad de los dones sin la caridad no significa más sino que el hombre en pecado mortal y sin caridad no adquiere mérito propiamente dicho por el ejercicio de semejantes dones. A este propósito dice rectamente Santo Tomás: nada aprovechan en cuanto al mérito de la vida eterna. Dígase lo propio del ejercicio o actos de las otras virtudes; los ordena la caridad conjunta con la gracia santificante, no produciéndolos o inspirándolos, sino dándoles la última disposición para que sean meritorios de la vida bienaventurada. Y en este último sentido se admite que la caridad sea obradora de todos los actos meritorios.

Aunque no siempre persuada el doctísimo autor, y haya en su libro sentencias muy controvertibles, pero siempre se expresa con suma claridad, noble consideración y respeto a los adversarios, vasta erudición y conocimiento profundo de las obras del Príncipe de los teólogos Santo Tomás de Aquino.

A. PÉREZ GOYENA.

SCHUSTER, JOH. B., S. J. *Der unbedingte Wert des Sittlichen*. Eine moralphilosophische Studie. (110), 4.º, 1929. Precio, 4 m. Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. II. Band, 6. Heft: Druck und Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Estudio muy intencionado y muy recomendable es el de este fascículo

lo de dicha colección del Instituto de Filosofía escolástica de Innsbruck. El título dice bien lo que es, a saber: un estudio acerca del valor absoluto de lo Moral. Absoluto se entiende en cuanto este valor es esencial al acto, aun considerado anteriormente a la ley natural.

Para el medio ambiente de las regiones de lengua alemana puede ser de muy buen efecto esa insistencia en presentar desde el punto de vista de la Escolástica lo moral en sí mismo por su valor intrínseco; pues ocurre que hay filosofías heterodoxas que creen haber hecho un gran descubrimiento cuando caen en la cuenta de este principio esencial dentro de la moral católica; y aun son capaces de motejar de utilitarismo esta moral tan pura, porque sabe combinar con aquel principio otro igualmente importante de los premios y castigos que la limitación humana exige, limitación que al llegar a estas alturas en seguida olvidan aquellos modernos moralistas heterodoxos.

No saben los tales que, sin duda, han bebido en la filosofía católica aquel principio de lo esencial en la moralidad, pues cuando vinieron al mundo hacía muchos siglos que en esos libros de filosofía medieval andaba muy válida la idea madre en todas estas cuestiones, cual es que no todo en lo moral es bueno porque está mandado, ni malo sólo porque está prohibido, antes en la ley natural sucede siempre lo contrario, que lo prescrito lo es porque es un bien necesario o absoluto, y lo prohibido, porque es en sí mismo malo. De manera que por la evidencia de este bien absoluto y mal intrínseco se llega a la afirmación de la misma

ley natural en función del conocimiento de un Dios infinitamente bueno.

Muchas cosas del presente escrito nos parecen dignas de mencionarse dentro del marco a gusto del alma alemana que el muy entendido autor se ha impuesto, quien con el roce de las ideas encontradas siente la necesidad de recordar a su patria estos principios, ofuscados, primero por la filosofía materialista y positivista, y mal asentados después por Kant, que si bien los quiso sostener; mas los separó a viva fuerza contra toda razón de su necesario complemento en lo divino de la ley natural.

Para especificar algo recordaremos el c. 2, que tan de propósito defiende la distinción, por otra parte evidente, entre un valor absoluto y un valor infinito. La insistencia en este punto está bien justificada por la propensión, que se podría llamar de moda, en ciertas filosofías a confundir todo lo que hasta cierto punto es absoluto o necesario con lo absoluto y necesario en todos sentidos, o sea con lo divino.

La conclusión del c. 3, dentro de su sencillez para todo espíritu católico, merece singular alabanza. Ha solventado el autor las dificultades que algunos espíritus más apocados que firmes en sus creencias experimentan, a propósito de ciertas obligaciones, pues imaginan que éstas sirven sólo para reducir y contraer el valor de la personalidad humana, cuando en realidad conducen a la dignificación de la misma, y dice así (pp. 74-75): "Erst wenn die sittliche Aufgabe des Erdenlebens als Vorbereitung auf ein überweltliches Ziel verstanden wird, können auch

in der vorliegenden Frage die letzten Bedenken aus dem Weggeräumt werden".

Asimismo, la idea fundamental en toda la controversia viene muy bien inculcada en el c. 5 (p. 91), con enseñar que el sentido y blanco de los preceptos morales es el perfeccionamiento de la naturaleza humana, pero advirtiendo en seguida: "Aber diese Feststellung besagt nicht, dass die Beziehung zum göttlichen Weltziel nureine äusserliche oder unwesentliche wäre, die ohne Gefahr für die Bestimmung des ethischen Wertes auch unbeachtet bleiben Könnte".

En particular, el § 3 (pp. 93-100), expresa el interés que al presente tiene semejante discusión en bien de muchos espíritus más o menos tocados del error que no atinan a concordar la moral con las aspiraciones más legítimas de toda persona hacia una perfecta felicidad. El punto de vista de donde mejor se divisan estas verdades es el hecho de haber sido criado el hombre a imagen y semejanza de Dios, clave de la explicación de muchos al parecer enigmas de la filosofía cristiana.

Completa el trabajo (c. 6) la comparación entre el valor absoluto de la moral y el orden sobrenatural de la gracia.

Nos parece menos oportuna por lo vaga y sujeta a confusiones la afirmación (p. 102), "Am besten wird ihr Wesen durch die Beziehung zum innertrinitarischen Wesen und Leben Gottes erklärt". Las sombras de los misterios escondidos en Dios son mucho más densas en aquellos altísimos dogmas de la generación del Verbo divino y de la procesión del Espíritu Santo, del

Padre y del Hijo, que en cuanto sostiene la teología católica en materia de la gracia infundida por Dios uno y trino en el alma humana. Por lo cual, no creemos que aquellos misterios ayuden gran cosa a nadie para la inteligencia de lo absoluto en la moral. Afortunadamente el autor no entra en argumentaciones para probar su aserto.

En todo caso el estudio presente es digno de gran loa. Mas el lector que se halla en tranquila posesión de los principios corrientes en sana filosofía, ha de tener presente que la obra va dirigida a los que no gozan de este bien, para no llevarse la impresión de que podía explanarse el tema por otras vías más directas y más demostrativas.

L. TEIXIDOR

SCHWEIGL, JOSEPH, S. J. Prof. am päpstlichen Institut für Orientalische Studien. *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrussland*. II. Ihre kanonischen Grundlagen. (281-356), 4.º, 1929. Orientalia Christiana. Volumen XV. 3. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Piazza Santa Maria Maggiore, 7, Roma, 128.

Por la materia, por la forma y por el espíritu con que está escrita esta obra es genuino fruto del Instituto Oriental, creado por Su Santidad el Papa reinante, con tanto celo por el bien de la Iglesia en el Oriente. Su objeto es la jerarquía de la Iglesia rusa, que, después de las graves vicisitudes que tuvo que atravesar con los ya famosos uka-

ses de los czares, se encuentra en medio de las ruinas sociales y confusión de ideas del estado soviético; tema difícil para ser tratado con toda la verdad histórica, tan a menudo dolorosa para los mismos que se quiere atraer y ganar al catolicismo.

Mas el R. P. Schweigl lo desenvuelve, al par que con evidente competencia crítica, con sincerísimas manifestaciones de caridad cristiana hacia los que sufren terribles consecuencias de su separación del centro de la unidad católica. Nótese en este respecto las conclusiones de entrambas partes, en las cuales resalta que la intención de la obra no es lanzar una acusación contra aquellas jerarquías en realidad acéfalas, y por lo mismo tan desorientadas en medio del naufragio de su pueblo. Pero sin esa intención, el escrito es una historia muy bien documentada de la vida interna de las autoridades de la Iglesia rusa a partir de 1917, de sus actos, de sus principios de gobierno y, sobre todo, de las divisiones de sus miembros, y por seguridad en su misma razón de ser. El bien informado autor pone muy en claro que ya se deshizo el modo de ser de la antigua Iglesia ortodoxa rusa, y que ha sufrido profundas variaciones cuanto a la unidad, a la liturgia, al derecho y aun al concepto mismo de la Iglesia en su característica nota de la catolicidad. 2, p. 58.

Con la exposición puramente objetiva de los documentos comprueba el hecho de la desmembración de aquel clero, con la consecuencia de una manifiesta falta de autoridad para poder dar al pueblo fiel una dirección moral en tan aciagas

circunstancias. Muchos conocedores de este antiguo mal de aquella Iglesia separada están suspirando por un gran concilio universal, que en vano se espera hace más de mil años.

Ya no es ningún secreto para muchos rusos bien instruídos que el estudio del derecho canónico de su Iglesia, lleva como por la mano al reconocimiento de la autoridad instituída por Dios de la Sede Romana. Por esto el plan de este erudito trabajo ha sido fijar más y más esta verdad, haciéndola llegar a quienes son capaces de deducirla por sí mismos de la historia. El conocerla podrá ser un lenitivo a los sufrimientos de los muchos pastores subalternos, y, sobre todo, simples fieles, dispuestos por su fe con verdadero heroísmo cristiano a grandes sacrificios, los cuales, volviendo por doquiera su vista dentro de su Iglesia, se ven forzados a confesar que se hallan sin Pastor. Porque este sentimiento de hallarse abandonados ha de ser tanto más acerbo en los momentos presentes, cuanto que la voz de su Iglesia no es capaz de proponer con entereza los principios de derecho natural, que deben presidir en la solución de los problemas sociales y vida pública de la nación, cuando tanto se necesitaba que con fervor religioso contribuyesen los fieles a impedir el bolchevismo o a minorar al menos sus destructores e inmorales efectos.

Con esto ya se comprende que el presente estudio ha de ser para el teólogo de grande provecho, pues en él se da cuenta de la descomposición de la jerarquía rusa y bases jurídicas en que sus fracciones se quieren apoyar, y se indican los erro-

res dogmáticos a que el cisma casi fatalmente lleva la Iglesia separada, por más que sea aún celosa en parte de conservar el nombre de ortodoxa. En esta información que ofrece, esta obra es muy señalada, pues muchos de los documentos en que se basa, por ejemplo, *Acta Concilii*, 1917-1918, y sus decretos son ya rarísimos. Al principio de la segunda parte se halla la indicación de cantidad de esos documentos poco conocidos, algunos de los cuales, a pesar de ser de este último decenio, son ya casi imposibles de encontrar. Lo cual se explica porque, aun dentro de Rusia, generalmente hablando, las obras de sus comunidades religiosas son rarísimas. Tan sólo son fáciles de encontrar los decretos de separación de la Iglesia y del Estado, emanados de los Soviets, mencionándose ahí los principales para presentar toda la documentación de que dispuso el autor.

Finalmente, por contraste, tal estudio refleja bien el poder que el clero y el pueblo, celosamente católico y unido a la cabeza visible de la Iglesia, puede tener en el Occidente para resistir a tan inmorales revoluciones como han tenido lugar en Rusia con el bolchevismo. Nuestras más sinceras felicitaciones al autor.

L. TEIXIDOR

GALTIER, PAUL, S. J. *L'Habitation en nous des trois Personnes*. Le Fait-Le Mode. (xvi-262), 8°, 1928. Precio, 14 f. Gabriel Beauchesne, rue de Rennes, 117, París.

No sin pena tomamos la pluma para dar idea de esta obra, después

que en su primera parte, *Le Fait*, su autor nos había hecho disfrutar con el ingenio con que fundado en el principio de que las obras de Dios en la Creación proceden de las tres divinas personas, como de un solo principio, refuta todo lo que parece una exageración, cuando se afirma, ora que haya en el alma del justo una operación propia, en todo rigor sólo al Espíritu Santo, ora una unión o don en el mismo sentido, tan singular y exclusivo de la misma persona divina.

La causa de nuestra desagradable impresión es un *quid pro quo* que hallamos en la segunda parte, *Le Mode*, al explicarse positivamente la presencia en el justo del Espíritu Santo y de toda la Santísima Trinidad. La equivocación consiste en haber citado nuestro autor (p. 160) muy incompletamente a Suárez, a quien trataba de refutar, dejando desconocida la opinión del mismo, la cual, en realidad, sigue el mismo R. P. Galtier. Citemos, pues, con escrupulosidad para probar nuestro aserto.

Se pregunta, pues, en la segunda parte, "Comment s'établit en nous l'habitation divine". El primer capítulo será un "Examen critique des opinions. Art. 1.—Première opinion: Par la production de la grâce. Article 2.—Seconde opinion: Par voie de connaissance et d'amour. Explication à première vue décevante; présence purement intentionnelle.—1º Deux manières d'expliquer qu'elle soit substantielle A) Amour mutuel de Dieu et de l'âme: Exposé", etc. Es la opinión que el autor atribuye a Suárez. Así, que la exposición se da con palabras equivalentemente de Suárez. Mas por una cortedad

en la cita (*De Trinitate*, l. 12, c. 5, nn. 12-13), que no nos explicamos, queda oculto lo propio de su opinión, y se hace resaltar lo que su propia opinión no contiene. Porque se dice (p. 160): "Il n'y avait, pensait-il, pour cela (esto es, para defender que era por vía de conocimiento y de amor) qu'à s'attacher au caractère très spécial de la connaissance et de l'amour établis entre nous et Dieu par la grâce".

"De par sa justification l'âme entre avec Dieu dans les relations de la plus intime et de la plus étroite amitié. Or l'amitié ne produit pas seulement la conformité des affections; autant qu'il lui est possible, elle tend à rapprocher et à faire se rejoindre les amis. Où donc le ferait-elle plus efficacement qu'entre Dieu et l'âme? Des deux amis, ici, celui qui aime le plus et à qui appartient toute l'initiative de l'amour, est aussi celui à qui tout est possible. Rien donc ne saurait faire obstacle au mouvement, qui le porte à se rendre présent et à se donner. Contester que l'on jouisse de sa présence par le fait même que l'on jouit de son amitié serait supposer que sa toute-puissance, au lieu de se mettre au service de son amour, s'exerce au contraire, pour en arrêter ou en briser l'élan." Esto sería en substancia la doctrina de Suárez.

Pero aquí falta no poco, y sobra bastante para reflejarse perfectamente su sentencia. Porque falta ante todo la expresión formal de la misma opinión en los términos propios con que la profesó Suárez, que son como sigue (l. c., n. 12): *Videtur igitur mihi satis probabiliter et pie sentire, qui dicunt, talia esse dona gratiae gratum facientis, ut vi sua,*

vel quasi connaturali iure postulent intimam, realem ac personalem praesentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. Y la referencia a la gracia como principal factor en la explicación inmediata de esa presencia divina se conserva por todos los números 12, 13, 14, 15, 16, 17 y 18 del mismo capítulo. De lo cual nada nos dejaba sospechar la síntesis de esta opinión que se nos ofreció.

Además, falta en especial la palabra Gracia, en la parte en que esta síntesis (llamémosla así) es una traducción de Suárez en su n. 13. El período transcrito, *De par sa justification*, correspondería al siguiente, *Nam per gratiam et caritatem perfectissima quaedam amicitia inter Deum et hominem constituitur.* Realmente el nombre, Gracia, así puesto, era importuno para declarar que Suárez pensaba que no había sino a "*s'attacher au caractère très spécial de la connaissance et de l'amour établis entre nous et Dieu par la grâce*".

No: precisamente eso, *s'attacher*, etcétera, sobra en esa exposición de la teoría de Suárez. A lo que recurría él y en lo que se hacía fuerte era la gracia, la cual, aun anteriormente a todo acto de amor, constituye al hombre amigo de Dios, y, por tanto, Dios, como amigo, está propiamente en el alma a quien con su amor divino eficaz infunde esa amistad. La opinión de Suárez concuerda a la letra con el texto (*Joan.* 14, 23), que sirve de lema a la obra misma de que hablamos: el amor del Padre es la razón de que vengán al alma del justo las divinas Personas, *Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus.* Por esto pudo decir este gran teólogo, aun prescin-

diendo de que Santo Tomás siguiera o no la opinión dicha, *Atque hunc certe praesentiae et inhabitationis modum indicant sacrae litterae in locis citatis.*

Así concluye en el n. 13 la exposición de Suárez de su propia opinión, que ha empezado en el 12 con, *Videtur mihi*, sin haberse hecho en ella mención de los actos de conocimiento y amor. Estos sólo se mencionarán, y con suma cautela, después que en el n. 14 dirá Suárez de su mismo modo de explicar a Santo Tomás, *Nec est alienus (1) ab explicatione D. Thomae, sed quaedam declaratio illius.*

Luego, evidentemente, no hace al caso, sobre todo contra Suárez, contra quien según el orden de ideas del contexto va principalmente dirigida, la severísima crítica que seguirá. Bastará leer los epígrafes para informarse. Dicen así: "Vices fondamentaux de cette opinion. A) Erreur de méthode: *Néglige l'enseignement des Pères* (recuérdese bien que esto va contra Suárez, que aquí es muy fácil el olvido); *explique l'actuel par le possible et le futur; interprète les "autorités" à la façon des notions abstraites.*" ¡Qué pocas veces el autor de esos infortunados epígrafes habrá sorprendido a Suárez en su abundante lectura del mismo en este delito! Pero sea de otros casos lo que fuere, esta vez, ciertamente, no fué.

Mas entonces, ¿cómo se concibe, psicológicamente hablando, que un teólogo como el R. P. Galtier haya.

(1) Pues prometimos escrupulosidad en las citas, advertiremos que, en el contexto, *alienus* concuerda no con el modo de explicar a Santo Tomás, sino con el modo de presencia divina.

así modificado la opinión de Suárez en el momento de querer dar un examen crítico y riguroso de la misma?

Si mucho no nos engañamos el mal inconsciente estuvo en presuponer equivocadamente que Suárez explica la amistad de Dios en el justo primaria y principalmente por el acto o hábito de la caridad, y no por la gracia santificante que inmediatamente corresponde al amor que nos tiene Dios, es garantía de su amistad en nosotros, y, por tanto, señal de su presencia. Podría decirse que en este punto el distinguido autor ha supuesto a Suárez propiamente tomista en el sentido vulgar de esta palabra, que para el mismo Suárez tenía de una interpretación demasiado literal y estrecha de las palabras de Santo Tomás. Sin duda el S. Doctor ha dicho más de una vez que la amistad entre el hombre y Dios consiste en la caridad; mas también dijo otras cosas acerca de la gracia que hay que concordar con ésta, y Suárez supo concordar (1).

Este presupuesto más o menos inconsciente explicaría, decimos, que la palabra amistad en la explicación de Suárez fuese para nuestro autor imposible con la idea de la gracia santificante tal como aparece en la misma explicación siempre en pri-

mera línea para exigir o significar la presencia real en el alma de la Santísima Trinidad. Así, la palabra amistad no era para él sino un recordatorio de los actos de conocimiento y amor de que habló Santo Tomás, cuando en el caso presente en Suárez expresaba la gracia en su fuente que es Dios o el amor en Dios. Por ejemplo, leemos en el n. 14: *Quia ergo Deus perfecte amat, quos sanctificat, et quia quod intendit assequi potest, ideo ex vi talis amoris animae unitur secundum praesentiam realem*. En lo cual, la fuerza unitiva no es el acto o hábito de la caridad existente en el hombre, sino la infinita de Dios en su amor.

Confírmase esto con lo que sigue en Suárez (n. 15): *Atque ita intelligitur optime propria ratio ob quam persona Spiritus sancti non datur nisi per haec dona divina, quae includunt gratiam santificantem et caritatem*, porque a dicho amor unitivo de Dios responde en nosotros la gracia santificante, y consiguiientemente la caridad.

Más claro si cabe brilla el pensamiento de Suárez como del todo ajeno a aquel concepto restringido de la amistad divina, y a la explicación que se le ha atribuido, cuando en el n. 16 se objeta que de lo que acaba de decir se seguirá, *Spiritum-sanctum proprie non mitti, nisi cum gratia sanctificans primo infunditur, non vero quando postea per intensionem augetur*. Porque por el mismo modo de proponer la dificultad se ve que no atiende más que a la gracia en este negocio; y para resolver la misma dificultad, nos dirá (n. 17), *Mihi vero placet in primis per omne augmentum gratiae*

(1) V. *Analecta Sacra Tarraconensia*, t. 5 (Barcelona, 1929). *De ratione formalis amicitiae Del in homine iusto non ad solum habitum caritatis reducenda, sed per gratiam sanctificantem maxime explicanda* (págs. 1-30), donde expusimos algunos reparos contra la opinión del R. P. Keller en su trabajo *De Virtute Caritatis ut Amicitia quadam divina* (*Xenia Thomistica*, vol. 2, págs. 233-276), porque excluía la gracia santificante del concepto de esta amistad, que se ejercita, sin duda, en especial con los actos de amor puro de Dios.

sanctificantis fieri missionem, y habiendo apoyado este su parecer, proseguirá: Nec obiectio in contrarium (scilicet, quod persona divina iam antea ibi erat) urget; tum quia sicut ille homo novum accipit gratiae gradum, ita persona divina incipit esse ibi novo modo magis perfecto, tum etiam quia quilibet gradus gratiae est de se sufficiens ut secum afferat divinam personam, unde, quod antea sit, est quasi per accidens (1).

No nos falta ahora sino probar que el R. P. Galtier sigue de hecho la misma opinión que Suárez defendió. Para demostrar esto, nos basta después de las palabras transcritas del Doctor Eximio, copiar también las últimas del índice de la presente obra, que son éstas: "Conclusion. Rien que l'état de grâce... 253". Tal es el final del libro y el del capítulo intitulado "La Solution". La semejanza, o mejor, identidad en el fondo de esta solución con la que reflejan las propias afirmaciones de Suárez que hemos aportado parece innegable.

El autor entiende abrazar en sus líneas generales la opinión que piensa ser la de Vázquez, la que muchos

teólogos con Suárez habían rechazado tal como la encontraban en el mismo Vázquez (1).

La concordia entre el R. P. Galtier y Suárez se explica aquí mejor que la oposición arriba expresada. Entrambos cuidan muy sinceramente de explicar y seguir a Santo Tomás. Y si bien en el S. Doctor (I p., q. 43, a. 3 in c.) encontramos estas frases, *Et quia cognoscendo et amado creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo*, que parecen ajenas a la particular presencia substancial de la Santísima Trinidad en el alma del justo, pues este modo sería del todo accidental; mas sin salirnos del mismo artículo hallamos estas otras, *Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur*, que, naturalmente, se interpretan de la presencia real y substancial del Espíritu Santo.

Luego con razón dijo Suárez que

(1) Ocasión del prejuicio que impidió que se viese claro el pensamiento de Suárez, que éste tan diáfananamente había expuesto, pudo ser que el R. P. Galtier atendió más que a las palabras de Suárez a la interpretación de las mismas hecha por el R. P. Froget, O. P., en su obra *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*. Porque ahí, en la página 79, al quererse explicar el pensamiento de Suárez, se dice: "Après avoir déclaré que, en raison de la charité, qui est une amitié parfaite entre Dieu et l'homme, l'Esprit-Saint demeure dans le juste comme dans un ami", etc., cometiéndose precisamente aquella equivocación de no citar, ante todo, la gracia, que tanto figura en la opinión de Suárez.

(1) No creemos del caso en una re-
censión entrar en más pormenores discutiendo también sobre si es exacta la interpretación que se nos ofrece del sentir de Vázquez, pero nos permitimos insinuar que el P. Beraza, en su valiosa obra *De Gratia Christi* (Bilbao, 1916), donde en su núm. 898 se cita más por extenso a Vázquez que en la presente, explica la opinión de tan gran escolástico al rechazarla, muy de otra manera que el R. P. Galtier al defenderla. El mal estaría en que Vázquez habría defendido contra Suárez que la producción de la gracia santificante es sólo una señal nueva de la misma presencia de Dios, existente por razón de su inmensidad. Mucho sospechamos que, sin darse cuenta, el R. P. Galtier trastornó los papeles de Vázquez y Suárez en esta causa. No lo defendemos, sino que expresamos lo que resulta del lugar citado.

era una declaración del sentir de Santo Tomás lo que había defendido, cuando escribió: "Videtur igitur mihi satis probabiliter et pie sentire, qui dicunt, talia esse dona gratiae gratum facientis, ut vi sua, vel quasi connaturali iure postulent intimam, realem, ac personalem praesentiam Dei in, anima per talia dona sanctificata". E igualmente legítimo es el afirmar con el R. P. Galtier (p. 237), "La conclusion s'impose donc bien: comme les Pères de l'Eglise, Saint-Thomas reconnaît dans la production de la grâce une opération proprement assimilatrice de notre être aux Personnes divines, qui, de par sa nature même, exige et explique la présence spéciale de Dieu propre aux âmes justes" (1).

L. TEIXIDOR

SANTELER, JOSEF, S. J. *Der kausaler Gottesbeweis bei Hervéus Natalis nach den ungedruckten Traktat De Cognitione primi principii* (IV-92), 4.º, 1930. Precio, 3,50 m. Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe herausgegeben von Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. III. Band, 1. Heft. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Para ilustrar el carácter científico de Hervéus, estudia el P. Santeler la

manera como Hervéus expone los argumentos de la existencia de Dios en la cuestión cuarta de su tratado inédito *De Cognitione Primi Principii*.

En tres partes divide Santeler su trabajo. En la primera, después de exponer algunos datos biográficos y bibliográficos pertenecientes a Hervéus, expone la historia de las demostraciones de la existencia de Dios desde el principio de la Escolástica hasta Santo Tomás inclusive (1-12).

En la segunda parte expone el argumento tomado del movimiento, su historia y la posición de Hervéus con relación a él (13-28).

El argumento se puede exponer así: lo que se mueve, es movido por otro; mas como es imposible que la serie de los que mueven y son movidos sea infinita, necesariamente hemos de llegar a un motor primero, que no será movido por otro; es decir, a un Motor absolutamente Inmóvil e inmutable (14). El movimiento de que habla Santo Tomás en este argumento, es el movimiento físico o corporal, como se deduce del contexto, de los lugares paralelos y del modo como lo han entendido Cayetano, Baeumker y otros. Y es evidente que el argumento así entendido no puede concluir sino la existencia de un motor que no sea movido con movimiento físico, pero no la existencia de un motor absolutamente inmutable.

Para concluir la existencia de un motor absolutamente inmutable, es necesario que el principio *quidquid movetur...* se verifique universalmente respecto de todo movimiento. Sin embargo, ese valor universal lo negaban Enrique de Gante, Escoto y

(1) Ponderó bien muchos de los pasajes de Santo Tomás que se pueden aducir a este propósito el P. Beraza, quien dedujo (I. c. núm. 904) la siguiente consecuencia que nos parece particularmente exacta: "Ergo gratia sanctificans vi sua et quasi connaturali iure postulat intimam, realem ac substantialem Dei praesentiam in anima hominis, qui per donum gratiae factus est amicus Dei."

Gerardo de Bolonia (18-23). Parece que la opinión de estos doctores conmovió profundamente a Herveo, y de aquí se explica la posición que tomó con respecto al principio dicho. No lo niega, pero tampoco trata de demostrarlo, antes siempre habla como si no lo quisiera tomar bajo su patrocinio. Por consiguiente, para Herveo el argumento del movimiento, no solamente no es la *via manifestior*, sino que ni siquiera lo aduce como argumento cierto (23-28).

La tercera parte es la más extensa y documentada. El argumento de las causas, según Herveo, es el siguiente: *Per Deum intelligimus aliquam causam effectivam primam, a qua effective sunt alia a se diversa; sed demonstrative potest probari aliquam talem esse causam in rerum natura; ergo & Maior patet. Minorem probó quantum ad duo*. La novedad del argumento está en que no da por terminada la prueba hasta haber probado, no solamente que existe una causa primera, sino también que ésta es única. Sin detenernos a examinar la causa que movió a Herveo a esta innovación, examinemos los argumentos con que prueba las dos partes que ha propuesto.

La existencia de la primera causa la demuestra por el argumento de las causas y por el de la contingencia.

Las causas *per se* ordenadas, había dicho Santo Tomás, piden una primera causa, porque en ellas repugna el proceso en infinito (44-47). En este argumento no explica bastante Santo Tomás el concepto de causas *per se* ordenadas, se presume que existen tales causas, y la fuerza del argumento depende de la imposibilidad del proceso infinito.

Herveo, para declarar el concepto de causas *per se* ordenadas, exige, entre otras cosas, que cada una de las anteriores sea más perfecta esencialmente que las siguientes (30-32). De aquí deduce que el argumento tiene fuerza, aunque se admita el proceso infinito; pues si la serie es infinita, como cada una es esencialmente más perfecta, llegaremos por fuerza a una que sea infinitamente perfecta y, por tanto, independiente de toda otra, y ésta será la primera causa. Se dan causas *per se* ordenadas: pues como las causas naturales son producidas por otro, dependen también de otro en el obrar (33), y en esta serie hay que llegar a una causa no producida, porque si todos los seres son producidos, serán producidos por algo que esté fuera de todos los seres reales, es decir, por la nada (36, cf. 48).

Solamente la última consideración es eficaz para concluir la existencia de la primera causa, pues la anterior, fundada en que procediendo en la serie infinita de las causas llegaríamos a una que fuese infinitamente perfecta, es una falacia (47). El progreso de Herveo con respecto a Santo Tomás es evidente; y si bien este progreso lo debió a Escoto, al cual tiene Herveo presente en todo este argumento, sin embargo, es bastante independiente para no entrar en compromisos con la vía anselmiana, como lo hace Escoto (48-55).

El segundo argumento es el de la contingencia. Lo contingente, arguye Santo Tomás, no puede existir siempre; luego si todo fuese contingente, alguna vez nada existió, y, por consiguiente, tampoco ahora existiría nada. Como esta conclusión es absurda, también es absurdo el su-

poner que todo es contingente: hay, pues, un ser necesario. Aquí supone Santo Tomás que lo contingente (corruptible) no puede existir siempre, y concluye que alguna vez nada existió. Sabidas son las discusiones que en estos últimos años se han suscitado acerca del sentido y del valor de este argumento (55-57). Parece que Herveo previó estas dificultades, y para evitarlas introdujo una mudanza aparentemente insignificante, pero que muda substancialmente el argumento. Si todo, dice, es contingente, *no repugna* la suposición de que alguna vez nada existió; mas de aquí se sigue que ahora tampoco existiría nada; y como esta conclusión es absurda, se sigue que forzosamente siempre existió algún ser por virtud de su esencia. Santeler juzga que el argumento así expuesto está libre de toda duda, a lo cual no sé si todos accederán. Mas lo cierto es el progreso realizado por Herveo con relación a Santo Tomás (38-40, cf. 57).

Vengamos ya a considerar el argumento con que prueba la unicidad de la causa primera.

De su escrito se deduce que había en su tiempo algunos averroístas que decían que no todas las inteligencias habían sido producidas por la inteligencia suprema, de donde se sigue que no es única la causa primera ni el ser necesario, más atrevidos en esto que Siger de Bravante y sus partidarios (58-59). Oponían la autoridad de Aristóteles como suprema norma de la verdad racional. Herveo les responde que, aunque así lo enseñara Aristóteles, habría errado en ello como en otras muchas cosas. Mas no contento con esta respuesta provisional, emprende la ta-

rea de probar que Aristóteles enseñó positivamente la creación de todas las inteligencias separadas por la suprema inteligencia. En el profundo estudio que hace de la mente del Estagirita, superó a todos sus contemporáneos, pero, sin embargo, el P. Santeler cree que ha fracasado en su intento (60-75).

Discutida ya la mente de Aristóteles, propone Herveo su argumento de razón. Es evidente, dice, que la inteligencia suprema conoce a todas las demás; y como el conocimiento de un objeto requiere dependencia entre el objeto y la inteligencia, habrá que decir o que la inteligencia suprema depende de los objetos, o sea de las otras inteligencias, o que las inteligencias dependen de la suprema, o que la una y las otras dependen de otra tercera, mas es absurda la hipótesis primera y tercera, luego hay que admitir la segunda, o sea que todas las inteligencias dependen de una suprema (42-44).

Este argumento no se halla en Santo Tomás (76). Cree Santeler que no pretende Herveo demostrar la unicidad numérica de la suprema inteligencia, sino solamente la específica, de manera que todas las inteligencias inferiores en grado a la suprema, han de haber sido creadas por aquella, sin definir empero si en el grado de inteligencias supremas hay una sola o puede haber muchas. No vemos la razón de tal afirmación. Si las premisas valen, creemos que la forma de argüir concluye la unicidad numérica de la suprema inteligencia (77). Pero lo peor es que las premisas no están del todo bien fundadas en Herveo. ¿Por qué la suprema inteligencia ha de conocer a todas las demás? La única razón es

porque es infinita. Mas ¿prueba Herveo la infinitud de Dios? El mismo Herveo dice en la cuestión siguiente, que la infinitud solamente puede ser probada por la razón probablemente, no con certeza; luego todo el argumento carece de base sólida (78-80).

Se puede preguntar por qué no se apoya Herveo en el concepto de ser subsistente, como lo hace Santo Tomás. A esto responde Santeler que su mala concepción de los universales no le permitió apreciar ese argumento, ni estimar debidamente la distancia transcendental que separa el ser de Dios del ser de las criaturas (81-84).

Tras la crítica precedente resume en breves líneas las notas características de la personalidad científica de Herveo, que son su amor a la verdad y su solidez.

Su amor a la verdad es tal, que nunca estima la autoridad humana más de lo justo. No tiene reparo alguno en recusar la autoridad de Aristóteles en una época en que se le rendía un culto exagerado. Su ferviente amor y adhesión a Santo Tomás no le impide ver los defectos que hay en su obra, como en la de todo hombre, ni creyó ofensivo para el S. Doctor el abandonarle en algunos puntos, ni presuntuoso el procurar dar algún paso más adelante que Santo Tomás, ni indecoroso el acudir a las luces de los doctores de otras escuelas. Su solidez se echa de ver en el empeño constante de hacer sus argumentos independientes de toda teoría discutida y dudosa, en reducir todas sus pruebas a los últimos principios y en indagar el ori-

gen de estos mismos principios últimos (85-88).

Una nota para terminar. Al demostrar Herveo que se dan causas *per se* ordenadas, tiene que probar que las causas naturales dependen en su obrar de otra esencialmente superior. Mas esta dependencia en el obrar la reduce Herveo a la dependencia en el ser. ¿Por qué no inculca Herveo la dependencia en cuanto a la misma acción? Santeler sospecha que la causa es porque Herveo no conocía el concurso inmediato de Dios en las acciones de las criaturas. Y si esto es así se concluye que tampoco lo defendió Santo Tomás, y así Stufler encontraría un punto más de apoyo para probar su tesis (37). Esta sospecha de Santeler necesita mayor confirmación. Pudo Herveo conocer el concurso inmediato, y que éste fué defendido por Santo Tomás, y a pesar de ello pudo no hacer mención de él aquí, ya porque no le pareciese suficientemente probada su necesidad, ya porque no le hacía falta para su intento. Además, es necesario estudiar las otras obras de Herveo y, sobre todo, sus escritos contra Durando: ¿es posible que en éstos no se halle palabra alguna de reprensión contra él por haber negado la doctrina del concurso? El P. Santeler tiene la palabra; y sepa que su respuesta se recibirá con tanto interés como el que ha despertado su presente opúsculo.

J. M. HELLÍN