

BIBLIOGRAFÍA

FRÖBES, JOSEPHUS, S. J. *Psychologia speculativa in usum scholarum*. Tomus I. *Psychologia sensitiva*. Tomus II. *Psychologia rationalis* (VIII-254)-4.^o-1927; (VI-344)-4.^o-1927. Precio: 4 m. en rústica, 5,50 encuadernado, y 5,20 en rústica, 6,70 encuadernado, respectivamente. Herder & Cia. Friburgo de Brisgovia.

Es una obra interesantísima de un gran maestro. Siempre es interesante el pensamiento filosófico de los hombres que se han dedicado con ahinco y con éxito al estudio de cualesquiera ciencias de la naturaleza. Pero cuando la ciencia de que se trata es tan nueva, tan inquietante, tan humana y tan íntimamente relacionada con los problemas filosóficos más graves y trascendentales, como lo es la Psicología, y el autor que expone sus ideas filosóficas está en las condiciones que se encuentran espléndidamente reunidas en el P. Fröbes, su obra no puede menos de excitar en grado sumo el interés de todo hombre pensador.

La preparación para escribirla no es posible desearla mejor. La vida del P. Fröbes, que ya no es corta, es una vida dedicada por completo al cultivo de la Psicología, como investigador, como escritor y como profesor. Discípulo del célebre psicólogo G. E. Müller, en su laboratorio de Göttingen, y bajo su inmediata dirección, se impuso en las teorías y en la práctica de los métodos de la Psicología experimental. Formación práctica y seria en la nueva ciencia, que venía a completar la recia formación escolástica en Filosofía y Teología, propia de los Colegios Máximos de la Compañía de Jesús. Como profesor, ha explicado Psicología filosófica y experimental durante veinte años en el célebre Ignatiuskolleg, de Valkenburg, Holanda, el famoso Colegio Máximo de los Padres Jesuitas Alemanes, y ha dejado también oír sus luminosas explicaciones de Psicología experimental en Roma, en la Universidad Gregoriana. Por esto y por la influencia que ha ejercido por medio de sus escritos, el P. Fröbes cuenta con discípulos y admiradores en todo el mundo, no solamente entre los alumnos de la Compañía de Jesús, sino también entre los de otras órdenes religiosas y en el clero secular. Pero la fama del P. Fröbes es mucho mayor en el mundo científico de Laboratorios y Universidades, que entre el elemento eclesiástico.

Esta fama, que bien podría llamarse mundial, se la han dado sus escritos sobre Psicología publicados con frecuencia en *Stimen aus Maria Lack*, y luego en *Stimen der Zeit*, y en *Scholastik*, que son las principales revistas científicas de los Padres Jesuitas alemanes, así como también en varias de las múltiples publicaciones psicológicas alemanas. Pero lo que más ha dado a conocer su nombre en el mundo científico de psicólogos, psiquiatras y pedagogos, es su obra monumental, en dos grandes y nutridos tomos, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, de unas 1.300 páginas en conjunto, grandiosa enciclopedia de Psicología experimental, en la que se encuentran me-

tódicamente expuestos todos los resultados y todas las teorías de esta ciencia, desde que comenzó hasta nuestros días. El primer volumen de esta gran obra veía la luz pública en 1917; el segundo, en 1920; y en 1922 aparecía ya la segunda edición del primer volumen, notablemente perfeccionada y aumentada con los adelantos posteriores a la primera edición. Esta obra aparece a los ojos de todos cuantos se dedican a estudios de Psicología o a las múltiples ciencias que con ella están íntimamente relacionadas, como un esfuerzo colosal de síntesis, tan grande, que puede muy bien afirmarse que hasta la fecha no se ha presentado otra que de lejos pueda comparársele. Ciertamente abundan ya los compendios dedicados a la enseñanza teórica y práctica de la Psicología experimental; se han escritos libros sumamente prácticos para dirigir a los discípulos en la técnica de Laboratorio, como, por ejemplo, los de Titchener, especialmente su *Experimental Psychology*, en cuatro tomos. También abundan las obras voluminosas de carácter monográfico, que exponen investigaciones notabilísimas en asuntos de gran trascendencia para la Filosofía, como lo son todas cuantas estudian los procesos superiores, como las de Selz, las de Lindworsky, las de Michotte, e innumerables otras. Pero un compendio general de todo cuanto se ha escrito y de todo cuanto se ha averiguado por las innumerables investigaciones psicológicas de los últimos cincuenta años, puede afirmarse que sólo se encuentra en la obra del P. Fröbes. Por esto, la aparición de esta obra no pudo menos de causar un sentimiento profundo de admiración a cuantos estaban en condiciones de apreciar su verdadero mérito. Porque la erudición que en ella aparece es tan vasta, y la lectura que supone es tan inmensa, que a primera vista parece imposible hayan podido desfilas por la mesa de estudio del P. Fröbes los incontables autores que cita y compendia, resumiendo en breves palabras lo más jugoso y original de cada una de sus obras. Y, sin embargo, es esto una realidad. Nosotros mismos tuvimos el gusto de estar viendo durante un mes su bien ordenado fichero y las estanterías de su aposento repletas de los libros que aparecen citados en su obra.

Cuando un hombre, pues, que ha realizado una labor positiva tan grande como ésta se pone a filosofar, sus opiniones filosóficas no pueden menos de ser oídas con respeto por todos cuantos se interesen por la Psicología. Al aparecer su *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, dejáronse oír algunas voces impacientes que salían del campo filosóficoescolástico, en son de queja de que en aquella obra no se diese cabida a ciertas cuestiones. Tal vez por no darse cuenta de lo que es y de los límites a que puede llegar la Psicología experimental, si en realidad ha de serlo; echaban de menos que en aquella obra no se tratase de las grandes cuestiones del libre albedrío, de la sustancialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma humana y de otras muchas de carácter filosófico, como éstas, cuya solución, si bien ha de estribar en las conclusiones de la experiencia, no puede con todo darse, en último término, más que dentro del campo filosófico. Pues bien: en éste entra el P. Fröbes resueltamente con su *Psychologia speculativa*, en la que podrán ver cuantos lo deseen, cuáles son las convicciones del gran psicólogo, de las que algo vamos a decir en las siguientes líneas.

Tal vez no falte quien se imagine que la obra filosófica del P. Fröbes ha de ser muy voluminosa y que, a proporción de su Psicología experimental, debería constar

de varios tomos in folio, o que por lo menos debería ser tan extensa como la Psicología del P. Urráburu, quien a ella dedicó nada menos que tres grandes tomos, de los ocho de que constan sus *Institutiones philosophicae*, aun sin tratar en ellas la Ética. Esto no obstante, la *Psychologia speculativa* del P. Fröbes consta solamente de dos pequeños tomos en 8.º, de unas 600 páginas en conjunto, que bien habrían podido presentarse en un solo volumen. ¿Cuál es la causa de tanta sobriedad? Si no nos engañamos, fácil le habría sido al autor presentar su obra filosófica en varios volúmenes, si en ella hubiese descrito por menudo los hechos y teorías experimentales expuestas ya en su obra de experimental a la que constantemente se remite, y si no se hubiese en ella concretado, por lo común, a las cuestiones filosóficas fundamentales. Pero esto habría sido contra el fin que se proponía, que no era otro que presentar al público estudioso un libro que pudiese servir de texto para la enseñanza de la Psicología filosófica. Por esto, su extensión está de tal manera calculada por el autor que pueda cómodamente explicarse en cuatro o cinco horas semanales durante un año escolar, que es precisamente el tiempo que suele darse a esta parte de la Filosofía en los Seminarios eclesiásticos en los que está establecido el trienio filosófico (1). Y aun en menos tiempo podría explicarse, si así fuese menester, donde a los estudios de Filosofía se les da solamente un bienio, limitándose a las cuestiones principales que en la edición van impresas con caracteres mayores. Esta abreviación de la obra ha podido, además, hacerse sin inconveniente, porque el autor, en aquellas cuestiones en las que no tiene

(1) En la introducción a su obra, prueba el autor que la Psicología experimental, por razón de su gran extensión, ha de tratarse separadamente de las cuestiones filosóficas correspondientes, como viene haciéndose desde mucho tiempo con las otras ciencias biológicas y con la Física, que se estudian en libros distintos de los tratados de Cosmología. Muy acertado nos parece en esto y en recordar la conveniencia de dedicar algunas clases especiales, fuera de las de Filosofía, a la Psicología experimental. Estamos también muy conformes en que recomiende como libro de texto para estas clases su tratado de Psicología experimental, que esperamos ver dentro de poco publicado en castellano. A nuestro juicio, es lo mejor que se ha escrito, si bien por razón de su extensión tal vez se preste más a ser un libro de consulta para el profesor que un texto para los discípulos, si no es en las Universidades y para aquellos estudiantes que después de haber estudiado los elementos de esta ciencia quieran ampliar sus estudios. En lo que no podemos estar conformes es en la recomendación que hace de dos obras de Psicología, que, como el mismo autor reconoce, están en pugna con la Filosofía escolástica. Tales son los *Principles of Psychology*, de JAMES, y el *Traité de Psychologie*, de DUMAS. Estos libros, no solamente son contrarios a la Filosofía escolástica, sino que, además, el primero es abiertamente heterodoxo en muchas aserciones de carácter idealista y panteísta, y el segundo por lo menos es de muy dudosa ortodoxia. Afortunadamente, para estudiar Psicología experimental no tenemos en los países de lengua española necesidad de acudir a estos textos, pues abundan ya las obras serias y bien orientadas de Psicología experimental traducidas al castellano, las cuales, aunque no sean tan perfectas y completas como la del P. Fröbes, que muy de veras recomendamos, se prestan, por su brevedad, más que ella, para texto en un curso elemental. Citaremos nada más que las siguientes, que van con la aprobación eclesiástica y que están escritas precisamente, casi todas, con miras a la Filosofía escolástica: IBERO, *Psicología empírica* (Tipografía Católica, 1916, Barcelona); LINDWORSKY, *Psicología experimental*, trad. por J. A. Menchaca (Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, 1925, Bilbao); VAISSIERRE-PALMÉS, *Psicología experimental* (1.ª ed., 1917; 2.ª ed., 1924, Subirana, Barcelona); GRUENDER, *Curso de introducción teórico-práctica a la Psicología experimental*, trad. F. M. Palmés. (Ed. Subirana, 1924, Barcelona). Los autores de estas obras, lo mismo que los traductores, son todos de la Compañía de Jesús, y la primera de las mencionadas es original. Esperamos, además, ver publicado dentro de poco un texto que tiene en preparación el R. P. M. Barbado, Dominico español, profesor en el Colegio Angélico de Roma. Como se ve, no faltan autores para escoger, y para tener un libro de texto no es menester acudir ni a James ni a Dumas.

algo original que decir, se refiere a la exposición de la doctrina hecha por otros autores, de una manera especial al P. Urráburu por lo que se refiere a las doctrinas escolásticas, y a su texto de Psicología experimental por lo que se refiere a la parte positiva de las cuestiones que la requieren.

Mas sea de esto lo que fuere, y aunque si se compara con la extensión de la Psicología experimental, la cantidad de doctrina contenida en la *Psychologia speculativa* sea relativamente poca, mas no lo es en absoluto ni con relación al fin didáctico de la obra. Fuera de que no es precisamente la cantidad de doctrina lo que interesa, sino su calidad, la cual es excelente.

¿Cuál es, pues, el carácter general de su filosofía? ¿Cómo podrá ésta clasificarse? ¿Adónde han llevado al autor sus extensísimos estudios de Psicología experimental? No a otra parte que a la filosofía aristotélico-escolástica. Ni una sola de sus opiniones, ni la más insignificante de sus aserciones, se aparta en lo más mínimo de lo que el escolástico más ortodoxo tiene derecho a exigir. Si en algunas aserciones secundarias y, por decirlo así, complementarias se aparta, especialmente en el primer tomo, de lo que comúnmente dijeron los antiguos, por ejemplo, al tratar de la localización de las sensaciones externas, de la naturaleza del instinto y de otras cuestiones semejantes íntimamente relacionadas con los resultados de la ciencia positiva; esto mismo han hecho también no pocos neoscolásticos convencidos de que con esta manera de proceder se acomodaban mejor a las tradiciones de la escuela peripatética y al espíritu de Aristóteles y de los grandes escolásticos, que en sus grandes especulaciones psicológicas jamás descuidaron los datos de la ciencia positiva de su tiempo.

Mas estas ligeras modificaciones, respecto de la manera de ver de los antiguos, en el libro del P. Fröbes se encuentran raras veces, y solamente en cosas que en nada afectan al sistema general escolástico. En cambio, las verdades ciertas y fundamentales del sistema filosófico de los escolásticos en Psicología, aparecen en la obra del P. Fröbes profundamente expuestas y demostradas, no sólo con aquellos argumentos que lo mismo pueden urgirse hoy que en la Edad Media, sino con raciocinios y deducciones que parten de los datos más ciertos de la ciencia positiva psicológica de nuestros días. Esa modernidad y esa íntima unión de la filosofía del P. Fröbes con la ciencia positiva, es lo que avalora su obra en sumo grado y lo que la pone en un nivel muy superior al de la mayor parte de los tratados corrientes de Psicología filosófica neoscolástica, dándole un tinte de originalidad que no puede menos de cautivar al que esté algo iniciado en los estudios de Psicología experimental. Es, en efecto, muy grato, y causa una fruición que tal vez sean incapaces de sentir los que todavía tienen desdenes para la Psicología experimental, ver cómo el autor se aprovecha de ella para defender las grandes verdades de la Psicología escolástica contra objeciones que a primera vista son formidables, y en todo caso insolubles, para el que sistemáticamente se obstina en despreciar la Psicología experimental.

Esta originalidad se muestra aun en la demostración y defensa de las aserciones que se encuentran en todos los compendios de Filosofía escolástica, como, por ejemplo, en la controversia acerca de la inteligencia de los animales, en la que brillantemente disipa las dificultades gravísimas que surgen de las experiencias del célebre psicólogo de Berlín, Wolfgang Köhler, acerca de los chimpancés; en las tesis que se refie-

ren al origen de las ideas y a la naturaleza del juicio y raciocinio; en el brillante y profundo estudio que hace de la voluntad y del libre albedrío, y en muchas otras tesis tradicionales que generalmente son tratadas también por otros autores neoscolásticos. En todas ellas el autor conserva constantemente el contacto con la ciencia positiva, sirviéndose de ella, ora para reforzar las pruebas, ora para rechazar las impugnaciones.

Pero, además, el autor propone verdades nuevas en tratados que no se encuentran todavía en ninguna obra neoscolástica, con la extensión que su gravedad y la multitud de estudios y controversias recentísimas en el campo experimental requieren. Acerca de ellas, el P. Fröbes, no sólo da su opinión, sino que propone en forma rigurosamente escolástica tesis claras, contundentes y enteramente conformes con las grandes verdades de la Psicología tradicional. Tales son, para no mencionar más que alguna, las interesantísimas aserciones acerca de la naturaleza de la percepción, tan brillantemente estudiada por los modernos psicólogos; la discusión de las teorías empirista y nativista a propósito de la percepción del mundo exterior; las trascendentales cuestiones acerca de la percepción del propio yo, y otras muchas, que no sólo no podrían resolverse sin los datos de la Psicología experimental, pero que ni siquiera podrían llegar a proponerse sin las innumerables y profundas investigaciones de laboratorio que han precedido.

Por estos procedimientos, llega el autor a establecer sólidamente todos los puntos principales de la Psicología escolástica. El materialismo queda en su libro bochornosamente refutado; el espiritualismo exagerado del platonismo y del cartesianismo queda por completo excluido; el sensismo o asociacionismo queda aplastado a los golpes de la ciencia positiva por él en mal hora invocada, y brillan con todos los atavíos de la ciencia moderna las grandes verdades escolásticas acerca de la naturaleza del conocimiento intelectual, del origen de las ideas, de libre albedrío, y, sobre todo, las grandes aserciones de la sustancialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma del hombre, y las que se refieren a su unión natural y sustancial con el cuerpo en la unidad de la persona humana. Cada una de estas cuestiones arroja en el libro del P. Fröbes destellos de luz que hacen ver la importancia de su obra filosófica, y la eficacia que ha de tener para combatir toda clase de errores modernos; que todos ellos están íntimamente relacionados con las concepciones psicológofilosóficas del hombre.

Y si tales son los resultados de la especulación filosófica de un hombre que se ha pasado su larga vida estudiando, enseñando y escribiendo Psicología, ¿no será la obra que los contiene un monumento de honor levantado a la Psicología filosófica escolástica? ¿Es posible en nuestros días hacer una apología más eficaz de la Filosofía escolástica, que la que prácticamente hace el P. Fröbes al dar a la publicidad su libro, en el que profesa no hallar otra interpretación filosófica, de los hechos estudiados con tanto afán por la Psicología experimental, que la de los grandes escolásticos? ¿Podrá haber alguien que mire con recelo la obra filosófica del psicólogo de Valkenburg, sea cual fuere el punto de vista desde el cual la contemple, ya sea el de la ciencia positiva más moderna, ya el de la doctrina filosófica tradicional y cristiana profesada por el escolasticismo?

No faltará, tal vez, quien diga que en la obra filosófica del P. Fröbes falta síntesis, lo cual, tratándose de un libro destinado principalmente a la enseñanza, podría ofrecer

algún inconveniente. En realidad, es éste un punto delicado y nada fácil de tratar, por razón de los apasionamientos de escuela y de las miras rígidas de no pocos, que no solamente pretenden reducir todo el escolasticismo a una sola escuela, sino también a las especiales interpretaciones de un solo autor. Diremos, con todo, sinceramente, lo que acerca de esto sentimos, sin pretensiones de imponer a nadie nuestra modesta opinión.

Ante todo, desde el punto de vista didáctico, la acusación de falta de síntesis nos parece completamente infundada. El P. Fröbes, en efecto, procede en la exposición de la doctrina en la forma escolástica más perfecta y con un método de exposición perfectamente lógico y ordenado. El primer tomo, que trata de la Psicología sensitiva, va dividido en dos libros, titulados «Psicología sensitiva general» y «Psicología sensitiva especial». El primero, que podría también llamarse Psicología animal, trata principalmente de las facultades del conocimiento sensitivo, estudiando en particular las sensaciones externas y los cuatro sentidos internos, deteniéndose especialmente en explicar la naturaleza del instinto y en fijar el límite superior del conocimiento animal, que no llega al de la inteligencia. A base del estudio hecho de la actividad sensitiva, pasa a establecer a continuación la existencia y naturaleza del alma sensitiva en los animales, y su unión sustancial con el cuerpo, según la doctrina escolástica. El segundo libro se fija principalmente en la vida sensitiva del hombre, deteniéndose en la explicación de los sentidos externos e internos. Al tratar de los sentidos externos, resuelve las cuestiones fundamentales de la naturaleza de la especie impresa, del medio del conocimiento y del lugar en que se ejerce. En el estudio de los sentidos internos parte de la división escolástica en cuatro sentidos, aduciendo a propósito de cada uno de ellos lo que hoy se tiene por averiguado en Psicología experimental, con el fin de llegar al conocimiento de su naturaleza íntima y de su alcance, en cuanto son facultades puramente sensitivas. Completa esta doctrina, con la exposición de la doctrina general de los modernos acerca de la localización de las sensaciones y de la apercepción. Por fin termina este libro tratando de la facultad apetitiva sensitiva, deteniéndose en el estudio de las pasiones. Complemento de este estudio es el del movimiento, en el que la Psicología experimental tiene mucho que decir, y el de los hábitos. La división general de este tomo, declara el mismo autor, que se inspira en la adoptada por el Cardenal Mercier. Más fácil y obvia es la división del segundo tomo en tres libros, de los cuales el primero trata del entendimiento, de su objeto, de sus principales operaciones, y de la génesis de ellas, o sea del origen de las ideas. El segundo libro trata de la voluntad, de su objeto y naturaleza, de su libertad, o sea del libre albedrío, y de los hábitos y potencias de la vida racional. El tercero y último de los libros de este segundo tomo está dedicado al alma humana, acerca de la cual estudia su naturaleza y atributos, su origen y su unión con el cuerpo, terminando con la conclusión de la unión sustancial del cuerpo con el alma, que es el remate y corona de todo el sistema psicológico escolástico. Como se ve, el orden y estructura del tratado, por lo que se refiere a la exposición de la doctrina, ni difiere sustancialmente de cualquier otro tratado de Psicología escolástica, ni está desprovisto de aquella síntesis que la Didáctica requiere en los libros de texto.

Tampoco acertamos a ver falta alguna de síntesis por lo que se refiere a la doctrina, si nos fijamos en los puntos de vista fundamentales del sistema escolástico, los cuales, como se ha visto en la exposición que acabamos de hacer, están todos en el libro muy bien representados y sólidamente probados. La síntesis respecto de estos puntos no puede faltar dentro del sistema escolástico, por ser verdades ciertas y admitidas como tales por todos los escolásticos. En efecto, las aserciones fundamentales de cualquier sistema filosófico y científico han de ser verdades ciertas y, por tanto, irreformables. De otra suerte, todo el sistema estibaría en fundamentos probables solamente, y lo que es probable puede muy bien que algún día se demuestre ser falso, y por tanto no sirve para fundamento de una doctrina y de un sistema filosófico. Una teoría fundada en bases probables solamente podrá ser útil, a lo más, como conjunto de hipótesis heurísticas que guíen en la investigación; pero jamás podrá construirse bien un sistema filosófico sobre bases solamente probables, y mucho menos el sistema psicológico escolástico. Proceder así sería lo mismo que construir castillos en el aire. Por esto, nada habría más funesto para el sistema psicológico escolástico que suponerlo construido sobre verdades solamente probables, y por tanto, todo el que no quiera poner en peligro y desacreditar la doctrina escolástica bajo todos sus aspectos, y de una manera especial en Psicología, es menester que no admita como fundamentos del sistema más que verdades ciertas. Ahora bien, estas verdades ciertas, que son lo esencial del sistema psicológico escolástico, son las admitidas por todos los escolásticos de cualquiera escuela que sean. Tales son la materialidad de la vida sensitiva y su distinción esencial de la vida superior del espíritu contra el sensismo; la superioridad de la vida orgánica, especialmente de la sensitiva, sobre las actividades todas de los cuerpos anorgánicos contra el materialismo; la existencia en el hombre de un alma sustancial simple, espiritual y personal, contra las concepciones materialistas, panteísticas e idealistas; su unión natural y personal con la materia para formar el compuesto sustancial humano dotado de vida vegetativa, sensitiva y racional, contra las exageraciones peligrosas del espiritualismo platónico; la exclusión de los sistemas innatistas en la explicación del origen de las ideas contra la filosofía kantiana y en general contra el idealismo; la afirmación y defensa del libre albedrío contra el determinismo. Todas éstas son verdades ciertas y fundamentales del sistema psicológico escolástico, demostrables por el raciocinio filosófico y admitidas por todos los escolásticos, lo mismo por los que siguen a Santo Tomás, que por los que siguen a Escoto; lo mismo por los que dentro de la escuela tomista se muestran aficionados a Suárez, que por los que le combaten. El que admita estas verdades tiene un sistema de doctrina sólido, cierto, compacto, que hace frente a todos los errores, que no presenta puntos vulnerables enfrente de ellos, y, por tanto, tiene una síntesis filosófica que nada deja que desear. Y como quiera que en la obra del P. Fröbes estas verdades son las que reclaman preferentemente su atención y son las mejor probadas; síguese que, por lo que se refiere a las aserciones ciertas de la doctrina escolástica, no hay tampoco razón para quejarse de falta de síntesis y unidad de doctrina.

En cambio, no nos sería posible decir lo mismo, si de las verdades ciertas admitidas en todas las escuelas y por todos los autores escolásticos, pasamos a las explicaciones ulteriores de ellas, las cuales, muchas veces por lo menos, no exceden los límites de la probabilidad.

En todo sistema, sin exceptuar el sistema escolástico, las verdades fundamentales ciertas van acompañadas de una como aura, más o menos densa y tupida, de otras verdades solamente probables que vienen a completar su armazón. Este elemento variable y accidental de todo sistema, y que en el de los escolásticos es abundantísimo, combinase de muy distintas maneras para dar lugar a las varias escuelas escolásticas, cada una de las cuales completa más o menos perfectamente y a su modo lo esencial del sistema, dándole una fisonomía particular y característica. La libertad de la ciencia exige que en materias solamente probables, oscuras y sujetas a las disputas de los hombres, pueda cada uno escoger los elementos que mejor le parezcan para construir su sistema; y el determinarse por unos más bien que por otros, no será poner en peligro lo esencial y cierto del sistema, sino más bien una cuestión de gusto y de armonía. En cuanto a esto, la síntesis de un sistema consistirá precisamente en escoger, de entre las ulteriores explicaciones probables de las verdades ciertas, aquellas precisamente que mejor entre sí se armonicen y estén en consonancia. Éste, si no nos engañamos, es el criterio que ha de tenerse en escoger entre las opiniones probables subordinadas a las verdades ciertas y que vienen a constituir su desarrollo ulterior, si es que se pretende construir un sistema perfecto aun en lo accidental. Conforme a este criterio, si en un caso particular se presentan como explicaciones de una verdad cierta dos entre sí contrarias, de las cuales una, en sí considerada, sea más probable que la otra, si bien menos coherente que ésta con las otras verdades probables que se han escogido para completar el sistema, no dudaríamos un punto en escoger la menos probable, con tal de que sólidamente lo fuese, en razón de obtener un sistema más armónico aun en lo accidental, y, por consiguiente, más uno y más compacto. Y como para lograr esta unidad y armonía en una construcción arquitectónica, es preciso buscar los motivos de ornamentación, dentro de un mismo estilo; así también los elementos y aserciones complementarios de un sistema filosófico, aun dentro del escolasticismo, parece que hay que buscarlos dentro de una misma escuela; y, en caso de escoger entre las diversas escuelas, no dudaríamos un punto en decidirnos por la de Santo Tomás.

Así concebida la síntesis de un sistema filosófico, realmente falta en la obra del P. Fröbes; quien, aunque muchas veces sigue estrictamente a Santo Tomás y sostiene opiniones características del tomismo más rígido, aun contra Suárez, como, por ejemplo, cuando defiende decididamente que el conocimiento no es *medium quo*, sino *medium in quo*; esto no obstante, otras veces sigue a Suárez en alguna de las pocas opiniones en que éste se separa de su maestro, como en la percepción directa del singular material, y no pocas se decide por las opiniones de Escoto, como cuando defiende en contra, lo mismo de Santo Tomás que de Suárez, la forma de corporeidad.

Prácticamente, pues, el P. Fröbes no admite el criterio de selección de opiniones probables antes indicado; y en este sentido puede tal vez decirse que falta síntesis en la doctrina expuesta en su obra.

Pero esta falta de síntesis, si es que constituye un defecto, nos parece solamente una falta de estética que en nada debilita la solidez y firmeza de su construcción, en la que, más que al aspecto estético, ha pretendido atender al utilitario. Puede muy bien una construcción arquitectónica, una fortaleza si se quiere, ser sumamente sólida y apropiada a la defensa de la verdad, aunque en su ornato se eche de menos el gusto y la armonía, por haber sido tomados los motivos de ornamentación de diversos estilos. La intención principal del P. Fröbes al componer su obra parece que no ha sido tanto

hacerla bella, cuanto hacerla firme y lo más útil posible para combatir el error y defender la verdad. Por esto ha escogido en cada caso lo que le ha parecido mejor fundado en razón, y más conforme con la experiencia y con los resultados de la ciencia positiva de nuestros días.

Por esta razón, si no nos engañamos, la obra del P. Fröbes tiene una importancia extraordinaria para nuestros tiempos, pues en ella no solamente vemos un dique de contención del torrente del error que suele ampararse de los adelantos de la ciencia positiva, sino también un puente que se presta en gran manera a establecer, por lo que se refiere a la Psicología, el contacto tan deseado por los grandes pensadores escolásticos y especialmente por León XIII, entre las grandes verdades de la *Philosophia perennis* y los adelantos científicos de nuestros días.

Esto tiene, si no nos engañamos, una importancia capital. En efecto, nos quejamos con frecuencia, y creo que con razón, de la separación profunda que todavía existe, entre no pocos filósofos que en materias psicológicas proceden prácticamente como si todo lo que se refiere a la ciencia del hombre hubiese sido ya dicho por los autores escolásticos de la Edad Media, y los modernos psicólogos que, con un ardor que no tiene igual en ningún otro campo de la ciencia, se lanzan a las investigaciones psicológicas, completamente ignorantes de la Psicología escolástica y solamente a la luz de teorías que aparecen y desaparecen como meteoros fugaces en el cielo de la ciencia.

Da verdaderamente lástima, y es causa de mucha compasión, ver cómo hombres de gran valer y de muy rectas intenciones, después de haber emergido del pantano infecto del materialismo, apoyados precisamente en los resultados de sus investigaciones de laboratorio, luego, al teorizar, vuelven a precipitarse en él, casi sin darse cuenta, si es que no van a parar al cúmulo de absurdos de un panteísmo idealista. ¿Cuál es la causa de esa desorientación filosófica, que es funestísima en el campo de la ciencia? ¿Qué es lo que lejos de remediarla la fomenta, obligando a los hombres de ciencia a buscar en filosofías erróneas la luz que necesitan para sus teorías, y que no pueden encontrar en la filosofía materialista, ni en la filosofía agnóstica? Es, sin duda alguna, la ignorancia de la verdadera filosofía, es a saber, de la filosofía escolástica, única que puede dar una explicación integral acertada del mundo, del hombre y de Dios. Sólo esta filosofía posee la clave para resolver los problemas que se presentan a la razón humana: en Criteriología, cuando trata de llegar a la posesión de la verdad; en Moral y Sociología, cuando se dirige hacia el bien y la perfección, y en la Estética, cuando, atraída por lo bello, siente anhelos de felicidad. La solución armónica e integral que a todos estos problemas da la Filosofía escolástica, y su conformidad con la que de los mismos problemas nos da, con mucha más perfección, la ciencia de las ciencias, la Sagrada Teología, fundada en la revelación sobrenatural, es, desgraciadamente, ignorada aún por muchos hombres dedicados al estudio e investigación de las ciencias positivas, quienes, tal vez, tienen por antiguallas y por doctrinas propias y exclusivas de la gente de Iglesia, las grandes verdades de nuestra filosofía.

Difícil sería decidir sobre quiénes pesa la responsabilidad de este hecho lamentable; pero es preciso reconocer que una gran parte de ella corresponde, no tanto a los que desprecian nuestra filosofía sin conocerla, cuanto a los que, conociéndola, no se

esfuerzan por propagarla y hacerla asequible a los que la ignoran, por el medio más a propósito de todos los posibles, que es el de ponerla en contacto con la ciencia positiva. Nada hay, en efecto, que más fomenta esta separación entre los filósofos escolásticos y los hombres de ciencia, que la tendencia que no pocos de aquéllos tienen a resolver todas las cuestiones únicamente en el plano de la metafísica, desdendiéndose de entrar en el campo científico, en el que encontrarían nuevas armas para defender las grandes verdades del sistema escolástico y para atacar los grandes errores que a ellas se oponen. Mientras en las lecciones de Psicología racional no se tengan en cuenta las investigaciones de la Psicología experimental; mientras en el trienio filosófico de los Centros de estudios eclesiásticos no se establezca la enseñanza seria de la Psicología experimental junto a la filosófica y en relación con ella (1); mientras los profesores de Psicología filosófica estén completamente en ayunas de lo que en favor o en contra de lo que explican les puede decir la Psicología experimental; no hay que pensar en la posibilidad de que nuestras enseñanzas puedan iluminar a los hombres de ciencia, librándoles de los errores en que frecuentemente incurren.

Si no nos engañamos, la obra del P. Fröbes que, conteniendo lo más sólido de la doctrina escolástica, tiene siempre a la vista los datos más recientes de la ciencia positiva psicológica de nuestros días, está destinada a acortar distancias y a promover en gran manera la aproximación tan deseada de la ciencia con la filosofía, mostrando prácticamente a los filósofos la manera como han de penetrar en el campo de la ciencia, y presentando a los hombres de ciencia una filosofía contra la cual nadie podrá alegar que esté divorciada de la ciencia.

FERNANDO M.^a PALMÉS.

HUGON, EDUARDUS, O. P., S. Th. Mag., professor in facultate theologica «Angelici» de urbe et sodalis Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. *Tractatus Dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae theologiae divi Thomae Aquinatis*. Volumen primum: De Deo uno et Trino, Creatore et Governatore, de Angelis et de Homine. Editio quinta (VIII-858), 4.^o, 1927, 50 fr. Volumen alterum: De Peccato Originali et de Gratia, de Verbo Incarnato et Redemptore, de B. Virgine Maria Deipara. Editio quinta (VIII-833), 4.^o, 1927, 50 fr. Volumen tertium: De Sacramentis in Communi et in Speciali, de Novissimis (VIII-697), 4.^o, 1927, 50 fr. Sumptibus P. Lethielleux, Editoris. Via dicta Cassette, 10, Parisiis (VI^e).

Con algún retraso, por causas independientes de nuestra voluntad, damos cuenta de esta nueva edición de una obra tan recomendable como es ésta del tan conocido

(1) Bueno será recordar que, en el Primer Congreso Nacional de Educación Católica, tenido en Madrid en abril de 1924, entre las notables conclusiones a que se llegó en la Sección II, que trataba de la Educación eclesiástica, fué con gran unanimidad aceptada la necesidad de establecer la Cátedra de Psicología experimental en los Seminarios eclesiásticos. Es de lamentar que no se hayan publicado íntegras las conclusiones de aquel Congreso, especialmente las que se refieren a la reforma de los estudios eclesiásticos, acerca de los cuales se llegó a conclusiones acertadísimas, que, desgraciadamente, no llevan camino de ponerse en práctica, y aun están en peligro de ser olvidadas.

teólogo dominicano, Profesor en la Facultad de Teología del Colegio Angélico de Roma, R. P. Eduardo Hugon.

Para hacerlo con provecho y claridad después de anotar algunos puntos que particularmente nos complacen, analizaremos una de las cuestiones tratadas *cum amore* por el distinguidísimo autor, y será la escogida la que versa sobre la materia del Sacramento del Orden.

I. Pues en primer lugar nadie dejará de aplaudir la cuestión 16 del tratado *de Incarnatione*, que es *De Jesu Christo Rege* (pp. 693-714). Mas después de reconocer con gusto este mérito de la obra, diremos algo que nos sorprendió en el segundo artículo de la misma cuestión.

Tratándose del modo de explicar la realeza de Cristo, por todos los teólogos reconocida, advierte el clarísimo autor que algunos, por otra parte piisimos, contrajeron demasiado el título de Rey de Cristo Señor nuestro. Convenimos en que ha habido deficiencias en este punto, que son, a lo que creemos, cuestiones enojosas de palabra que oscurecen el pensamiento. Mas se aducen como ejemplos de estos teólogos menos afortunados en este punto: «B. Bellarminus, Toletus ac Sylvius, Billuart.» Nadie dejará de ver ahí un error de imprenta en esa copulativa entre Toletus y Sylvius. Pero lo recordamos, porque la errata se complica curiosamente en la nota bibliográfica, donde se lee Toletus et Sylvius, in III P., q. LIX; ya que cualquiera puede comprobar que el comentario del Cardenal Toledo intulado, *In Summam Theologiae S. Thomae Enarratio*, no dice ni una palabra in III P., q. LIX. ¿Será que se refiere el texto a otro Toletus distinto del famoso teólogo jesuita? Nos maravillaría mucho que así fuese, cuando en la historia de la Teología escolástica ningún otro Toletus hay de igual nombradía que este Cardenal español (1).

Este choque experimentado en la lectura del segundo artículo nos hace volver los ojos al primero, para considerar el lugar aducido de Santo Tomás en las pruebas de la tesis general, que afirma que Cristo es nuestro Rey. Ahí, n. IV, encontramos, después de una cita excelente de la *Suma*, p. 3, q. 58, a. 2, otra que está redactada de esta manera: «Id quidem convenit Christo secundum quod est Deus, imo, si «secundum quod» designat unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo sedet ad dexteram

(1) Tampoco tenemos por acertado ni verdadero el contar al B. Belarmino entre los que equivocaron el concepto de la realeza de Jesucristo, negando que *Christus ut homo habuerit regium ius temporale in totum universum fueritque rex omnium regum et regnorum totius mundi*. El lugar de las obras del mismo Beato que se aduce para probar que así se equivocó, es, según la nota, *De Roman Pontif.*, c. IV et V. Mas asalta una primera duda al quererlo comprobar; y es que siendo cinco los libros del B. Belarmino, *De Roman. Pontif.*, no se indica a cuál libro haya que aplicar la crítica. Recorriendo los índices y textos nos persuadimos que se trata de los cc. IV y V del libro quinto. Mas la crítica comete una tergiversación de los términos, derecho temporal y rey temporal; y porque el B. Belarmino negó con toda razón que Cristo fuese rey de los judíos, en el sentido mundano de la palabra, rey que excluye a otro de serlo al mismo tiempo, se da a entender o se afirma que el B. Belarmino negó que Cristo fuese en cuanto hombre en el tiempo derecho real sobre todo el universo, y fuese rey de todos los reyes y de los reinos de todo el mundo. Los dos capítulos mencionados del Beato concuerdan perfectamente con la doctrina de la Encíclica de S. S. Pío XI, que aduce el muy ilustrado autor como definitiva explicación de este punto: «*Nemo non videt nomen potestatemque regis, propria quidem, verbi significatione, Christo homini vindicari oportere.*»

Patris, et idcirco est rex secundum aequalitatem honoris, in quantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta.» (Ibid., a. 3.) Pero, ¿dónde empieza aquí la cita? Por las comillas del final, antes de aducirse el lugar, o sea, a. 3, es evidente que el autor quiere dejar la impresión de que se citan palabras textuales. El lector fija en seguida los ojos en aquel *et idcirco est rex*, que son las más útiles para nuestro propósito. Mas si llamándole la atención el juego desconcertado de las comillas, confronta la cita con una edición de la *Suma*, por ejemplo, la de Rubeis o la manual más en uso del 1894, se encuentra con que en el original parece que faltan precisamente estas mismas palabras, *et idcirco est rex* (1).

II. La segunda cosa sobre la cual llamaremos con complacencia la atención es el *Tractatus de B. Virgine Deipara*, que comprende las cuatro partes: I. *De Maternitate divina*. — II. *De sanctitate et gratiis B. M. Virginis Deiparae*. — III. *De officiis B. M. Virginis Deiparae erga homines*. — IV. *De cultu qui B. M. Virgini Deiparae debetur*.

Naturalmente nos lleva la curiosidad a ver la manera como explica el autor que tan grandes maestros de la Teología escolástica se equivocasen antes de la definición dogmática, negando lo que estaba revelado de la Inmaculada Concepción. Aplaudimos la muy buena intención de excusar el hecho, advirtiendo que lo que querían decir era que la Santísima Virgen incurrió en Adán la deuda de contraer la mancha que nunca contrajo, prevenida, por especial privilegio, por la gracia de Dios desde el primer instante de su ser natural.

Pero la buena intención de que participamos no quita que dijese aquellos Doctores lo contrario del hermoso dogma definido por Pío IX.

Una cosa desagradable no callaremos acerca de este artículo, porque caracteriza acaso todo el método de la obra. Es que no se nombra a Escoto, que tan bien supo hacer lo que no había sabido ni San Anselmo, ni San Buenaventura, ni Santo Tomás, de combinar la verdad de la redención universal con el hecho de la inmunidad de toda mancha de pecado en la madre de Dios. El haber callado este nombre insigne en la historia de la Teología en un párrafo intitulado *De insignibus medii aevi Doctoribus*, a propósito de este dogma, a nuestro entender desdora este artículo, *De Immaculato Conceptu* (2).

También haremos una leve advertencia acerca de la q. 2, a. 4, n. VI, «An fuerit pro-

(1) Hubiésemos deseado encontrar entre los ilustres teólogos que se mencionan en la cuestión de Cristo Rey a Fr. Luis de León, que en sus *Nombres de Cristo* escribió tan profunda como elegantemente sobre el hecho de habernos dado Dios este Rey. «En lo cual, dice, no sé qué es más digno de admiración, el amor entrañable con que Dios nos amó, dándonos un rey para siempre, no sólo de nuestro linaje, sino tan hecho a la medida de nuestras necesidades, tan humano, tan llano, tan compasivo y tan ejercitado en toda pena y dolor, o la infinita humildad y obediencia y paciencia de este nuestro perpetuo Rey, que no sólo para animarnos a los trabajos, sino también para saber él condolerse más de nosotros, cuando estamos puestos en ellos, tuvo por bueno hacer él primero en sí prueba de todos, etc., etc.» Y hablando así, admitía el poder real de Cristo, en la propiísima significación de la palabra *Rey*, aunque no le aplicaba «este poder temporal y terreno que manda en el mundo», que «tiene más de estruendo que de sustancia, y pásase como el aire volando, y nace de pequeños y ocultos principios».

(2) Véase la p. 748 (v. 2), n. XII.

prie privilegium *impeccabilitatis*», que empieza así: «*Impeccantiam potius fuisse quam impeccabilitatem tenent plures cum Suarezio.*» Consultando el lugar propio donde trata de esto Suárez (que aquí no se menciona), y es «*In 3 partem, vol. 2, disp. 4, sect. 4, Utrum beata Virgo in prima sanctificatione ita fuerit in bono confirmata, ut nec venialiter peccare potuerit*», vemos que el ilustre teólogo dominicano hubo de sufrir un error o distracción en esta manera de citar a Suárez. Es evidente que en dicho lugar, que no retractó el Doctor Eximio, defiende no sólo el hecho de que la Santísima Virgen no pecó ni venialmente, sino que lo principal que trata de probar y prueba es que estuvo dotada por gracia del don de impecabilidad. Puesto que, como más de una vez repite el mismo Suárez, la Virgen había recibido desde el principio de su ser un don o conjunto de dones en virtud del cual, **in sensu composito** del mismo don, no podía pecar. Ahora bien, ¿qué otra cosa es la impecabilidad, sino tener un don semejante?

Y precisamente en este punto, en honor de la Madre de Dios, se aparta Suárez en algo de Santo Tomás, afirmando más la impecabilidad que el Doctor Angélico, cosa que también hace de hecho el R. P. Hugon, aunque no se ve, si dándose cuenta (1).

Por la misma razón (práctica y de método en los cursos de Teología escolástica) que nos complacemos en notar que se extiende esta obra en estas cuestiones de interés vital para la piedad cristiana, de las cuales tantas veces ha de hablar el ministro del Señor, también aplaudimos que trate ex professo «*De culta SS. Cordis Jesu*» y del glorioso Patriarca San José, todas las cuales cosas y otras semejantes realzan la obra del R. P. Hugon.

III. Ahora, para hablar directamente de las cuestiones disputadas entre los católicos, en las cuales, naturalmente, el ilustrado autor toma *cum amore* la defensa de alguna de las partes, y, para mostrar con un caso concreto y ejemplo saliente el método de toda la obra, haremos la crítica de la defensa que hace de la opinión de que la materia esencial del Sacramento del Orden es sola la entrega de los instrumentos (**traditio instrumentorum**).

Mas conste, ante todo, que seguiremos con esmero el buen ejemplo que nos da el mismo R. P. Hugon, cuando dice, al final de su defensa (v. 3, p. 707): «*Concludendum tandem multa utendum esse discretionem et modestiam in hac quaestione adeo controversa. Neminem sane intendimus damnare, nullam sententiam quasi ex cathedra proferre.*»

Así que alabamos esta advertencia del autor; pero nos ha parecido un poco singular que haya sido necesaria o conveniente, donde se trataba de una proposición acerca de la cual en la actualidad es, sin comparación, mayor el número de los adversarios que el de los defensores. Parece que no era natural que se propusiese con tal convicción lo que a los ojos de tantos teólogos y canonistas ha caído en descrédito. Sin duda, este proceder pertenece o es indicio del método de toda la obra, en la cual no

(1) Nos referimos a lo relativo al fomento del pecado tratándose de la Santísima Virgen, acerca de lo cual reconoció el R. P. Hugon (q. 2, a. 1, n. XIV) que hay que abandonar al Santo Doctor. Pero esto del fomento del pecado tanto y aún más que a la afirmación del dogma de la Inmaculada pertenece a este punto de su impecabilidad, como se ve en el mismo Santo Tomás, p. 3, q. 27, a. 4, y por esto Suárez, enseñando la impecabilidad, lo menciona y se aparta de lo que dice, ad 1.

es raro que los juicios de cosas meramente opinables se expresen con el convencimiento de quien está en plena posesión de la verdad.

Pues bien, para reducir en lo posible el análisis crítico que dijimos, nos limitaremos a juzgar el valor de las pruebas que se aducen en el n. VII del a. 2, **De Materia et Forma Ordinis**, con las cuales se quiere demostrar que: *Ecclesia voluit tali potestate uti et reapse determinavit ut impositio manuum, quae fuit olim et remanet adhuc apud Orientales sola materia essentialis, non pertineret amplius ad essentialiam sacrae Ordinationis, et instrumentorum porrectio, quae non fuit semper adhibita, foret in Ecclesia Latina sola materia essentialis.*

La proposición tiene, materialmente, tres partes: 1.^a La Iglesia ha hecho uso de una potestad, que se supone que tiene, para cambiar la materia específica del Orden 2.^a Para los latinos, ha quitado la fuerza sacramental a la imposición de las manos. 3.^a Ha señalado como sola materia la entrega de los instrumentos para la misma Iglesia latina.

El autor no procede en su demostración distinguiendo estas partes, sino que sólo hace fuerza por probar la tercera, dejando que se sobreentienda la consecuencia para las otras dos. Método poco didáctico creemos, porque la probabilidad con que acaño se pruebe la tercera parte, según se puede lógicamente sospechar, no bastará a vencer la repugnancia de admitir o concluir las dos primeras, *a priori* tan problemáticas. Es decir, aun admitiendo como probable la tercera, las proposiciones contrarias a las dos primeras subsisten con tan evidente probabilidad, que ahogan la fuerza de los argumentos de la tercera parte probada. O de otra manera: el proponer esta compleja proposición y contentarse con las pruebas de la tercera parte, es dejar el ánimo del estudioso en una verdadera perplejidad. Convendría, al menos, solucionar dificultades demasiado obvias que se ofrecen en contra de la primera y segunda parte. En especial, habría que mencionar y solucionar, como se pudiese, la que, manteniéndose neutral en la materia, propuso con fuerza Benedicto XIV (*De Synodo Dioecisana*, l. 8, c. 10, n. 10) cuando escribió: *Deinde, data Ecclesiae facultate, de qua est sermo, gratis omnino, et arbitrario fingitur, quod Ecclesia ea usa fuerit: dicant enim, ubi, et quando, quo saeculo, in quo Concilio, a quo Pontifice facta sit eiusmodi mutatio?* Y la razón de la necesidad que uno siente de responder clara y positivamente a esta pregunta, y no sólo por vía de conclusión lejana, la da a continuación el mismo Benedicto XIV, diciendo: *Sed, cum omnia, quae habentur in antiquis ritualibus, perseverent intacta, ac sancte et integre etiam nunc peragantur; nemo facile credet, illa eadem quae iampridem satis erant, nunc, ad Ordinis sacramentum perficiendum, amplius non sufficere.* Esto aducimos, no con ánimo de defender la tesis contraria, defensa que no es de este lugar, sino subrayando cierto defecto de método, por lo dicho bien perceptible.

Pero vengamos a las cuatro pruebas de la tesis, las cuales se anuncian de la siguiente manera: *Ecclesiae voluntatem testantur consensus theologorum, Summus Pontifex Innocentius IV, Concilium Florentinum, lex orandi, seu Pontificale Romanum.*

a) El primer testimonio o argumento calificado de *consensus theologorum*, que si en realidad lo fuese engendraría certeza, pierde ya mucho cuando se reduce a que *S. Thomas exponit sententiam suo tempore communem.*

La sentencia aludida de Santo Tomás es: «Et, quia principalis actus sacerdotis est

consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis, sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur» (*Supplem.*, q. 38, a. 5); y se da por evidente la consecuencia, según la cual la imposición de las manos no sería esencial para el efecto del Sacramento. Pero si en el mismo cuerpo del artículo aludido en el texto se dice: «Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei», ¿cómo se concibe que siendo ante todo un Sacramento *signum efficax gratiae* se excluya esta imposición de las manos por la que se confiere la gracia en este Sacramento de lo sustancial del mismo Sacramento?

Llamamos la atención sobre que la dificultad no viene traída por los cabellos, ni recordada con un esfuerzo de memoria buscando que criticar. El R. P. Hugon da como primer argumento, y sin duda muy principal en su intención, unas palabras de Santo Tomás que toma diciéndolo del *Supplem.*, q. 37, a. 5, y leemos el contexto de donde están tomadas, y vemos que se hace caso omiso de otras que destruyen la fuerza de semejante prueba. Y que esas otras palabras se hallen ahí amenazando la opinión del reverendo Padre es a todas luces manifiesto. ¿Por qué, entonces, como dificultad que salta a la vista no se indican dando de ellas la explicación que se pueda para que no obsten tan evidentemente? ¡Qué flojo resulta, al comprobarse esto, el comentario que se añade: «Itaque, iuxta Angelicum, sola porrectio calicis est de essentia, cum per ipsam solam imprimatur character»! Porque ¿no es *de essentia* en un Sacramento aquello por lo cual precisamente se confiere la gracia para proceder conforme al carácter que imprime dicho Sacramento, si es que lo imprima, como en este caso sucede?

Y este sentir de Santo Tomás acerca de conferirse la gracia por la imposición de las manos, no es sólo del mismísimo lugar mencionado para probar lo contrario por el reverendo Padre, o en todo rigor del 4 *Sent.* dist. 24, q. 2, a. 3; sino lo que más es, de la *Suma*, p. 3, q. 84, a. 4, donde dice el Santo: «Impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in Sacramento Confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti; et in Sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis», etc.

Es, en sustancia, la repetición y aplicación de lo dicho en el Comentario in 4 *Sent.*: *Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae per quam ad magna officia sint idonei.*

Suponer, después de esto, sin graves pruebas que Santo Tomás enseña que la Iglesia ha excluido la imposición de las manos de lo sustancial en el Sacramento del Orden, es, cuando menos, gratuito. No hay indicio alguno de que pensase en esto (1).

Ni se sostiene mejor el primer argumento de la tesis que analizamos con lo que sigue a lo transcrito. El texto es de este tenor: *Quae sententia ita communis permansit, ut pro se habeat universam fere aciem scholasticorum.* Ahora bien, como indica la nota adjunta al texto, las palabras subrayadas son de Benedicto XIV, mas con la particularidad que al escribirlas no quiso indicar Benedicto XIV que contra la opinión de

(1) Para mayor aclaración del sentido de estos textos de Santo Tomás puede verse la Revista *Gregorianum* (1927), 79-83.

que la materia sea sólo la imposición de las manos exista el argumento del *consensus theologorum*; ni mucho menos que en favor de la opinión de que sea sólo la entrega de los instrumentos, tenga su fuerza característica este argumento. Basta leer el breve párrafo de Benedicto XIV, de donde se toman dichas palabras, para llevarse este desengaño. Porque dice: «Haec omnia (a saber, las razones en favor de la opinión que la materia es sólo la imposición de las manos) placuit hic exponere, non ut huic postremae sententiae calculum adiceremus, sed eo tantum consilio, ut perspicuum fieret, eam, quamvis habeat contra se universam fere aciem Scholasticorum, ab istorum tamen ictibus nihil sibi metuere, immo et sua iacula habere, quae in eos intorqueat.»

Aquel *quamvis* quita eficazmente al argumento aquí llamado *consensus theologorum* toda la fuerza propia de un argumento que merezca este nombre. Porque esta fuerza debería consistir en que la sentencia contraria resultase singular, extravagante o peligrosa por lo rara y contraria al sentimiento general en la Iglesia de Dios, cosa que evidéntisimamente no sucede en nuestro caso. Hay, pues, en este final del primer argumento y en todo él, una falta de precisión innegable.

Concluiremos este punto diciendo que es cosa chocante, rayana en lo absurdo, que se apele a un argumento de *consensus theologorum* en favor de una sentencia en aquel mismo tiempo en que ha *venido a ser común la contraria*.

b) El segundo argumento, no sabemos si en orden de valor para el R. P. Hugon que lo presenta, es una autoridad de Inocencio IV. Viene introducido con esta suma concisión: «Innocentius IV testatur.» El lugar de donde se toma el testimonio se afirma ser *Decret. lib. XVI, c. Presbyter*. La misma sentencia a igual propósito había reproducido el autor en *Revue Thomiste*, t. 29, p. 486, diciendo también que era de *Decretal., lib. XVI, cap. Presbyter*; y aun otra vez en *Rev. Thom.*, t. 31, p. 264, escribiendo asimismo *Decret., lib. XVI, c. Presbyter*.

Como se ve, el argumento viene tomado del Derecho canónico Antiguo. Nos recuerda esto que el Nuevo anduvo, según todas las señales, cuidadosísimo en no tocar la cuestión presente de la materia del Orden, aún más de lo que había andado Benedicto XIV. Su silencio en este punto es absoluto.

¿Se podrá entonces suponer como evidente que el Antiguo había ya zanjado el asunto?

Para esto sería preciso admitir que el Derecho Nuevo había olvidado algo del Antiguo, propiamente eclesiástico, y que a pesar de la preterición quedaba en pie para toda la Iglesia latina.

Se nos dirá que pertenece a los libros litúrgicos esa materia de que se trata, y así queda en pie, a pesar de no contenerse en el *Codex Juris Canonici*. A lo que respondemos: bien está que así se diga; mas nombrándose la materia en los otros Sacramentos en que es de derecho divino, causa mucha maravilla ver que no se menciona en el caso que sería de derecho eclesiástico, y precisamente determinado por el antiguo derecho canónico.

Además, con esta respuesta y recurso a los libros litúrgicos, este argumento segundo, aduciendo a Inocencio IV, valdrá sólo cuanto valga el argumento cuarto, tomado del Pontifical Romano, que creemos harto débil, como al final se verá.

Pero volvamos sobre la cita *Decret., lib. XVI, c. Presbyter*. El error de imprenta

que contiene, nos parece sintomático, ya que se repite por tres veces a tanta distancia. Pero, omitiendo lo que esto signifique, sustituyamos en vez de *lib.* lo que hubo de ser *I*, o mejor *1*, para evitar nueva confusión con la *l* en la imprenta. Así enmendado el error de imprenta, la cita *Decret. 1. XVI c. Presbyter*, lleva camino, y nos encontramos con una decretal de Gregorio IX, *Archiepiscopo Londonensi* (ed. Lipsiensis secunda..... instruxit Friedberg, 1881, col. 135). No la reproducimos porque se halla en todos los canonistas, y ha sido explicada mil veces, sin que patrocine la doctrina de que sola la entrega de los instrumentos es la materia esencial del Orden. Notaremos que no viene ahí mencionada la entrega de los instrumentos, y que la palabra *iterare* (*non est aliquatenus iterandum*) se puede y debe interpretar en el sentido estricto de no conferir segunda vez la Ordenación, según el epígrafe de todo el título XVI, que es *De Sacramentis non iterandis*. Así que comunisimamente entienden los canonistas que esta decretal no es una razón para decir que la Iglesia haya excluido la imposición de las manos de lo esencial de la Ordenación.

Pero, con todo esto, no hemos llegado al segundo argumento de que tratábamos, y que empieza por *Innocentius IV testatur*. Es que en aquel modo de anotar el lugar donde se halla el testimonio de Inocencio IV, o lo que así llama el autor, no sólo hay la errata *lib.*, en vez de *1*, sino que hay esta otra equivocación: que se proponen las palabras de un comentario a dicho lugar de las decretales, como si fuese una nueva decretal, mejor que la de Gregorio IX, para probar lo que se pretende. No parece teológico esta manera de presentar el argumento, dándole con la imperfección de la cita más valor del que tiene (1). Lo propio era escribir *In Decret. 1 Tit. XVI c. Presbyter*.

Dice, pues, así este comentario al lugar ya citado: «De ritu apostolico invenitur in epistola ad Timotheum quod manus imponebant ordinandis et orationes fundebant super eos; aliam autem formam non invenimus ab eis servatam; sed subsequentibus temporibus formas quae servantur Ecclesia ordinavit, et sunt tantae necessitatis dictae formae, quod si, eis non servatis, aliquis fuerit ordinatus, supplendum est quod omisum est, et, si formae servantur, character infigitur animae.»

Pues bien, admitamos que el comentario de Inocencio IV tenga una excepcional autoridad, ante la cual no nos diga nada la fuerte expresión de Benedicto XIV preguntando por ese cambio, que se supone sin pruebas. Entonces, la fuerza de la argumentación aducida con este texto descansa sobre todo en aquel *supplendum est quod omisum est*, por la contraposición con lo que sigue, *et, si formae servantur, character infigitur*, que da a entender que al suplirse lo omitido se pone lo esencial para la validez.

Mas esta interpretación es formidable para la tesis del R. P. Hugon. Porque recuérdese que se trata del comentario a *Decret. 1 Tit. XVI c. Presbyter*. El *supplendum* está en la misma decretal cuando dice, *cante supplendum quod per errorem exstitit pratermissum*. Si en esta frase interpretamos el *supplendum* en el mismo sentido de una necesidad para la validez del Sacramento, queda probada la tesis contraria, pues se trata de suplir la imposición de las manos. Suponer entonces que al interpretar

(1) Confesamos que nos costó no leve trabajo el ver claro en ese *quid pro quo* de la cita, habiendo debido consultar al efecto multitud de autores que, conociendo bien las decretales, nunca pensaron que se pudiese venir a usar este testimonio de un comentario a las mismas, como sólido argumento en la materia.

Inocencio IV este pasaje, en que se afirmaba el uso de la imposición de las manos en tiempo de Gregorio IX, afirmó que la Iglesia había introducido una forma de ordenar, la cual, en cuanto no incluía la imposición de las manos, era esencial para la validez, y no lo era en cuanto la incluía, y esto por el dicho *supplendum est quod omisum est*, nos parece muchísimo suponer. Tal suposición es completamente infundada.

Esto explica que sea ordinario en los autores contrarios a la tesis que discutimos, hacer caso omiso de este testimonio de Inocencio IV, como de ninguna significación contra la necesidad de la imposición de las manos, y que los defensores antiguos de la misma tesis discutida poquísimo o ningún uso hiciesen de dicho comentario. Ni para ver su absoluta insuficiencia al efecto se necesita precisar el sentido real que tuviese, ni perderá mucho la Teología porque se olvide de nuevo en esta materia como cosa de tan dudoso significado.

c) Vengamos al tercer argumento empleado, que es el de más relieve en la materia, y está tomado de la autoridad del Concilio Florentino y Eugenio IV.

Pero, ante todo, no podemos menos de recordar que un argumento de autoridad de un Concilio o de la Santa Sede, que ha sido considerado por muchos teólogos de sana doctrina como muy insuficiente, nunca podrá, por sólo la convicción de algunos particulares y sin nueva declaración de la Iglesia, ser definitivo. Recordemos a este propósito el modo de hablar de San Alfonso acerca del mismo argumento (1).

Supuesta tan conocida solución indirecta, que ya deja el argumento malparado, examinémoslo más en particular. Para lo cual advertiremos, lo que salta a la vista, que el Decreto por lo que a la cuestión presente se refiere no es una definición *ex Cathedra* de Eugenio IV. Fuera de esto, tampoco es una profesión de fe de la Iglesia adunada en el Concilio. Nada hay en esta parte del Decreto que exprese esta fe, como suele expresarse frecuentísimamente en los Decretos doctrinales de los Concilios. La introducción del Decreto es eficacísima para mostrar esto.

Aquel redactor lo relativo a los Sacramentos en una brevísima fórmula, ciertamente no es componer un *Credo*, acerca de toda la doctrina de los Sacramentos para uso de la Iglesia universal. Es: *pro ipsorum Armenorum tam praesentium quam futurorum faciliore doctrina*. Y aun el epíteto *faciliore* hace en seguida pensar que podrá omitirse algo que, por lo muy sabido, no se necesita repetir. Por lo cual no se necesitará decir la verdad adecuada, sino lo que hace al caso: *pro ipsorum Armenorum faciliore doctrina*.

No es nuestro ánimo repetir lo ya dicho en esta Revista, bien sabido del R. P. Hugon (2), acerca de que el Decreto no es de carácter dogmático, ni aun precisamente lo

(1) Dice en su *Theol. Mor.*, l. 6, *Tract.*, 5, c. 2, n. 749: «Nam sapienter respondet idem Papa Bened. XIV, loc. cit., num. 8, cum Morino, Becano et Menardo, Eugenium tantum ibi loquutum fuisse de materia et forma integrali, quam intendit tradere Armenis qui optabant aggregari Ecclesiae Latinae, et ideo non fuit opus eis assignare impositionem manuum, cum illi iuxta ritum Graecorum, quo prius ordinabantur, iam eam adhibebant. Unde dicimus Eugenium non quidem mutasse materiam et formam huius Sacramenti, sed tantum impositioni manuum superaddidisse traditionem instrumentorum, tanquam partem integram, ut diximus.» No hacemos hincapié en la exactitud de todas estas afirmaciones, sino en que el Santo Doctor deja en posesión a los teólogos para rechazar el argumento de que se trata.

(2) Nos referimos en el texto a los artículos del R. P. Quera: «El Decreto de Eugenio IV para

afirmamos. Pero si advertimos que dentro de un capítulo de una Bula dogmática caben muy bien afirmaciones no dogmáticas, que en la mente e intención de la autoridad suprema que las emite sean sólo de orden práctico o sean solamente proposiciones probables o suposiciones útiles, aunque no necesarias, para confirmación de la verdad. ¿Quién podrá sostener que en una Bula dogmática a todo esto se aplica el don de la infalibilidad? Y ¿quién nos asegura entonces que la sentencia *Sextum sacramentum est ordinis, cuius materia est illud per cuius traditionem confertur ordo* tiene en la mente del Pontífice que la pronunció todo el valor y alcance dogmático requerido para dejar asentado para siempre que la imposición de las manos en el Sacramento del Orden está definitivamente excluida de la materia esencial del mismo Sacramento? Es evidente, históricamente, que la Iglesia, en lo sucesivo, no lo entendió así, cuando continuó y continúa haciendo suplir lo que se faltare en la imposición de las manos; y es evidente también que el argumento basado sobre las mismas palabras no prueba lo que se trataba de demostrar.

El modo de inferir que sigue el reverendo Padre, diciendo: *Atqui non confertur nisi per traditionem materiae essentialis*, supone, demasiado sin pruebas, que la Bula tiene precisamente por blanco el enseñar lo que es la materia esencial del Sacramento en el sentido que la palabra materia, para este efecto, adquirió paulatinamente en la Iglesia.

Además, la voz *confertur* significa, en casos semejantes, confusamente lo esencial y lo accidental o complementario; y ¿por qué aquí significaría rigurosísimamente como una expresión lapidaria para enseñanza universal del mundo católico sólo y todo lo que para el caso se necesita?

Por tanto, la consecuencia expresada en los siguientes términos: *Si ergo concilium tenet unicam materiam esse traditionem*, etc., descansa en un supuesto que todavía queda por demostrar, y así no se ha adelantado un paso en favor de esta opinión.

d) Resta el cuarto argumento. Pero si no vale el tercero, menos valdrá, en sentir de todo el mundo, este cuarto y último.

Viene presentado con un nombre que le daría más valor del suyo propio. Dicese que es un testimonio de la *Lex orandi*, aunque ya se rebaja esto con añadir *seu Pontificale Romanum*. La palabra *Lex orandi* lo ennoblece por encima de su jerarquía, porque sabido es el tránsito inmediato y legítimo que la Teología hace de la *Lex orandi* a la *Lex credendi*, tránsito que no tiene aquí lugar. Que no se concibe la oración sin la fe, y así es lógico que en el modo de orar se comprenda lo que se debe creer; mas se concibe muy bien una advertencia del Pontifical Romano, sin que en ella entre para nada la fe.

Está, pues, fundado el argumento en una advertencia que hace el Pontifical Romano antes de explicar lo particular de cada Ordenación. Las palabras de esta advertencia se presentan con esta introducción: *Sacra Liturgia idem testatur, nam Pontificale Romanum expresse dicit*, etc.

Esto no obstante, sabido es que si a la Sagrada Liturgia nos atenemos, el argumento de tradición apostólica es fatal para el sistema que examinamos. Se puede y se usa proponer un argumento en contra con el mismo título de *Sacra Liturgia* por la manera como consta que ordenaron los Apóstoles, manera que ciertamente subsistió por espacio de muchos siglos. Pero no es éste el caso de reproducirlo.

Así, reducido el argumento cuarto a los términos de una advertencia del Pontifical antes de entrar en la exposición de los ritos sacramentales, desmerece mucho no sólo del título, *Lex orandi*, sino también de esotro, *Sacra Liturgia*, por tener en la historia de la Liturgia su contraste y tropezar en ella con dificultades insuperables.

Entonces se preguntará: ¿qué valor tienen las palabras del Pontifical: *Moneat ordinandos quod instrumenta, in quorum Traditione Character imprimitur, tangant?* A esto se responde que constituyen una útil rúbrica y eficaz aviso para que se observe la ley eclesiástica de que el ordenando u ordenado toque los instrumentos.

Más ¿qué decir en particular de aquel inciso, *in quorum, Traditione Character imprimitur?* Primero, que conservó esta frase el gran canonista Benedicto XIV, que dió claros indicios de tener por inexacto o muy dudoso este mismo inciso.

Además, no es la única frase del Pontifical que para que tenga sentido verdadero en rigor escolástico se necesita interpretar benévolamente. En el Apéndice del mismo (*Ritus Pontificalis pro celebrando Sacramento Matrimonii*) se halla la fórmula *Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* Esta, sin duda, se halla mucho más cerca de ser *Lex orandi*. No obstante, tomada a la letra y en todo el rigor del sentido que parece tener, contendría una falsedad.

El R. P. Hugon urge el valor de la rúbrica que ha aducido en favor de su tesis arguyendo: *At si character confertur per traditionem, haec est essentialis materia.* Si no tuviésemos por más satisfactoria la respuesta dada con la advertencia que acabamos de hacer, contestaríamos a este argumento: *At si per manus impositionem confertur plenitudo gratiae*, como dice Santo Tomás; ésta es, y no la *Traditio*, la materia esencial.

Se pone fin a esas razones con una confirmación concebida en los siguientes términos: «Quum igitur non sit concedendum errasse concilium vel sacram liturgiam, concludendum erit Ecclesiam voluisse sua potestate uti et determinasse ut apud Latinos porrectio instrumentorum foret sola materia essentialis sacramenti Ordinis; sicut etiam voluit ut in Confirmatione unctio, quae ab initio non fuit adhibita, foret tandem unicus ritus essentialis.»

Encontramos en este párrafo un defecto que tenemos por muy palmario, y es que pretende probar lo muy dudoso por lo que todavía lo es más. Porque, contra lo que aquí se supone como fundamento de la prueba, es probabilísimo, si no cierto, que la *impositio manus* que va adjunta a la unción de la frente en el Sacramento de la Confirmación pertenece a lo esencial de la materia en este Sacramento. El *Codex Juris Canonici*, en su c. 780, deja bien entender esto cuando dice: «Sacramentum Conf. conferri debet per manus impositionem cum unctione chrismatis in fronte.» Y en el c. 781, § 2: «Unctio autem ne fiat aliquo instrumento, sed ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita.»

Además, en la razón dada, la sentencia, que la unción *ab initio non fuit adhibita*, no tiene en su abono sino un argumento negativo poco significativo.

El texto de Santo Tomás, que acaso se invoca, sufre la misma retorsión contra el que se vale de él en esta materia, que vimos sufría en semejante caso el aportado para

probar que no es esencial en la materia de la Ordenación sino la entrega de los instrumentos.

El consenso de los teólogos no se puede aquí invocar, ni aun haciendo violencia a la palabra consenso.

Ni presenta en esto el Concilio Florentino la dificultad que solucionamos en lo del Orden. Y si el Pontifical Romano en un punto no conmemora esta imposición en el Sacramento de la Confirmación, se puede muy bien sobrentender en lo que dice. Más aún: se debe así interpretar, porque en el Apéndice (*Confirmatio uni tantum conferenda*), empezando a repetir la forma de este Sacramento, añade: *Et dum hoc dicit, imposita manu dextera super caput Confirmandi, producit pollice signum Crucis in fronte illius.*

Así que la fuerza de la comparación aducida por el R. P. Hugon, probaría más bien lo contrario.

Y no queremos entrar en más pormenores. Aún así parecerá riguroso el examen hecho de obra tan apreciable.

Mas tratándose de una obra de Teología Escolástica, no está fuera de propósito juzgarla según el mismo método Escolástico, selecto como ningún otro para precisar los quilates de las proposiciones y razones en que se fundan. Y así lo principal de la crítica que en esto se puede contener, es que no se determina con precisión el alcance de las razones en las cuestiones controvertidas, ni se define con exactitud, o deja entender al menos el grado de certeza o probabilidad teológica de cada tesis. Y, he aquí, ingenuamente confesada, la razón por que hicimos tal crítica.

Estamos acostumbrados a enseñar la sentencia contraria a la que hemos refutado. La defendemos como moralmente cierta. Sin embargo, la lectura de las pruebas de que hemos hecho anatomía, nos produjo una impresión de duda o escrúpulo, que nos obligó a un examen detenido de conciencia sobre el estado de nuestro espíritu acerca de la misma cuestión. De aquí, y no de poca benevolencia ni hacia el clarísimo autor ni hacia su obra, nació la crítica.

LUIS TREXIDOR.

SCHÄFER, TIMOTHEUS, O. M. Cap., Dr. utriusque iuris et phil., Lector Emeritus in Collegio internationali S. Laurentii a Brundusio, Consultor S. Congregationis de Sacramentis. *Compendium De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici* (xx-728)-4.º-1927. Precio: 14 m. en rústica y 16 encuadernado. Ex Officina Libraria Aschen-dorff, Münster i. W.

Pocas veces nos ha causado tanta fruición la lectura de un comentario del Código de Derecho Canónico, como la del que nos ofrece el R. P. Timoteo Schäfer sobre la segunda parte del libro segundo, o sea sobre el estado religioso. Es de lo mejor que conocemos, si no lo mejor, entre las obras que se han publicado sobre dicha materia después del Código. Obra completa, no sólo porque abarca cuanto al estado religioso se refiere, sino también porque ha sabido el autor hacerse cargo de cuantas dudas se han suscitado sobre la interpretación y aplicación práctica de los cánones relativos a

dicho tema, resolviéndolas con justo y acertado criterio. Y comprendiendo tanto, ha sabido realizarlo con la debida sobriedad y sin detrimento de la claridad.

Con muy buen acierto ha adoptado como plan sistemático para la exposición de la materia el mismo del Código. Pero como, fuera de la parte del Código dedicada exclusivamente al estado religioso, se encuentran otros cánones esparcidos acá y allá, que regulan también los derechos y obligaciones de los religiosos, en cuatro capítulos, que forman la parte duodécima de su obra, bajo el título *De rebus*, ha comprendido la mayor parte de ellos. Otros los ha intercalado, *data occasione*, al tratar de sus respectivas materias, como, por ejemplo, al exponer el privilegio del fuero, ha dado cuenta de los cánones del libro cuarto, que hacen al caso.

Antes de dar comienzo al comentario de los propios cánones, en cuatro capítulos, que forman la primera parte de su obra, ofrece una breve, pero, en cuanto cabe, completa y jugosa exposición del origen del estado religioso, de su evolución andando los tiempos, de su fin, valor y utilidad y de sus relaciones jurídicas con el Estado civil. Exposición muy digna de alabarse, porque ha sabido el autor resumir en ella, con plausible selección, cuanto hasta el presente han disertado sobre tan importante asunto los principales tratadistas antiguos y modernos, ateniéndose, por causa de la brevedad, a las conclusiones que formulan y principales razones en que las apoyan los referidos autores. Datos más concretos sobre la evolución del estado religioso los expone en diferentes capítulos de su obra, cuando, por requerirlo, a su juicio, la importancia del tema, antepone un *brevis conspectus historicus*. Lástima que no haya hecho más uso de este método, pues no pocos capítulos de su magnífica obra parece que lo están reclamando. Asimismo, se echa de menos una exposición más cumplida de los elementos que se requieren y bastan para la vocación religiosa, puesto que sobre tan importante cuestión aún cunden ideas erróneas, que son causa de perturbación en no pocas almas y de que se malogren muchas vocaciones. Sostiene el autor en el n. 213 la verdadera doctrina, que expresa en muy pocas palabras, contentándose con remitir al erudito tratado del P. Vermeersch, *De vocatione sacerdotali et religiosa*. Pero la misma brevedad con que se expone hará que no se fijen cual conviene los que están imbuidos de otras ideas, contra las cuales ninguna duda se suscita. No hubiera estado de más citar la respuesta que el 2 de julio de 1912 (V. A. A. S., v. 4, p. 485) una Comisión de Cardenales, nombrada al efecto por S. S. Pío X, dió sobre la doctrina que el canónigo José Lahitton expone en su obra acerca de la vocación sacerdotal; respuesta que, en lo sustancial, se aplica del mismo modo a la vocación religiosa.

Otras observaciones tenemos que hacer sobre tan recomendable obra, que no servirán, ciertamente, para amenguar el subido valor que le es propio, y si sólo para puntualizar más alguna que otra frase, suplir alguna omisión y advertir algunas cosillas, que tienen fácil remedio, en sucesivas ediciones, que sin duda las alcanzará tan acabado Compendio.

Y sea lo primero la maravilla que nos ha causado ver, en la lista de autores de Derecho Canónico y Moral que estampa al comienzo de este Compendio, citada la obra *Novissimas Instituciones de Derecho Canónico*, de J. Torrubiano. No creemos que el P. Schäfer se haya tomado el trabajo de examinar con detención esta obra, en lo que nos confirmamos al ver que ni una sola vez la cita en el decurso de su larga exposición. Si hubiera buceado un poco en ella, no hubiera dejado de advertir errores contrarios a la doctrina católica; errores que, desarrollados en otra del mismo autor,

motivaron su condenación por el Obispo de la diócesis. Y el autor mismo, que ha sostenido en periódicos que se glorian de militar en las izquierdas campañas escandalosas contra autoridades e instituciones de la iglesia, especialmente contra el celibato de los sacerdotes, hubo de ser excomulgado *nominatim* por el Obispo de la diócesis (1). No hay que decir que las citadas Instituciones, aun prescindiendo de los errores, distan mucho de merecer los honores de figurar en una obra como la que nos ocupa, pues adolecen de no poca ligereza, que cristaliza en la inexactitud de muchos conceptos; en tomar el autor *opportune e importune* ocasión para desahogar su mal disimulada aversión respecto a las Ordenes y Congregaciones religiosas, cuya actuación denigra en varios de sus aspectos; en tratar inconsideradamente en obra de ese género, que tiene la pretensión de servir de texto para la formación de los jóvenes, sobre la mala conducta de sacerdotes seglares y religiosos, con notable exageración; en la traducción inexacta de no pocos cánones, etc., etc.

Pero aún causa mayor maravilla que, habiéndose dado cabida en este Compendio a las citadas Instituciones, se hayan omitido varias obras de relevante mérito, debidas a autores españoles de reconocida autoridad. Así, por ejemplo, no figura la obra *Procedimientos eclesiásticos*, en cuatro tomos, del Ilmo. Sr. D. Tomás Muniz, Auditor que fué hasta hace poco de la Rota Matritense, y hoy elevado a la dignidad episcopal para la Sede de Pamplona, obra digna de todo elogio y muy recomendable por su utilidad teórica y práctica, según tenemos expuesto al dar juicio de ella en esta revista (t. 3, [1924], p. 416). Allí hubiera encontrado el P. Schäfer capítulos como los siguientes, entre otros que pudieramos citar: El Obispo y los religiosos o religiosas en el derecho común; El Obispo y las Comunidades religiosas en la disciplina y práctica españolas; El Obispo y las Asociaciones piadosas de la diócesis. Tampoco figura el insigne polígrafo Dr. A. Amor Ruibal, especialmente su obra *Derecho penal de la Iglesia Católica, según el Código Canónico vigente*, cuya crítica publicamos en esta Revista (t. 3 [1924], p. 417). Autor meritísimo, cuyas obras brillan por la solidez de la doctrina adornada con muy vasta erudición y por la sensatez de su criterio. Del P. Juan B. Ferreres, autor de muy merecida nombradía, honrado recientemente por la Universidad de Lovaina con el doctorado *honoris causa*, sólo cita en el mencionado elenco una de sus obras: *Las religiosas según la disciplina del nuevo Código de D. C.*, y si bien en las notas del texto se hace referencia a sus Instituciones Canónicas, se omite, en cambio, su *Compendio de Teología Moral*, que lleva ya 13 ediciones, varias de ellas muy recientes.

En lo de citar a autores, se nota también el poco uso que hace de los clásicos antiguos, muy dignos de tenerse en cuenta, aun hoy día, en muchas de las cuestiones propias del tratado sobre el estado religioso. En general, aduce y confronta las opiniones de autores modernos, muy atendibles, por cierto, por su especial competencia, pero al lado de ellos hubiera venido de perlas la opinión tan sólida y bien razonada de los clásicos, como solía hacer el P. Wernz, ofreciendo en notas al lector un arsenal de materia muy bien extractada y asimilada, que le facilitaba extraordinariamente el ulterior estudio e investigación de cualquier punto de los que en su obra se desarrollan. Pero aun respecto a los autores modernos se advierte cierta preferencia por tres.

(1) V. *Boletín Oficial* del Obispado de Madrid-Alcalá, t. 40 (1925), pp. 129-131.

o cuatro, cuyas citas aparecen al pie de casi todas las páginas, en materias que han tratado también muy cumplidamente otros autores de nota modernos.

Aparte de esto, que no afecta al aspecto propiamente científico del libro, se nos ofrecen las siguientes observaciones:

En la p. 213, hablando de los confesores de las religiosas, al explicar la palabra *adeat* del can. 522, dice: «Quod si sacerdos, qui pro Monialibus aut Sororibus approbatus non est, de industria Religiosam adire vellet, ut confessionem eius audiat, confessio esset *invalida*..... Cum autem iuxta aliquos auctores can. 522 stricte interpretandus sit, verbum adire in sua prima et directa significatione sumendum est, non autem *improprie*, ex gr. si Religiosa adiret sacerdotem, quem prius vocaverat in Domum ob solam et unicam rationem confessionis et nunc praesentem adit. Sacerdos enim quem iuxta can. 522 *adit* Religiosa, distinguitur ab illo, quem expetere vel arcessere potest sive valens (cf. can. 521, §§ 2-3) sive aegrotans (cf. can. 523). Si autem vera ratio, non merus praetextus adesset, vocandi sacerdotem, puta ad functiones sacras peragendas, etsi Religiosa haberet intentionem arripiendi occasionem ad confessionem instituendam, tunc confessio valida foret.» Se ve, pues, que hace depender la *valides* de la confesión hecha con tales sacerdotes, en el caso de que se les haya llamado a la Casa religiosa, de si se les llamó ex profeso para ese fin, aunque se interpusiese otro pretexto, o se les llamó sinceramente para otra incumbencia. La respuesta que recientemente (28 de diciembre de 1927, publicada en 1.º de febrero de 1928, *A. A. S.*, p. 63) dió la Comisión Pontificia para interpretar auténticamente los cánones acerca de la referida palabra *adeat* del can. 522, no parece que favorezca a la interpretación dada por nuestro esclarecido autor. «II. An verbum *adeat* canonis 522 sit ita intelligendum ut confessarius advocari nequeat per ipsam religiosam ad loca confessionibus mulierum vel religiosarum legitime destinata. —R. Ad II. *Negative*.» De consiguiente, no es obstáculo para la validez, ni aun para la licitud de la confesión, el que la religiosa llame a cualquier sacerdote de los aprobados para mujeres a la casa religiosa y se confiese con él en lugar destinado para las confesiones de mujeres o de religiosas. No distingue dicha respuesta entre si se le llama sinceramente para otro fin o se le llama para la confesión, con pretexto o sin él; antes, por el contrario, parece suponer que se le llama para la confesión. Por lo demás, donde la ley no distingue, tampoco nosotros debemos distinguir. La diferencia entre el llamar a esta clase de confesores y el llamar a los que considera el can. 523 y a *fortiori* a los que están provistos de jurisdicción especial para religiosas, está en que la Superiora no tiene obligación de llamar a los primeros, y, en cambio, la tiene de llamar a los otros. Puede verse sobre esta respuesta de la Comisión Pontificia el acertado comentario que publicó en *Sal Terrae* ([1928, 4], p. 335 ss.) el insigne canonista Eduardo F. Regatillo, S. J., en el que se hace cargo de lo expuesto por el P. Schäffer en esta obra que nos ocupa. He aquí otro de los autores y otra de las revistas de España que parece no haber conocido nuestro esclarecido autor.

En la p. 145, tratando de las disposiciones relativas a la reelección de las Superiores, aduce en el n. 122 la carta circular que la Congregación de Religiosos pasó a los Ordinarios de los lugares el 9 de marzo de 1920, y explicando su alcance dice en el apartado e): «Antistitae seu Abbatissae Monialium non possunt saltem in Italia iuxta Gregorii XIII Const. *Exposcit debitum*, 1 jan. 1583, ultra triennium regimen Monasteriorum habere ideoque ad relectionem apostolica dispensatione, quae facilius

datur pro his Monialibus quam in relectionibus Superiorissarum generalium.» Extiende dicha prohibición a las Superiores o Abadesas de cualesquiera Monasterios u Ordenes existentes en Italia, ya que ninguna excepción o distinción indica. Y no hay tal, según tenemos expuesto en el comentario que sobre esta circular publicamos en *Razón y Fe* (v. 57 [1920], p. 499), porque en la citada circular sólo se declara que rige la mencionada Constitución de Gregorio XIII y por tanto que obliga a los Monasterios cuyas constituciones quedaron reformadas conforme a sus disposiciones. Estos Monasterios eran ciertamente solos los de Italia, pero no quedan comprendidos los que con posterioridad a dicha Constitución se erigieron en Italia y se rigen por constituciones que obtuvieron también una aprobación posterior, cuales son, por ejemplo, los Monasterios de las Salesas.

En algunas cosas se muestra poco conocedor de ciertas disposiciones canónicas especiales para España, puesto que no las menciona cuando se hace cargo de semejantes disposiciones dadas, v. gr., para Francia y Bélgica. Sirva de ejemplo lo relativo al servicio militar de los religiosos y lo de la sujeción de las monjas a los Obispos. En la p. 362, n. 288, copia un rescripto de la S. C. de Religiosos, por el que, derogando el Decreto *Inter reliquas* y cuantas otras disposiciones se opongan, concede a los religiosos de Bélgica que puedan hacer el servicio militar ligados con votos temporales, pero de ninguna manera con la profesión perpetua o solemne. En *Razón y Fe* (v. 55 [1919] p. 375) publicamos un rescripto semejante dado en 1914 para España. En 1925, con ocasión de la nueva ley de Reclutamiento, se reprodujo la concesión en los términos que a continuación se expresan, concesión mucho más amplia que la otorgada a Bélgica: «Que los Religiosos, que se hallan en las susodichas condiciones, puedan ser admitidos, *servatis servandis*, a la profesión perpetua o solemne, y a su tiempo a las Ordenes Sagradas.»

Respecto a la sujeción de las monjas a la jurisdicción de los Ordinarios de los lugares alude en la p. 114 a un rescripto de la S. C. de Religiosos, dado en 22 de mayo de 1919 para Francia y Bélgica (*A. A. S.*, v. 11, p. 240), por el que se determina que sigan sujetos a la jurisdicción de los Ordinarios de los lugares los Monasterios de monjas, como antes del Código. En la citada obra del P. Ferreres *Las Religiosas*, que incluye nuestro autor en su elenco, hubiera encontrado una semejante disposición para España. Véanse los nn. 245-253; y el texto latino en el Apéndice I, pp. 413-417.

No queremos terminar esta recensión sin notar lo esmeradísimo de la presentación externa de la obra, tanto por la calidad del papel, como por la esbeltez de los tipos, y muy especialmente por lo inmejorable de la impresión, que acredita una vez más la tan renombrada editorial ASCHENDORFF (1). Lástima que el corrector de pruebas no se haya fijado en alguna que otra falta, que se ha deslizado, como en la p. 321, donde aparece *intercederit* por *intercesserit*; *exsisterit* por *extiterit*. Son raras tales faltas; en general fluye bien el lenguaje latino, acomodado, naturalmente, a este género de literatura.

(1) Con sumo gusto incluímos en este fascículo de la revista el prospecto en que se anuncia la obra del P. Timoteo Schäfer, una de las muchas que, con la misma esmerada presentación, tiene publicadas tan insigne editor sobre materias que interesan muy especialmente al clero, tanto secular como regular.

Repetimos de nuevo que las inexactitudes y omisiones y alguna que otra deficiencia que hemos notado, no pueden empañar ni la bien merecida fama del autor, ni el relevante mérito de esta obra, que nos complacemos en recomendar como una de las mejores, si no la mejor, de cuantas se han publicado sobre esta materia, y creemos que no solamente los dedicados a estas ciencias, sino también todas las casas religiosas de varones, al menos de las religiones clericales, deberían poseerla por la suma utilidad que sin duda les prestaría.

FERNANDO FUSTER.

CASADEVALL, R., Presbítero, Canónigo-Archivero de la Santa Iglesia Catedral de Vich. *La Capilla de Santa Eulalia de Vich*. Contribución al centenario de la fundación del Instituto de Hermanas Carmelitas de la Caridad (126)-8.º-1926. Imprenta y Librería Ausetana, Vich.

Con ocasión de celebrarse el 26 de febrero de 1926 el primer centenario de la fundación del preclaro y benemérito Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad, llamadas también del Escorial, por haber tenido lugar su fundación en el Manso Escorial, junto a los muros de Vich, Instituto que en el primer siglo de su existencia ha alcanzado una dilatación sorprendente y una muy sólida reputación de ciencia y de virtud eximia, el señor Canónigo-Archivero de Vich, devotísimo de tan laudable Instituto, deseó asociarse al grandísimo homenaje que con esta ocasión al Instituto se le tributaba. A este fin, escogió con sumo acierto, para asunto de su trabajo, la antiquísima y pequeña iglesia de Santa Eulalia de Mérida, existente en Vich, la cual vino a ser casi como la cuna del Instituto, el lugar delicioso en que la insigne Fundadora, Venerable Madre Joaquina Vedruna, hoy vecina al honor de los altares, en los fervorosos principios de su vida religiosa desahogó tantas veces su pecho ante Jesús Sacramentado y le hizo testigo de sus ardientes amores y de sus fervorosos anhelos de encender al mundo en el fuego de caridad.

Esta capilla, a la que ha sustituido en el mismo lugar la grandiosa actual iglesia intitulada de Santa Eulalia y de la Virgen del Carmen, ha sido el objeto escogido por el Dr. Casadevall para su doctísima monografía, pues como el amor, según enseña San Ignacio de Loyola, se manifiesta dando el amante al amado de lo que tiene o puede, así el Dr. Casadevall ha querido manifestar su amor al Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad dándole de lo que él tiene, en tan alto grado, que es una erudición pasmosa en lo concerniente a los archivos, en especial a los de Vich.

En esta monografía se lee documentadísima la historia toda, con sus innumerables vicisitudes, de aquella antiquísima capilla, sobre la que tan inescrutables designios tenía la divina Providencia.

Ya encuentra el Dr. Casadevall datos sobre la iglesia de Santa Eulalia a principios del siglo X, o sea en 1.º de diciembre de 911, la cual, aunque derribada unas veces por ejércitos beligerantes, arruinándose otras por las injurias del tiempo, cambiando a veces algo de lugar al ser reedificada, el sabio Archivero va siguiendo siglo por siglo aquella capilla, hasta que la ve convertida en la primera iglesia que tuvo el Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad, y hasta que en el solar que venía ocupan-

do desde 1686 se edificó la actual grandiosa iglesia de la casa matriz de este santo Instituto. Junto a dicha capilla comenzó el Instituto a dar sus primeras flores y sazonados frutos; y en él, la virtuosísima Fundadora dirigió los primeros pasos de tan santa institución.

Algunos suponen que dicha capilla fué la iglesia más antigua de Vich. En la monografía que le consagra el Dr. Casadevall entreteje toda su historia, desde principios del siglo X hasta nuestros días, como hemos indicado.

Durante ese largo período de más de diez siglos ve el lector pasar ante sus ojos la iglesia antiquísima, los derribos de la misma, las reedificaciones, los mejoramientos del edificio, predios que se le asignan, repetidas mandas pías, legados píos, pías fundaciones. En ella se fundan beneficios eclesiásticos. En torno suyo se va formando un arrabal; con las vicisitudes de los tiempos se pone de manifiesto la prosperidad de la capilla, su decaimiento, sus nuevos realces, cambio de sus Rectores, etc.

Un tiempo tiene el señorío sobre la capilla la Camarería del Monasterio agustiniano de San Juan de las Abadesas, cuyo Camarero nombra el Rector de la capilla. Más tarde, esos derechos pasan al Obispo, quedándole al Monasterio el derecho de patronato, etc.

Y no sólo nos da cuenta de los planes que llegaron a realizarse con respecto a la capilla, sino también de los proyectos que no se pudieron llevar a la práctica. Todos esos datos va examinándolos el diligente investigador, y todos aparecen confirmados con los textos mismos de las escrituras correspondientes o con el testimonio de historiadores de nota, y, además, nos deja descifrados los nombres y las personas mismas que intervinieron, nombres y personas que nos describe, quedando todo bien probado con los documentos mismos que ha visto por sus ojos el sagaz Archivero, y nos designa en cada uno el archivo en que se hallan, la signatura que llevan (v. gr., Archivo Capitular, Archivo Episcopal, Curia del Vicariato general), nombres, hechos, personas, que para cualquier otro ofrecerían indescifrable oscuridad, pero para el Dr. Casadevall son históricamente tan conocidos, aun los personajes privados, casi como si hubiera convivido con ellos.

De todo corazón felicitamos al Dr. Casadevall por su eximio trabajo y por la delicada manera que ha tenido de obsequiar al Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad con una eruditísima monografía, que pudiéramos calificar de pacientísima obra de benedictino.

JUAN B. FERRERES.