

sepamos tampoco ha sido vertida a otro idioma moderno. Encomiable, desde luego, que Eudeba sea la patrocinadora de la publicación y es de desear que esta línea de investigación se mantenga y perfeccione.

G. TERÁN

OCTAVIO N. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1972, 219 pp.

La presente obra de Mons. Derisi recoge varios trabajos destinados, como lo indica su título, a clarificar las relaciones de la Iglesia con el mundo: determinar la esencia y fin de la Iglesia, para orientarnos respecto a su forma de participación y acción en el orden temporal.

La circunstancia concreta que genera estas meditaciones es, al parecer, la tendencia agnóstica e irracionalista típica de nuestra época, y productora a nivel eclesial del surgimiento de un nuevo clericalismo de matices naturalistas. Por un desconocimiento de la naturaleza y función específica de la Iglesia intenta fusionar consecuencia no puede ser otra que la destrucción de la Iglesia misma. Desde esta su ámbito de acción con la actividad económica, política y social del hombre. La perspectiva el Evangelio queda reducido a algo "natural" desconociéndose u olvidándose su valor sobrenatural. Asimismo, la teología es dejada de lado como algo carente de sentido.

La obra consta de veintisiete capítulos, estando destinados los primeros a desarrollar las bases doctrinales del tema. En primer término destaca Mons. Derisi la finalidad sobrenatural de la Iglesia, fundada por Cristo para la salvación de los hombres que son partícipes por la Fe y el Bautismo del Cuerpo Místico de Jesús en virtud del cual pueden ser llamados hijos de Dios. Este Reino de Dios aunque está en el mundo no pertenece al mundo, tiene la propiedad de ser *visible e invisible* simultáneamente; fundamentalmente existe en el interior del alma del hombre en tanto que participa de la misma vida divina legada por la "Encarnación y Redención del Hijo".

En el apostolado de Cristo, no encontramos nada que nos permita considerarlo como un "revolucionario" dedicado a solucionar los problemas temporales de su época. Muy por el contrario, se trata de un cambio interior, del surgimiento de un "hombre nuevo" por la muerte del "hombre viejo". Sólo desde este renacer sobrenatural se cambia el mundo temporal en virtud de la gracia divina que cura la herida y descarriada naturaleza humana. En efecto, la vida de la gracia se instaura sobre la de la naturaleza, por ello debe primeramente sanarla para posibilitar la aprehensión de la Verdad por la inteligencia, y la conversión de la voluntad: el orden sobrenatural restaura al natural permitiendo al hombre recobrar todas las dimensiones de su ser personal frente al Ser de Dios y del mundo, y, por consiguiente, permite la restauración de una verdadera esfera cultural. "Únicamente bajo el influjo cristiano es posible el restablecimiento de los valores trascendentes y de la vida espiritual en toda su fuerza, vida específica de la persona humana o, lo que es lo mismo, es posible establecer el 'humanismo' que, por eso, se constituye siempre como humanismo cristiano" (p. 20).

La Iglesia no actúa, ni debe actuar, directamente sobre el orden temporal que posee su esfera y actividad específicas, lo hace indirectamente "por añadidura" y desde lo profundo, por así decir, en tanto que a través de sus hijos vivifica este orden por medio de sus principios sobrenaturales. En todo caso, podemos hablar de una intervención directa negativa porque es deber de la Iglesia denunciar y condenar los errores que se producen en la actividad mundana contrarios no sólo al orden sobrenatural, sino incluso al orden meramente humano. Destaca el autor

el fin escatológico de salvación y santificación de las almas por parte de la Iglesia frente a aquéllos que pretenden instrumentarla por medio de una acción temporal directa en beneficio de la liberación de los pueblos, y donde, frente a la acción pacífica y pacificadora de la Iglesia, queda justificada la violencia como medio.

A pesar de no actuar directamente en el ámbito de lo terrenal para lo cual existen las instituciones pertinentes, hay ciertos sectores del mismo con los cuales la Iglesia posee un vínculo más estrecho, entre los que se destacan la educación y el matrimonio. Asimismo sin interferir con las instituciones temporales, la Iglesia pone al servicio de la sociedad sus instituciones religiosas como una forma de contribuir a la realización integral del hombre.

En el capítulo tercero se aboca el autor al tema persona y cultura, que es retomado más adelante a propósito del sentido de la Universidad. El carácter de persona lo posee el hombre en razón de su espíritu: es poseedor de inteligencia que le permite de-velar el ser y tiene, además, el dominio de la actividad sobre el mundo y sobre sí mismo. Esta apertura intelectual-volitiva al ser "trascendente-inmanente conduce a la persona hasta el 'ser' de Dios, como a su suprema instancia ontológica y como a su Bien supremo y último fin" (p. 42). La acción de la persona sobre su ser y el de las cosas origina el nacimiento del mundo de la cultura o humanismo, mediante el cual el hombre participa de la obra creadora de Dios. Pero, afirma el autor, la cultura no sólo tiene como causa eficiente el ser personal del hombre, sino que éste es también su destinatario final, es su causa final. "No hay persona sin cultura, ni cultura sin persona" (p. 43). Como tal la cultura debe ser sinónimo de perfección humana.

El mundo de la actividad consciente y libre del hombre consta de sectores que por su propia naturaleza se escalonan jerárquicamente: 1º) el orden técnico y artístico, fruto de la actividad espiritual sobre el ser de las cosas y destinado a hacerlas bellas o útiles; 2º) el orden moral, donde la actividad se orienta hacia el ser del hombre mismo generando el hábito de la virtud; 3º) el orden teórico, donde surgen los hábitos de la ciencia y la sabiduría, frutos de la actividad contemplativa. La subordinación de los tres sectores responde a la ordenación natural reinante en toda la actividad del hombre; existe una integración de los tres sectores para el desarrollo integral de la persona.

La cultura, como mundo propio elaborado por el hombre para su perfeccionamiento, pertenece a la vida terrena, es un producto del *homo viator*, pero simultáneamente y por la misma razón lo predispone para la vida de perfección definitiva, lo dispone a ser *homo beatus*; en otros términos, dispone al hombre para lo absoluto y eterno (p. 186).

Frente a la oposición entre racionalismo e irracionalismo en relación al problema de la historia, considera el autor que mientras el primero termina desconociendo la realidad histórica en su absurda pretensión de determinarla mediante un método lógico y *a priori*; el segundo, produce un vaciamiento, una anonadación del hombre al tratar de reducirlo a pura historicidad —sea de carácter vitalista, existencialista o marxista—. Las consecuencias del irracionalismo son las que estamos viviendo actualmente: desprovista la inteligencia del ser que es su objeto, se disuelve a sí misma y a toda vinculación con lo trascendente; la verdad, el bien y la belleza son reemplazados por el poder sobre el mundo fenoménico temporal y la acumulación de bienes. Nace una cultura desarticulada, fruto de una inversión de los valores y causante de la des-humanización del hombre, que ocasiona en el campo social el imperio de la violencia y la dictadura de Estado. Esta situación, considera Derisi, sólo puede ser superada mediante un retorno al intelectualismo realista, que sin caer en los absurdos del racionalismo ofrece al espíritu del hombre un valor y un alcance trascendente por medio de un esfuerzo teórico y práctico, de aprehensión de la verdad y libre realización del bien.

Siendo la naturaleza del hombre un espíritu encarnado, su vida es temporal e histórica: "La historia nace como el fruto específico del hombre: de su actividad espiritual consciente y libre, por una parte, y, por otra, de su actividad 'material' y 'temporal': es el fruto connatural del 'espíritu unido y dependiente de la materia" (p. 64). En consecuencia, la actividad espiritual de la persona, orientada a la verdad y el bien, posee un valor absoluto, allendo toda variación temporal; pero, existiendo el espíritu encarnado está sujeto a las variaciones temporales en cuanto al modo de su realización y como tal su actividad es partícipe de la historicidad de la persona. No en su "esencia" pero sí en su "existencia".

Los siguientes capítulos de la obra están destinados a analizar los elementos del nuevo humanismo propuesto por S. S. Pablo VI en la *Populorum Progressio*; los fundamentos teológicos del diálogo de la Iglesia con el mundo actual a la luz del Concilio Vaticano II; a resaltar la urgente necesidad de realizar un retorno a la vida interior mediante un esfuerzo frente a las solicitudes del mundo natural, para poder vivir cristianamente la vida sobrenatural.

En el décimo capítulo es abordado el sentido cristiano de la liberación del hombre. Jesucristo ha liberado a los hombres del dominio del pecado, haciéndolos partícipes de la vida sobrenatural por medio de la gracia e incorporándolos a su Cuerpo Místico para ser llamados hijos de Dios. Esta liberación del pecado no sólo concede al hombre el goce de los dones sobrenaturales, sino que también restaura el orden de la naturaleza, herido por el pecado. Sin tener participación directa en el orden temporal la Iglesia ha contribuido más que nadie al establecimiento de los valores auténticamente humanos. Por ello, cuando decae la acción sobrenatural de la Iglesia, decae también el orden humano en cuanto tal. Desde la perspectiva de la restauración del orden natural, de su defensa de los valores de la persona, de la familia y la sociedad, es desde donde la Iglesia condena tanto al capitalismo liberalista como al capitalismo de Estado o socialismo marxista. Caracterizando a este último nos dice Mons. Derisi que es fundamentalmente contrario a la naturaleza humana en cuanto cercena su propia iniciativa de procurarse los bienes para su sustento, siendo anti-humano necesariamente debe imponerse por medio de la violencia, lo que se prueba no sólo especulativamente sino históricamente. Pero, advierte certeramente el autor, tampoco es posible un proceso de socialización que intente realizarse en forma independiente de la teoría marxista y de sus principios materialistas: "No puede haber un socialismo espiritualista ni mucho menos cristiano" (p. 148). Para instaurar un tal socialismo es necesario eliminar la propiedad privada para depositarla en manos del Estado, lo que necesariamente lleva a la pérdida de la dignidad humana.

Por su parte el liberalismo capitalista desconoce la función social de la propiedad y los derechos y deberes del Estado para regular la misma en beneficio del bien común que es su fin específico. Por este camino conduce mediante una lógica estricta a la negación de la persona mediante la creación de formas de trabajo que son infrahumanas y la instauración de una nueva especie de esclavitud.

Retomando el mensaje de Pablo VI nos dice el autor que el ser humano tiende por su propia naturaleza a un desarrollo integral, pero esto sólo es realizable por una promoción igualmente integral de su actividad orientada jerárquicamente en consonancia con su ser. Se trata no de una mera promoción en el orden técnico o económico, sino de una promoción que implique la liberación de sus propias pasiones y del mal moral que es el pecado, y además, de todo sistema temporal de carácter opresivo o limitativo. Concretamente esta promoción interior y exterior debe ser asumida hoy como una *participación* en los bienes materiales y espirituales. La instauración de una sociedad más justa sólo puede realizarse bajo el signo de la Cruz, en una visión que respete tanto la propiedad privada como el sentido social de la misma.

Después de analizar brevemente el sentido de la libertad religiosa y el fin de la Universidad, la obra nos ofrece una llamada a las fuentes de la *Philosophia perennis* —frente al modo de filosofar como Weltanschauung o construcción subjetiva apriorista—, edificada sobre la de-velación del ser trascendente y sistematizada de acuerdo con las mismas exigencias ontológicas, que el autor ve cristalizada en el tomismo: “El tomismo es, por eso, una filosofía como ciencia estricta”, una filosofía *perennemente verdadera, pero no acabada*, en continuo crecimiento o incorporación de nuevos aspectos o aspectos más profundizados de la verdad del ser, y también por una más profunda y clarificadora visión de las verdades ya vistas” (p. 204).

La obra finaliza con una referencia al último Sínodo de Obispos, reseñando los dos temas centrales: el sacerdocio en el mundo y la justicia social, a través del cual se nos ofrece perfectamente delineada la “verdadera fisonomía de la Iglesia”. Creemos que la última frase condensa perfectamente el contenido del presente libro; en él, Mons. Derisi nos ofrece una perfecta delimitación del sentido esencial de la Iglesia, poniendo de relieve todas las falacias teológicas o filosóficas que, en un afán de superficial modernismo, tratan de desfigurarla y, como ha dicho Pablo VI, la están minando desde dentro. El desarrollo de asuntos tan controvertidos está realizado con la exactitud y penetración que es ya característica de las obras del autor.

JOSÉ ANTONIO DÍAZ

FRANCISCO MOISO, *La filosofía di Salomone Maimon*, Studi di Filosofia N° 3, M. Mursia & C. Torino, 1972, 260 pp.

En este volumen, un joven investigador, perteneciente al Instituto de Filosofía de la Universidad de Torino, y con la contribución del Consejo Nacional de Investigaciones de Italia, presenta un estudio analítico de la filosofía de Salomón Maimón, un postkantiano largo tiempo olvidado por los historiadores. Este filósofo es visto a la luz de los presupuestos ontológicos del kantismo, pero no de la misma manera en que lo hicieron los críticos de la escuela de Marburgo, frente a los cuales la interpretación de Moiso se presenta como una nueva alternativa. Según el autor, Maimón ha partido, en su intento de fundar el criticismo sobre bases más amplias, de la negación de la doctrina kantiana del espacio y el tiempo, y su tesis central sería la negación del valor positivo del conocimiento finito, por lo cual la estética trascendental sólo puede mostrar lo que no es el conocimiento objetivo. Por ello comienza su exposición con el concepto maimoniano de espacio y tiempo, concebidos como condición de la representación sensible de una diversidad entre los objetos. En el segundo capítulo trata los problemas del criterio material y el criterio formal de la verdad, lo cual lleva a considerar la estructura del pensamiento real; el concepto de objeto y los desarrollos de Maimón son interpretados por el autor como una estructura en la cual aparecen los diversos elementos del conocimiento en su interacción, admitiendo un doble aspecto: el objeto de la conciencia y el objeto real. El autor dedica un interesante párrafo (p. 70) a mostrar las similitudes entre la tentativa maimoniana de pasar de concepto. Maimón debe superar el procedimiento analítico para justificar la construcción de conceptos objetivamente significantes. El examen del concepto de objeto real presenta en su centro el principio supremo de la unidad de lo múltiple, que en definitiva es un principio de predicabilidad. Como resultado de su admisión aparece una