

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

FASCÍCULO 244



A. D. 2018

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.
(Gustav-Siewerth- Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

† Gustavo E. Ponferrada
(Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

RAÚL ARLOTTI

*Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires – Argentina
raularlotti@hotmail.com*

Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno¹

1. La Recepción medieval de los conceptos ‘ciencia política’ y ‘virtudes políticas’

A pesar de que las palabras ‘política’ y ‘políticas’, durante buena parte de la Edad Media, están ausentes en los documentos producidos por papas, reyes y señores feudales, ese tiempo mantiene algunas reliquias del lenguaje clásico de la política. Filósofos, eruditos y teólogos del siglo XII reconocen una ciencia de la política y discuten sobre las virtudes políticas.

Referencias a la Ciencia Política aparecen en las clasificaciones de las ciencias y se la menciona junto a las virtudes políticas, ejemplo relevante de ello es que “hacia 1141, Hugo de San Víctor asigna a la Política su puesto en la Ciencia de las costumbres. Al lado de la Ética, vista como moral individual y de la Económica, planteada como moral familiar, establece la Ciencia de la Ciudad, Ciencia Pública”².

¹ Trabajo presentado en la XLIV Semana Tomista, *La ética de la virtud en el mundo de hoy*, Buenos Aires, 09 al 13 de septiembre de 2019.

²Cfr. Beneyto, Juan, *Los Orígenes de la Ciencia Política en España* (Madrid, Doncel, 1976) p. 13. En España, en el siglo XII, Domingo de Gundisalvo, escribe De Divisione Philosophiae, en cuyo cuadro entra la Política y acentúa su valor de ‘prudencia’ como cabeza de las ciencias morales. *Ibidem* p. 14.

Las tres mayores tradiciones que cooperan en el trabajo de reconstruir la Ciencia Política y el lenguaje político son: la tradición de las virtudes políticas, el Aristotelismo y el Derecho Romano.

En lo que hace a la recepción de la tradición de las virtudes políticas, en la segunda mitad del siglo XII, encontramos la obra de Simón de Tournai, alumno de la escuela de Pedro Abelardo, quien distingue entre virtudes políticas y virtudes católicas o universales. Tal distinción la realiza tomando como criterio el deber propio y el objetivo que busca alcanzar cada tipo de virtud.

Por su parte, Alain de Lille entiende que no se puede afirmar que las virtudes políticas sean simplemente virtudes, sino que ellas constituyen una clase particular de virtudes, en el sentido que son propias de la *polis*, virtudes reconocidas por las costumbres imperantes en las ciudades y, por lo tanto, particularistas, en oposición a las virtudes católicas que son universales³.

Para Godofredo de Poitiers, quien compuso una Suma Teológica, las virtudes políticas son un medio entre las naturales y las teológicas o católicas. Reconoce que las virtudes naturales son innatas, un hábito de virtud que todo hombre posee por su propia naturaleza, mientras que las virtudes políticas son el hábito que los hombres adquieren a través de la reiteración de actos virtuosos.

Según San Alberto Magno, a las virtudes políticas se las llama de tal modo porque son las que mantienen a la república según las condiciones de los ciudadanos, cuyo signo es que toda la legislación refuerza la virtud de los ciudadanos⁴.

Aunque San Alberto es el restaurador y repositor del significado de la noción de virtudes políticas, van a ser los escritores

³ Cfr. Cottin Odon., *Psychologie et Morale au XIIe et XIII Siècles* (Gemboux, Duculot, 1948) p. 118. Alain de Lille al preguntarse si las virtudes políticas pueden convertirse en virtudes católicas su respuesta es que sí; puesto que los objetivos de las virtudes políticas son la gloria, la dignidad y la grandeza, fines, por cierto, loables, pero no suficientes para la vida buena y el fin último del hombre; mas cuando estas están informadas por la fe, la caridad y la esperanza, alcanzan el estatus de virtudes católicas y por lo tanto abren al hombre el camino a ese fin último.

⁴ *Ibidem*, p. 180

del autogobierno comunal, y entre ellos, el boloñés Guido Faba, quienes lo usan para retratar al buen gobernante⁵.

2. Santo Tomás como generalizador del concepto de virtud

Como se sabe, para Santo Tomás, la virtud es definida en los términos siguientes: “disposición habitual al bien”. Hábito que lleva a practicar el bien en forma estable. La virtud propiamente dicha es, pues, un hábito operativo de la voluntad o “una disposición estable para bien obrar, adquirida con la luz de la razón y que tiene por sujeto una facultad voluntaria de un ser inteligente. Es una buena cualidad del espíritu que hace vivir rectamente y de la cual nadie hace mal uso⁶.

Según este pensamiento, la *virtud* tiene tres caracteres: 1. Dar propensión al bien, porque este es su verdadero objeto. 2. Dar facilidad de obrar bien, porque supera sin dificultad los obstáculos que se le oponen. 3. Dar prontitud para practicar el bien, porque, apenas lo conoce, se inclina a cumplirlo.

Bajo este andamiaje conceptual, el Santo de Aquino, siguiendo a Aristóteles, entiende que el buen gobernante y el buen ciudadano son lo mismo, puesto que un gobernante para ser bueno debe poseer las virtudes que hacen bueno al hombre. Así, la virtud no se distingue por la condición del agente que la realiza, sino por la voluntad de este.

Pero, dado que la política es una parte de la prudencia, el hombre político, es decir el gobernante de la ciudad, debe ser prudente. Por lo tanto, la conclusión del Aquinate es que el gobernante debe ser bueno, ya que la prudencia es la capacidad para hacer la elección correcta, y por ser correcta conduce al bien.

⁵Cfr. su *Summa de Vitiis et Virtutibus*, en: *Quadrimum*, I, 1956, pp. 41-152.

⁶Cfr. su *Suma Teológica* I, II^{ae}, q. 55, a. 4

3. Virtud y política en Egidio Romano

Esta imagen de la política y del hombre político es sometida a una revisión por Egidio Romano, uno de los seguidores más cercanos de Santo Tomás, quien, en su *De Regimine Principum*, obra escrita entre 1277 y 1279, presenta a la política como el arte de ser buen rey, con lo cual introduce un cambio importante en el rango de la aplicación del concepto de política. Esta obra, desde su publicación, lleva a que los filósofos aristotélicos se centren en señalar los requisitos que un régimen y un gobernante deben reunir para ser considerados ‘políticos’⁷.

Los príncipes deben ser perfectamente virtuosos y mostrar todas las virtudes no únicamente para ellos sino también para los demás, puesto que su falta de virtud afecta a toda la comunidad sobre la que tiene su potestad⁸.

⁷Cfr. su *De Regimine Principum*, L. I, I, 2. Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, Egidio afirma que el orden de indagación de los requisitos exigidos para que el régimen y el gobernante puedan ser calificados de ‘políticos’ debe ser tanto racional como natural. Para ello, es necesario operar discutiendo primero la regla de uno mismo (ética), luego la regla de la familia y concluir en el gobierno de la ciudad (política). Este orden es racional porque uno debe aprender a gobernarse a sí mismo y a su familia antes de gobernar a una ciudad; y es natural porque reproduce un esquema de evolución de lo menos simple e imperfecto a lo más complejo y perfecto.

En el primer libro del *Regimine*, es donde Egidio discute los objetivos, las virtudes, las pasiones y costumbres del príncipe. Él construye una imagen del príncipe y reconoce que el príncipe merece gobernar solo si tiene prudencia y a esta la acompañan las otras virtudes morales. Reconoce que aquel que carece de virtud merece ser siervo, solo un hombre que es capaz de someter sus propias pasiones y apetitos a la regla de la razón puede tener éxito en mantener un reino unido y pacífico.

⁸*Ibidem*, I, 2-5.

4. Las obras políticas producto de las virtudes

Las formulaciones del concepto de virtud dadas por la filosofía perenne quedan claramente reflejadas en las obras de política, sobre todo en aquellas que caen bajo el subgénero denominado “Espejo de Príncipes” cuya característica es la de ser trabajos que contienen una guía de acción para el buen gobierno de los Estados, y están siempre fundadas en las virtudes necesarias que llevan a tal fin.

La proyección de los Espejos, cuando el Renacimiento ya se extiende por distintos lugares de Europa, queda en manos de los padres jesuitas que se inspiran en la tradición tomista de donde toman los principios básicos, y en la que el concepto de virtud, en el sentido que hemos señalado, juega un papel central⁹.

4. El cambio del concepto de virtud política en el Renacimiento

El concepto de virtud es reinterpretado por algunos pensadores del Renacimiento, especialmente aquellos a los que se suele denominar humanistas, entre otros, Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino, Erasmo de Rotterdam y Nicolás Maquiavelo. Si bien todos ellos son resaltadores del concepto de virtud (*virtù*), lo hacen con una significación distante de la de Tomás de Aquino y de otros escolásticos; pues para esos humanistas, virtud significa la voluntad de crear el propio destino, el espíritu de empresa, la audacia calculada, una inteligencia aguda, que no excluye ni la crueldad, ni la astucia cuando esas se consideran necesarias. Con ellos la virtud ha tomado un claro sentido político¹⁰.

En Maquiavelo, que es el autor que nos interesa ahora, la virtud pasa a ser una facultad humana, una cualidad de la

⁹Cfr. O’Neill Charles E. y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001) t. II, p. 1313

¹⁰Cfr. Delumeau Jean., *La Civilización del Renacimiento* (Barcelona, Juventud, 1977) p 402.

inteligencia antes que de la voluntad, cuya función estriba en ‘conocer la ocasión’. Virtud ‘excelente’ llama a esa facultad de conocer la ocasión o preverla. La esencia de la virtud consiste en ver la ocasión y tomarla, no dejarla pasar en vano.

Este es el modo en que el Secretario Florentino rompe con la tradición clásica y lleva el concepto de virtud a la órbita de la técnica y de la utilidad, concretamente a la utilidad política.

La virtud es aquella cualidad sobresaliente de la inteligencia que permite al hombre señorear el movimiento de las cosas humanas. Es un conjunto de cualidades que permiten al príncipe vencer los obstáculos del presente y hacer frente a cuantos tropiezos pueda depararle el futuro, que se asocia con la inteligencia, la acción y la destreza. Es una energía, una facultad de querer y de hacer, prescindiendo del contenido moral de la acción¹¹. Y, en cuanto a cuál es la virtud política más sobresaliente, encuentra la respuesta en la astucia. Así, vemos como la virtud medieval de la prudencia se convierte en astucia en el Renacimiento.

Debe tomarse en cuenta que, en el tiempo que escribe Maquiavelo, los Estados de Europa son considerados como patrimonios legítimos de ciertas familias, y toda la Ciencia Política se reduce a enseñar a los príncipes el modo más fácil y seguro de mantenerse en la posesión de sus dominios, sea de manera justa o injusta, legítima o abusiva¹².

Como consecuencia de este contexto y de los cambios en el significado de la voz virtud se da un nuevo tipo de literatura política.

¹¹Cfr. Chabod, Federico., *Escritos sobre Maquiavelo* (México, FCE, 1984) p. 254

¹²Cfr. Conde, Francisco Javier., “El Saber Político en Maquiavelo” (Madrid, *Revista de Occidente*, 1976) p. 22, nota n° 25.

5. La literatura de la razón de Estado¹³

La literatura sobre la razón de Estado se centra en las reglas o principios que enseñan al gobernante lo que tiene que hacer en orden a mantener su Estado y para que se cumpla la tendencia orgánica a incrementarse y consolidarse, a la vez que le indica cuáles son los caminos y las metas del crecimiento. Para el gobernante, orientar exitosamente los caminos para que el Estado crezca es propiamente convertirse en un virtuoso.

De este modo, se da cuerpo a una doctrina que, por tentativas diversas, procura responder a un doble cuestionamiento: 1. ¿Qué debe hacer el político a fin de mantener su Estado sano y

¹³ Según Friedrich Meinecke, la expresión tiene que haberse impuesto paulatinamente a partir del tercer decenio del S. XVI. Guicciardini habla en una ocasión de '*regioni e uso degli stati*', en su: *Diálogo sobre la Constitución de Florencia* (1523 - 1527). En un pasaje de esta expresa: '*matar a todos los prisioneros, a fin de debilitar la ciudad*'; y dice: '*ello no es cristiano, pero así lo exige la 'ragione e uso degli stati'*'. Resulta difícil saber si quiere expresar con ello un concepto ya acuñado. El primer testimonio de la doctrina ha querido verse en un anónimo de 1525; pero el primero en usar como concepto fijo la expresión es el arzobispo y humanista G. Della Casa a mediados del S. XVI.

Para Giovanni Botero, en su: *Ragione di Stato* (1589), la *razón de Estado* es el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado. En esta línea de interpretación se encuentran el P. Mariana y P. de Rivadeneyra.

T. Campanella, sostiene que la *razón de Estado* es la suma de la razón política 'lo que nuestro anticristianismo llama '*ratio status*', esto es, que debe apreciarse más la parte que el todo y a sí mismo más que al género humano y más que a Dios.

Los teóricos de la *razón de Estado* tratan a menudo de probar la posibilidad y conveniencia de una 'buena' razón de Estado, en contraposición a la '*cattiva ragione di stato*'. No obstante, confiesan que, en el lenguaje corriente, se entiende por *razón de Estado* la doctrina en que el príncipe puede perseguir sus propios intereses por todos los medios, incluso los más condenables. Ejemplo de esta posición son: A. Palazzo, G. Frachetta, M. Chiaramonti, L. Settala. El afán de todos ellos es encontrar una definición de la verdadera *buena razón de Estado* que satisfaga tanto lógica como éticamente.

robusto? 2. ¿Cuáles son los caminos más aptos para llegar a esa meta?¹⁴ En ambos casos no importa si la respuesta es moral o no.

6. Interpretaciones post renacentistas y modernas de la virtud

En el pensamiento político, Thomas Hobbes, va a dar una visión distinta de virtud de aquella que enseña Maquiavelo. El pensador inglés sostiene que virtud es “algo valorado por su eminencia”. En política, esa eminencia descansa principalmente en la prudencia; pero si a ella se le añade “el uso de medios injustos o deshonestos... se obtiene esa torcida sabiduría que es llamada astucia”¹⁵. Con esto Hobbes da un giro a la idea de ‘virtud’ de Maquiavelo y vuelve sobre ciertos postulados que se inspiran en la tradición.

Por su parte, Rousseau, autor que, según una pléyade de historiadores y juristas, tanto ha influido para la concreción de nuestro primer gobierno patrio, sostiene que la sociedad civil exige virtud. Para él, virtud significa vivir de acuerdo con el principio de la represión consciente del animal y del hombre sentimental. Ella es un esfuerzo. Dice Rousseau:

No hay felicidad sin fortaleza ni virtud sin lucha: la palabra virtud resulta de la palabra fuerza; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud pertenece solo a los seres débiles de naturaleza, pero fuertes de voluntad; por esto precisamente honramos al hombre justo y por esto, aun atribuyendo a Dios la bondad, no lo denominamos virtuoso, porque sus buenas obras son cumplidas por Él sin esfuerzo alguno¹⁶.

Esta interpretación de la virtud como esfuerzo se va a profundizar con Kant, para quien la virtud pasa a ser fuerza. Ella es una cuestión de autocontrol contra los objetos inapropiados de deseo o

¹⁴Cfr. Meinecke Friedrich., *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna* (Madrid: IEP, 1951) p. 13.

¹⁵Cfr. Hobbes, Thomas., *Leviatán* (Madrid, Editora Nacional, 1979) L. I., cap. VIII.

¹⁶Cfr. su: *Emilio o de la Educación* (Madrid, Alianza 2011), libro V.

tentación y la define como “*el poder para dominar las inclinaciones de uno cuando se rebelan contra la ley*”. De acuerdo con esta definición la acción virtuosa es aquella que inhibe los deseos contrarios a la ley, y, de este modo, la virtud queda asociada al deber¹⁷. En la Introducción a la “*Metafísica de las Costumbres*”, Kant caracteriza a la virtud como “*fortaleza*”, es decir como fuerza capaz de mover al agente moral por el ‘deber’ o la sola representación. Esta concepción se opone a la virtud como hábito y a la virtud como habilidad, es decir a las concepciones medievales y humanistas del Renacimiento.

A partir del siglo XIX, la voz virtud se hace cada vez más menos frecuente en el vocabulario de la política, y en el siglo XX no aparece en los diccionarios especializados de Ciencia Política y rara vez es utilizada en las obras de mayor divulgación; ‘virtud’ se ha convertido en un vocablo foráneo de la política. Esto encuentra su explicación en que, durante el siglo XIX, la Ciencia Política va dejando de lado la tradición sobre la que había montado sus conocimientos y elaborado sus obras. El resultado de la nueva orientación es el predominio de dos tipos de Ciencia Política: 1. Una ciencia analítico-descriptiva de lo político. 2. Una ciencia de las leyes de lo político.

La política vista desde una perspectiva analítico-descriptiva es hostil y contraria a la pregunta por la esencia y fundamento de las normas humanas, pues con ello abandonaría el terreno de los hechos y de lo experiencial y se pasaría al dominio de la especulación filosófica, de lo que no es fácticamente verificable y, por lo tanto, no es científico. Por ello, la Ciencia Política no puede ocuparse del tema de la virtud en la política.

Por su parte, el saber político como ciencia que busca leyes de lo político, se reduce a sí misma a una especie de disciplina científico natural, con la cual nos encontramos en el deísmo del “*Espíritu de las Leyes*” de Montesquieu, en la sociología de Comte y en la sociología

¹⁷Cfr. Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press 1997) p. 136

legalista de Durkheim, o la filosofía de la historia de las leyes del mundo capitalista de Karl Marx y, en nuestros días, en el ámbito anglosajón donde predomina una idea de Ciencia Política que se comprende a sí misma como ciencia natural, y en la que la virtud no tiene ningún espacio para ser estudiada o comprendida dentro de lo político¹⁸.

Para poner fin a nuestros argumentos queremos dejar señalado que el concepto de virtud podrá retornar a la Ciencia Política si esta vuelve a ser una ciencia práctica, cuyo objeto sea lo noble y lo justo.

Esto es, el retorno a una Ciencia Política que considere, como lo ha hecho desde la antigüedad hasta el siglo XIX, que es político todo lo que concierne al bien de la comunidad y de cada uno de aquellos que la componen, y que tal bien no se puede alcanzar sino se tiene en cuenta y valora en su más acabada dimensión al obrar bueno y virtuoso.

Por cierto, en esa consideración del obrar, la Ciencia Política debe hacer hincapié entre sus enseñantes y enseñados aquello que Santo Tomás repite con frecuencia: la obra propia y principal de la virtud es la elección recta, sin esta no puede hablarse de virtud.

Esa elección recta, en el ámbito de lo político tiene siempre como fin el bien total de la naturaleza humana, que es lo que determina el contenido del bien común. Bien total que se resume en la vida virtuosa. De este modo, la política será la docente del orden objetivo de los valores y la ciencia que enseña a evitar todo exceso y parcialidad dentro de la comunidad. Dimensión esta que en el hoy se encuentra marginada y ausente la vida pública y que debemos retomar con urgencia para volver la política a una anchura y proporciones digna de lo humano.

¹⁸Cfr. Oberndörfer, Dieter., “La Política como Ciencia Práctica”, en: *Ethos*, vol. 4/5, 1977, pp. 14-19.

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 244

ARTÍCULOS

ABEL MIRÓ I COMAS <i>El verbo del corazón en el oficio de sabio</i>	7
MARTÍN SUSNIK, <i>Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión</i>	53
LORENZO VICENTE BURGOA, <i>La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana</i>	113

CÁTEDRA DERISI

RAÚL ARLOTTI, <i>Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno</i>	145
JOSÉ LUIS RINALDI, <i>Ética de la virtud vs. “éticas contemporáneas”</i>	155
EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, <i>¿Ocaso de la ética de las virtudes?</i>	167

NOTAS Y COMENTARIOS

FELIPE A. MATTI, <i>Semana de la Filosofía</i>	181
LAURA CORSO, <i>Crónica “XIV Jornadas de Iustitia et Iure”: naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista</i>	185

PONFERRADA IN MEMORIAM

ANDRÉS J. MAGLIANO, <i>Mons. Gustavo E. Ponferrada, una mirada desde su Seminario</i>	191
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Monseñor Gustavo E. Ponferrada. In Memoriam</i>	197

ELDERS IN MEMORIAM

JÖRGEN VIJGEN, <i>In memoriam Leo J. Elders S.V.D.</i>	209
R.P. LEO J. ELDERS, SVD, <i>Retrospectiva</i>	221

BIBLIOGRAFÍA

MICHEL BASTIT, <i>Le principe du monde. Le Dieu du philosophe</i> (Luis Fernández)	231
MARISA MOSTO, <i>La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos</i> (Gerald Cresta)	240
VERÓNICA BENAVIDES, <i>El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII</i> (Héctor Delbosco)	243
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots</i> (Patricia Elena Schell)	246