

la eternidad conoció qué era lo que podíamos pensar o querer, juntamente con esto vió a qué parte se inclinaba nuestra voluntad y operación; y porque (la presciencia divina) abarca todo el poder y querer y el obrar, por eso no puede engañarse. Porque la predestinación lleva consigo la presciencia, de ahí es que concuerde con el libre albedrío y no pueda discordar". Compárense estas palabras con la sentencia de Molina y dígaseme en qué se diferencian».

«4. En segundo lugar, la ciencia media no es admitida solamente por los molinistas. Todos aquellos Teólogos que niegan que Dios lo previó todo en un decreto predefiniente, explican su conocimiento previo por la ciencia media... ¿Qué absurdo hay, pregunta, en que los mismos actos sobrenaturales, en este estado de corrupción, se sometan a la ciencia media, con San Buenaventura, ... con San Francisco de Sales (*Del amor de Dios*, 1. 3, c. 2) y con los primeros discípulos de Molina? El absurdo estaría en decir que tales actos eran conocidos de antemano por Dios bajo el auxilio de una gracia versátil. Pero si para ejecutarlos se establece la necesidad de una gracia eficaz, no hay ningún inconveniente en decir, en cuanto exigen el libre consentimiento de la voluntad bajo el influjo de esta misma gracia, que fueron conocidos de antemano por Dios en su altísima comprensión de nuestra voluntad". Más expresivo, si cabe, es el testimonio siguiente (*Acroas. de gratia*; XV, n. 14): Y sumamente me admiro —vehementer admiror— que pueda nadie impugnar, casi como blasfema, la ciencia media de los molinistas, la cual nadie puede negar, sin hacer a Dios, con los predestinacionistas, autor del mal. Porque, si quitan la ciencia media ¿cómo colocan los pecados en los decretos permisivos de Dios?»<sup>48</sup>.

Y esto baste. Sólo hemos hecho hablar a otros, con el intento de evidenciar que la cuestión no puede proponerse como si de un lado hubiese claridad meridiana y sistema perfecto (bañezianismo), y de otro sólo sombras e incoherencias (molinismo).

<sup>48</sup> En *Estudios Eclesiásticos*, (Madrid, 1948), pp. 700-701. Cf. nota 13.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ENRIQUE RUIZ GUIÑAZÚ, *El Deán de Buenos Aires, Diego Estanislao de Zavaleta. Orador sagrado de Mayo. Constituyente. Opositor a la tiranía. 1768-1842.* (23 x 16,5; 259 págs.). Ediciones Peuser. Buenos Aires, 1952.

A diez años de distancia de la conmemoración centenaria de su muerte, el Deán de Buenos Aires, don Diego Estanislao Zavaleta, ha encontrado, por fin, su biógrafo en el doctor Enrique Ruiz Guiñazú, quien, al brindarnos este libro, no pretende —dice— sino contribuir a «la honra del país», fiel a la recomendación de Juan María Gutiérrez, quien juzgaba incompleta dicha honra sin esta biografía.

Después de una breve Introducción, doce capítulos, ilustrados con igual número de fotocopias y seguidos de catorce Apéndices documentales, forman el contenido material de la obra, base del monumento erigido por el autor al olvidado Deán de Buenos Aires.

Una es, con todo, la columna vertebral del flamante monumento y ella determina y conforma —a juicio del autor— la personalidad de Zavaleta: su oposición a Rosas en el plebiscito de 1835. «¿Será menester algo más —se pregunta el distinguido autor— para acercarle al estrado de la justicia póstuma?» (p. 12). Casi podríamos afirmar que ahí —antes que en la personalidad del Deán— hay que buscar la génesis de este libro y hasta el secreto designio en la fecha de su publicación.

Claro que la figura relevante del buen tucumano ofrece muchas otras facetas y perfiles, que el autor entra a examinar y describir a base de la documentación que ha logrado allegar en prolijas búsquedas archivales, que no siempre le han deparado la suerte del apetecido hallazgo. De ahí que no pocas veces resulte insuficiente el aporte documental y se vea el autor en la dura alternativa de dejar a la vista las lagunas o rellenarlas con productos y subproductos del reino de las hipótesis —transformadas por él en tesis— o de las opiniones personales, método este último que atrae de ordinario las preferencias del autor, las que no siempre, obligado es decirlo, coinciden con las del lector.

En los tres primeros capítulos se contiene el primer ciclo de la vida intelectual de Zavaleta, desde sus primeros estudios hasta su discreto desempeño en las cátedras del Real Colegio de San Carlos, primero, y en las de la flamante Universidad, después. No dudamos que se destaca con ciertos valores propios entre el conjunto de sus contemporáneos. Lo cual, a decir verdad, no era extremada-

mente difícil ni en el campo de la teología, ni en el de la filosofía, ni en el del derecho, ni en el de las ciencias naturales y ni siquiera en el de la política. Mas, a pesar de ello y del decidido empeño del autor por construir su héroe, no lograremos admirar en Zavaleta ni a un «sabio», ni a un «teólogo», ni a un «filósofo», ni a un «insigne canonista», ni a un «pensador de entendimiento sagaz e inventivo», pues nada inventó, ni mucho menos a una lumbrera de la escolástica. No encontraremos una sola personalidad de esa época final del período hispano e inicial de «una nueva y gloriosa nación» a la que puedan aplicarse con holgura aquellos epítetos, ni juntos ni por separado. Aplicados, pues, a Zavaleta y a cualquiera de sus contemporáneos, tienen un valor muy relativo y muy modesto. «Pensadores», en el sentido científico del vocablo, hombres de ideas originales o, al menos, expositores originales de las ideas, brillan por su ausencia. Los que descuellan, han sido «aventajados» como alumnos, y en la cátedra muy poco más que gastados papeles carbónicos de las ideas de ultramar, que ellos transmiten, sin mucha crítica, a sus alumnos en síntesis muy modestas y hasta rudimentarias. Y no descuellan entre ingentes multitudes de sabios e intelectuales, sino entre los pocos de quienes se podía echar mano para esos menesteres.

Tomemos de su ciencia filosófica un ejemplo al azar. «El alma racional —dice el autor, transcribiendo a Furlong— es, para el profundo tucumano, una sustancia intelectual, finita, destinada sólo a informar el cuerpo humano» (p. 30). Cualquiera ve que no se necesita ser muy profundo ni muy tucumano para dar esa definición de alma, tan elemental y tan incompleta. Ni tampoco para esta otra: «Empero el alma-espíritu es inmortal, libre con libertad de indiferencia» (ibid.), aparte de que no es fácil de entender esa diferencia entre «alma-racional» y «alma-espíritu», ésta inmortal y libre, y ¿aquella no?

«Para Zavaleta —continúa el distinguido autor— el concurso de Dios es inmediato, previo, no simultáneo respecto a la acción de las causas segundas, con lo que se aparta de la escuela suarista, si bien manteniéndose en la ortodoxia escolástica». ¡Difícil cosa es, sin embargo, negar el concurso simultáneo de Dios y al mismo tiempo mantenerse en la ortodoxia escolástica y aun en la católica...! Tal vez el Deán lo dijo de otra manera; de lo contrario sería un pensador excesivamente original..., además de heterodoxo.

Bastan estos ejemplos para situar en su casilla correspondiente la «sabiduría» filosófico-teológica del Deán, cuyas deficientes y endebles bases asoman con delatadora claridad en las mismas piezas documentales que el autor publica en Apéndices. Por ello somos partidarios de una prudente parquedad en la colación de epítetos honoríficos a los personajes de aquella época, a fin de no fabricar más próceres con pedestales de adjetivos, como muchos de los que figuran en las listas de la historia oficial y dirigida. El Deán Zavaleta sería necesariamente otro de ellos.

Sirva de norma lo que venimos apuntando para apreciar otras actuaciones del Deán como eclesiástico y como político, a las que el autor consagra laudatorias páginas de su obra y en cuyo análisis, por falta de espacio, no podemos detenernos. Tales, por ejemplo, su ascensión hasta los altos grados del gobierno eclesiástico, sus dotes de tribuno político y orador sagrado, su figuración parlamentaria y otras actividades marginales. La atenta lectura de esas páginas nos deja la

impresión de que nada de todo ello puede constituir un sólido pedestal capaz de resistir el peso de un prócer auténtico.

Por la importancia histórica que revisten, vamos más bien a detenérsenos con la posible brevedad en dos aspectos de la actuación de Zavaleta, que nos dan la tónica del libro que nos ocupa y definen la personalidad del biografiado: nos referimos a su actuación en la reforma rivadaviana y en la época de Rosas.

Como para desbrozar el camino que lo lleva a la apoteosis de su héroe, quiere ante todo el distinguido autor eliminar a molestos enemigos de su tesis. Descarga sus primeros golpes sobre el Pbro. Dr. Américo A. Tonda, talentoso y genuino historiador, a quien acusa de confundir a don Diego Estanislao con su homónimo don Mariano Zavaleta. Cita como «especimen de estos gazapos» (sic!) su libro «Castro Barros», pp. 9, 128, 214, nota N.º 134. La consulta de estas páginas, sin embargo, nos da la plena certeza de que no existe tal confusión. Dice, efectivamente, Tonda en la pág. 9 que varios clérigos de Buenos Aires, entre ellos «los Zavaleta y otros... forman la réplica argentina de los clérigos constitucionales de las Cortes de Cádiz». Es la verdad innegable, y los DOS Zavaleta, Mariano y Diego Estanislao —perfectamente discriminado el uno del otro— nos dan la prueba de ello en su actuación o en sus escritos.

En la p. 128 de su libro nos dice Tonda que «ambos Zavaleta» —¡ambos!— estaban dentro de la tendencia y «mentalidad típicamente regalista que concede al Estado una ingerencia excesiva en las cosas de la Iglesia...» Nada más verdadero. Don Mariano como Provisor y don Estanislao como diputado en la Junta de Representantes apoyaron íntegramente y como cuestión de principio indiscutible la reforma eclesiástica de Rivadavia. Diego Estanislao, además, votó por la deposición de Mons. Medrano, puesto a tan anticánónica reforma. No se necesitan más pruebas. Ni hace al caso, para defender a don Diego Estanislao, la mención de su viaje al interior en 1823 que nos trae nuestro autor (p. 44, nota 5), como para liberarlo de toda responsabilidad en el atentado rivadaviano. No logra liberarlo; pues, a pesar de ese viaje, sabemos que asistió al debate de la ley y contribuyó con su voto a la desdichada reforma. Estaba, pues, en Buenos Aires cuando ésta se consumó, aunque fuera su homónimo don Mariano el encargado de ejecutarla.

Y, finalmente, en la p. 214, nota 134 del libro de Tonda, no podrá demostrarnos nuestro autor que la alusión de ataque al «señor Deán» en el documento allí transcripto se refiera a don Mariano y no a don Diego Estanislao, ya que a éste se daba aquel título y no a don Mariano, como el autor mismo nos lo dice.

No existen, pues, los «gazapos» que el distinguido autor ha creído encontrar en la obra de Tonda, donde se distingue clarísimamente a un Zavaleta del otro.

Carece también de todo valor la refutación que ensaya más adelante contra otro enemigo de su tesis, el P. Fray Jacinto Carrasco, O. P. (pp. 57-59). Afirmó éste en la desaparecida revista «Archivum» de Buenos Aires que el historiador de Diego Estanislao Zavaleta tendría que juzgarlo con rigor y aun condenarlo por su intervención rivadaviana, a causa de su exagerado regalismo, incompatible con su carácter de sacerdote, profesor de teología y Deán de la Catedral.

No atenúa la conducta de Zavaleta el que el P. Carrasco reconozca «aflojados los muelles y resortes de la disciplina religiosa en ambos cleros» y que «lo extraordinario de las circunstancias» determinara su modo de proceder. Lo único que interesa al juicio de la historia es que D. Diego Estanislao estaba de acuerdo con la tesis rivadaviana y por ello fué realmente, aunque lo niegue nuestro autor, uno de los pilares de la reforma, por más que «todo el peso de la ejecución» recayera sobre D. Mariano, el Provisor. El cargo contra D. Diego Estanislao es ilevantable, cualesquiera fueran las circunstancias en que le tocara actuar. Si sus principios eran ortodoxos, debió mantenerlos con firmeza, aun a costa de cualquier riesgo y en cualquier circunstancia.

«Ha quedado probado —dice el autor— (p. 58), que el regalismo de Zavaleta no fué exagerado, pues que aparece muy por debajo del concepto expresado en ese sentido por el Deán Funes». Mas no es necesaria mucha perspicacia para ver que con tan débil argumento lo más que podría demostrarse es que el regalismo de Zavaleta no fué tan exagerado, tal vez, como el de Funes; pero de ningún modo que «no fué exagerado». Esto es tan evidente que no hay para qué insistir en ello. Mas ¿cómo asegurar en Zavaleta exageración menor que la del Deán Funes teniendo a la vista el Dictamen sobre Patronato dado por él en 1834 y que el autor publica en un Apéndice...?

Para el distinguido autor no interesa que la reforma eclesiástica de Rivadavia, apoyada por Zavaleta, haya sido funesta para la Iglesia. Lo único que le interesa, para justificarla y canonizar al Deán, son «los altos propósitos expresados unánimemente por la Comisión actuante» (p. 58), sin darse la menor cuenta de que de ahí al principio maquiavélico de que «el fin justifica los medios» no hay ni un solo paso de distancia. No negaremos —totalmente— que en aquellos tiempos «la Iglesia debía ser amparada de su orfandad y recuperada de los abusos e indisciplinas con que se la había apartado de su misión y amor a Dios», como se expresa el autor (p. 59). Pero de ningún modo podemos admitir que tan hermosos fines debieran obtenerse mediante la reforma rivadaviana.

Al apoyarla Zavaleta, no puede la historia sino juzgarlo con rigor, como sostuvo con plena razón el erudito P. Carrasco, aunque el autor sostenga que aquella reforma sólo tuvo consecuencias *políticas*, no *religiosas* (p. 166), afirmación que desmiente el detallado informe de Mons. Medrano, enviado por él a Mons. Muzi el 8 de junio de 1824. Ni la justicia, ni la verdad, pues, «enaltecen al Deán» en este caso, como pretende el distinguido autor (p. 58). Sobre D. Diego Estanislao pesará indefinidamente un negro borrón, que dirá muy poco en favor de su «versación de teólogo», tan generosamente atribuida a él en este libro.

Porque no es sólo regalismo lo que la historia tiene que condenar en nuestro venerable Deán. Pertenecía éste al pequeño grupo de clérigos inficionados por las ideas semijansenistas, galicanas, josefinistas y febronianas que cundían por el Viejo Mundo sembrando estragos. El Dictamen sobre Patronato antes citado, que el autor transcribe en pp. 218 y ss., es una confusa mezcolanza de todas esas ideas y una clara muestra de su escasa versación en teología, derecho e historia eclesiástica: (habla de Patronato ¡en tiempo de Alfonso el Sabio...!). Ese pequeño núcleo de clérigos que pasaban por «ilustrados» era el que rodeaba e inspiraba a Rivadavia, y sobre ellos pesa en máxima parte la triste responsabilidad

de la infausta Reforma, que, además, nada tenía de original, pues apenas era otra cosa que una copia servil de las reformas josefinistas y galicanas intertadas en Europa hacia fines del siglo XVIII, no obstante las protestas del Vaticano, que culminaron con el viaje de Pío VI a Viena para detener —sin lograrlo— el furor reformista del «Emperador Sacristán».

Desde el ángulo visual de la ortodoxia católica, D. Diego Estanislao Zavaleta está ya perfectamente catalogado y fichado entre los que militaban al margen de la misma, si bien no tan alejado, tal vez, de la costa como Funes, Valentín Gómez, Agüero y algunos otros. Por eso lamentamos no poder acompañar al autor en los calurosos elogios que tributa a su biografiado con ocasión de la Reforma: «El Deán —dice— durante la azarosa gestión sigue imperturbable, libre y desapasionado, no medroso ni hosco. Al contrario, transparente en conciencia y convicciones, sentidamente definidas en procura de un ideal cívico-religioso...» (p. 59). ¡Tal como si lo viera por televisión...!

No nos dice el autor si Zavaleta creyó o no haber alcanzado ese ¡sublime! ideal cívico-religioso cuando la Iglesia fué despojada por el zarpazo rivadaviano de mucho más de DOS MIL MILLONES de pesos, que aún no le han sido devueltos..., sin contar los restantes males de orden más elevado. Para el doctor Ruiz Guiñazú eso sólo se llama «barroquismo» del «gran» Rivadavia (p. 13)..., habilidad no bien definida aún en los códigos penales; y como para conquistar la simpatía del lector hacia tan singular arte barroco..., nos dice que la reforma de Don Bernardino fué «tergiversada en buena parte por la propaganda y la política de que fué poco después corifeo el propio Rosas, erigido en defensor de la religión católica que no sentía ni practicaba» (sic; p. 13).

Pero el lector católico que sabe pensar por cabeza propia no podrá menos que preferir cualquier defensor de su religión, aunque éste no la sienta ni la practique, lo cual no podrá probarlo el autor respecto de Rosas, antes que a un perseguidor de la misma, por más que se presente con todas las apariencias de sentirla y practicarla: lobo, al fin, con piel de oveja, así venga ataviado en el más puro estilo barroco. No necesitaba Rosas tergiversar la reforma rivadaviana para que ésta apareciera en toda su desnuda monstruosidad y con fuerte sabor cismático.

Tampoco es admisible el entronque de la reforma rivadaviana con el ejercicio del Patronato, como asegura el autor (p. 45). Ambos nacían de orígenes muy diversos, según es fácil demostrarlo. Ni podemos comprender cómo ese Patronato podía ser una «solución de emergencia» que permitiera «alcanzar el fin deseado (de una inteligencia directa con Roma) al margen de la ley hispana, pero dentro de la intención del legislador» (p. 45). ¡Difícil cosa parece vivir al margen de la ley y al mismo tiempo dentro de la intención del legislador! Pero este invento típicamente criollo logró el milagro de prohijar «un *statu quo* o *modus operandi* de sentido conciliador» (ibid.): tal el Patronato, que nació —dice el autor— «con auspicios doctorales» y como «derecho sucesorio en favor de la nueva soberanía» (ibid.). A fe que no acertamos a ver el «sentido conciliador» de ese Patronato, ni con España (legislador), ni mucho menos con la Santa Sede, que jamás podía aceptarlo como un «derecho sucesorio», siendo sólo una concesión de privilegio hecha por ella a la *persona* de los reyes exclusivamente.

Y si el supuesto derecho de Patronato carecía de todo sentido conciliador, por lo unilateral, mucho menos podía tenerlo la reforma rivadaviana, «primer fruto del patronato nacional argentino», en frase del autor (p. 45), que no concuerda, por cierto, con los hechos históricos conocidos.

Si al pasar por Buenos Aires en 1824 el Canónigo Mastai-Ferretti, futuro Papa Pío IX, se llevó la impresión de que «el principal ministro del demonio en Sudamérica era Bernardino Rivadavia», como le escribía desde Chile al Cardenal Della Somaglia, y de que había un núcleo de sacerdotes en Buenos Aires que eran «miserables instrumentos de Rivadavia», como le decía en otra carta al Cardenal Odescalchi, no nos parece prudente creer en el «sentido conciliador» de la reforma rivadaviana ni en la profunda versación teológica de los clérigos que apoyaban con su aplauso al Ministro reformista. Entre ellos estaba D. Diego Estanislao Zavaleta.

Su actitud servil frente a Rivadavia, donde se jugaban valores espirituales intocables, y su discutible actitud frente a Rosas, concretada no en una altiva y honrosa defensa de causas sobrenaturales y eternas, sino en un acto de rebelión político-partidista y unitaria, al dar su voto contrario a la suma del poder público, en un momento en que era ése el único y aun el último doloroso remedio para el país, mientras había dado su voto favorable para que Rivadavia entrara a saco en los dominios exclusivos de la Iglesia, no despierta en nosotros el entusiasmo que manifiesta el autor, para quien «el mes de marzo de 1835 —el del plebiscito por o contra la suma del poder— merece recordarse eternamente en los anales de la nación» (p. 176) y grabarse en el bronce tan notable ejemplo de valentía dado por los cuatro unitarios que dijeron «no».

Hemos dicho al principio que este aspecto de la vida política de Zavaleta explica más que ningún otro la razón y génesis de este libro, algo desconcertante, por cierto, pues no encontramos en el biografiado méritos suficientes como para un monumento tan solemne erigido en su honor; utilizado, empero, como vehículo de transmisión para las propias ideas o simpatías políticas, referidas subconsciente o disimuladamente a situaciones colocadas a más de un siglo de distancia del personaje biografiado, la obra tiene su elocuente explicación. Pero entonces carece de valor en el terreno de la historia.

Porque, en realidad, toda la actuación de Zavaleta respecto de Rosas durante siete años, desde 1835 hasta su fallecimiento en 1842, víctima permanente del fetichismo de una Constitución imposible, se reduce exclusivamente a decir «no» en el plebiscito de Marzo 1835, lo cual llama el autor «definición democrática contra la suma del poder público» (p. 171), es decir: 9.316 votos contra 4. ¡Hermosa democracia minoritaria...! Nadie dirá que es ésta una actuación destacada y férvida, base granítica de monumento eterno.

Los tres largos capítulos que el autor dedica, directa o indirectamente, a magnificar este gesto tan «democrático» y sin trascendencia, son un alegato en favor de sus propias ideas y simpatías, pero que nada tienen que ver con la historia y la investigación científica, ni tal vez con las ideas del mismo Zavaleta, quien, sin embargo, aparece prohibiéndolas. Es lamentable que el autor, aferrado a esquemas ya caducos e inclinado a rellenar lagunas en la documentación con subproductos de sus personales simpatías, no haya profundizado algo

más para darnos nuevos hallazgos en el planteamiento histórico-crítico de la época de Rosas. Que así escribiera un unitario recién llegado de Montevideo, por ejemplo el 4 de Febrero de 1852, es comprensible, aunque de ningún modo justificable. Pero hoy no es ya lícito escribir así, prescindiendo de todas las eruditas investigaciones realizadas en torno al tema y aun de los mismos testimonios y tardías lágrimas de Urquiza y de Alberdi, para asirse pertinazmente a los infundios de la pseudo-historia unitaria, que, felizmente, está ya en pleno proceso de liquidación y de sepelio.

Nos place a este respecto extraer algunos párrafos de un publicista citado también y estimado por nuestro autor: el P. Guillermo Furlong, quien en el prólogo al libro de Félix Lezzarino (h.), «Juan Manuel de Rosas juzga su propia historia» (Buenos Aires, 1948), se expresa así:

A los modernos historiadores —dice— «como a todos los hombres que trabajan sin prejuicios y sin apriorismos, les sobra razón para repudiar la historia que se ha escrito y se sigue aún escribiendo, basada sobre propaganda sistemáticamente adversa, cuando no intencionalmente ficticia, con que, desde Chile y desde Montevideo, zaherían, desacreditaban y calumniaban a mansalva a Rosas sus enemigos políticos, sin percatarse que habían sido ellos quienes, con sus errores y desatinos, habían colocado a aquél al frente de los destinos del país».

«Las agresiones de Rosas», el terrible panfleto de don Andrés Lamas, considerado aún hoy día, por algunos ingenuos, como documento de la mayor valía, fué desacreditado y repudiado por su mismo autor... Lástima grande que Rivera Indarte no haya hecho otro tanto... y es también de lamentar, aunque no de extrañar, que... no hayan hecho otro tanto todos los detractores de Rosas que... entretuvieron sus ocios en ladrar (*sic*) contra el «tirano» de Buenos Aires».

«Al estampar estas líneas —prosigue— no hacemos la apología de Rosas; sólo queremos notar que no es nada sensato reconstruir la acción de aquel gobernante sobre la mentira sistemática y sobre el odio ya caduco. A los hombres que, desde Chile y desde la Banda Oriental, asestaron sus tiros de fuego contra don Juan Manuel, considerándose víctimas del «tirano» y no de sus propios errores, les va tocando el turno en el crisol de la verdad histórica, y algunos, a la verdad, no salen muy airosos de la prueba».

«Si desde hace un cuarto de siglo, la figura de Rosas se va iluminando y engrandeciendo, la de algunos de sus más encarnizados enemigos se va oscureciendo y empujando. La revisión histórica, que hoy felizmente está en marcha, sacudirá más de un pedestal y reemplazará las estatuas de barro por otras de legítimo metal...»

Mucho tememos que no sea de «legítimo metal» la que se pretende levantar al Dr. Diego Estanislao Zavaleta con el libro que analizamos, al que cuadran perfectamente los anteriores párrafos de Furlong. El total desenfoco de la época rivadaviana y de la rosista que se advierte sin dificultad en este libro, fundamenta nuestro temor. No podemos detenernos, como es obvio, a desmenuzar y deshacer cada una de las innumerables afirmaciones inadmisibles que va eslabonando el autor en una carrera incontrolada por el plano inclinado de la antipatía hacia el Restaurador de las Leyes y en una total incompreensión del momento histórico en que se desarrollaron los acontecimientos, los que él, entre líneas, parece colocar en planos que aún no pertenecen al dominio de la historia, dirigiendo sus tiros en parábola hacia Rosas, pero con una aparente intención de que los proyectiles hagan su impacto contra otro blanco... Tal vez esta subconsciente preocupación ha desalojado de su sitial a la científica e

imparcial objetividad y lo ha llevado hasta afirmar que desde 1835 «la bandera celeste y blanca de Belgrano quedó plegada hasta 1852» (p. 178), justamente el año de la humillante derrota argentina en Caseros por las tropas extranjeras que invadieron nuestro país y le arrancaron todas las concesiones que, como a un vencido, le impuso el Imperio del Brasil. Nada significan para el autor, en una lamentable ausencia de generosidad que a nadie honra, los resonantes triunfos de la bandera celeste y blanca de Belgrano —sostenida por Rosas— contra las injustas pretensiones de Francia e Inglaterra, colosos del mundo de entonces, que por exigencia del dictador argentino hubieron de desagrararla con una salva de 21 cañonazos. ¿Qué nación americana puede gloriarse de un triunfo semejante?

Concluimos que el Rosas pintado por el autor en su libro no ha existido nunca. Poco a poco vamos conociendo al verdadero y aún será menester, antes de un juicio definitivo sobre sus luces y sus sombras, investigar en el Archivo Vaticano la abundante correspondencia de Mons. Escalada. No creemos, por ello, poder ser tildados de «rosistas», porque en la auténtica historia —que aún no se ha escrito— los términos «rosismo» y «antirosismo» carecen de sentido.

Sin necesidad de militar en ninguna de las dos tendencias tan anticientíficas como ridículas, bastando un elemental esfuerzo de objetividad, debemos rechazar la patraña estampada en tantos textos escolares de historia y aceptada por el autor con la más absoluta credulidad y buena fe, ajena al más elemental sentido de crítica histórica, de que Rosas expulsó a los Jesuitas de Buenos Aires «en cuanto se negaron a admitir su retrato en el Templo» (p. 192). Si el autor se hubiera molestado en consultar aun por encima el «diario secreto» del Padre Berdugo, se habría dado cuenta del infundio inventado por Mansilla o por algún otro. Pues a nadie más que al citado P. Berdugo hubiera interesado mencionar esa supuesta causa de su expulsión —la negativa a aceptar el retrato de Rosas— y aparecer ante la posteridad o ante sus Superiores mayores con la aureola de mártir o confesor por haberse negado a tributar culto idolátrico al Restaurador de las Leyes. Sin embargo, el P. Berdugo, quien, de haber vivido y sentido en carne propia el tifón rivadaviano, hubiera tal vez adoptado otra actitud más conciliadora frente al régimen de Rosas, ignora en absoluto tal causa de su expulsión, ni sabe que se haya pretendido colocar en su iglesia el retrato del Gobernador.

No es éste un mero «argumentum silentii» carente de valor. Es un argumento positivo que destruye por su base la patraña de Mansilla, pues se trata de un silencio elocuentísimo, sin posible explicación en el caso de haber sido verdad esa patraña, el cual reina también —y sepulcral— en torno a la otra patraña e infame calumnia inventada por los unitarios contra el Clero de Buenos Aires, aceptada igualmente sin crítica ninguna por nuestro autor, de que dicho Clero «en los templos incensaba el retrato de Rosas» (p. 177). Algún otro texto escolar anda aún por ahí afirmando que el retrato de Rosas era llevado en las procesiones y colocado en los altares de los templos, donde se le rendía culto divino, a lo cual exhortaban los sacerdotes desde los púlpitos. ¿Para qué detenerse a deshacer semejantes patrañas de la pseudo-historia unitaria?

El autor consagra un capítulo íntegro a glosar la carta de Rosas al Brigadier Don Estanislao López, en la que aquel toma posición negativa respecto de la gestión episcopal iniciada por el Gobernador de Tucumán en favor de Zavaleta. Con excesiva suspicacia y hasta con la lupa va buscando el autor en la carta cuanto pueda —en su opinión— concordar con la falsa imagen que se ha formado de Rosas. Naturalmente, y hasta por fuerza, la carta del Dictador tiene que ser toda «una farsa» que «promueva a risa» (p. 191), propia de «su maestría de gacetillero» (p. 185) y de su refinada hipocresía que no le deja «descubrir su verdadera intención» (p. 189). Pero quien lea la carta desapasionadamente y tenga en cuenta datos históricos silenciados por el autor, no podrá estar de acuerdo en que la carta de Rosas es una «farsa que promueve a risa».

Entre las objeciones que opone Rosas a la candidatura de Zavaleta para el vacante Obispado de Córdoba, presenta a su amigo la preocupación de lo que dirían unitarios y federales si él se interesase por colocar a un Deán de Buenos Aires y nativo de Tucumán en la sede episcopal de Córdoba, «donde habrá otros eclesiásticos beneméritos». Esta última frase, que es el núcleo principal del argumento de Rosas, pues conocía de sobra el justificado amor propio de la docta ciudad mediterránea, debilita la glosa del autor con que ensaya la refutación de aquél. No era, ciertamente, un impedimento insalvable el no ser nativo de Córdoba ni haber actuado en ella, pero habiendo allí —como los había— otros eclesiásticos por lo menos igualmente dignos y aún más, cualquiera, aun con menos habilidad política que Rosas, hubiera descartado esa candidatura por la desagradable impresión que habría de producir en aquellos momentos, teniendo además el candidato una determinada filiación política en el bando rivadaviano, que muy pocas simpatías había conquistado en la docta ciudad de Cabrera.

La «simpatía por el candidato oculto que debía ser como Medrano un federal bueno y dúctil» (p. 191) y que Rosas, según el autor, no confiesa lisa y llanamente a López como cree él que debería hacerlo, no cabe aplicarla a ninguno de los sucesores de Lazcano en la mitra de Córdoba. ¿Dónde estaba, pues, el «candidato oculto»? ¿Y acaso Medrano había sido candidato propuesto por Rosas? ¿No fué el candidato ungido por el mismo representante pontificio, Mons. Muzi, quien se habrá guardado bien de preferir a D. Diego Estanislao Zavaleta?

Otra objeción de Rosas a la candidatura episcopal de éste era la opinión contraria de la Curia Romana, que no habría acogido bien esta presentación por mirar «con ceño» ciertas opiniones del Deán en materia eclesiástica. Tales opiniones, en efecto, las había expuesto Zavaleta en su célebre Dictamen de 1834, aconsejando al Gobierno la retención de las Bulas pontificias que instituían a Mons. Medrano Obispo de Buenos Aires.

«Curioso es, en verdad, —dice el autor— y ello promueve a risa, esta farsa de Rosas, cuando hoy sabemos con documentos a la vista que fué Monseñor Medrano muy censurado por su actitud con el gobierno (de Rivadavia), como consta en el informe del Abate Sallusti» (p. 190). Sin embargo, Rosas sabía en esto más que el distinguido autor, quien no puede tener a la vista ningún documento ni informe de Sallusti en que aparezca censura alguna de la Santa Sede contra la conducta de Medrano respecto de Rivadavia, ni tampoco censura de parte del pueblo católico de Buenos Aires. Ha confundido el autor la discutible opinión per-

sonal del inquieto y parlero Abate con la opinión de la Santa Sede. Fué precisamente esa opinión de Sallusti adversa a Medrano la que, de un modo especial, movió a la Secretaría de Estado del Vaticano a impedir la publicación del 5.º volumen de la Historia de la Misión Muzi que andaba tramitando Sallusti, como se lo dice expresamente el Cardenal Albani al Rmo. P. Velzi, O. P., Maestro del Sacro Palacio, en su carta de 19 de Diciembre de 1829. Muy lejos estaba, pues, la Curia Romana de censurar a Medrano por su valiente y digna actitud frente a Rivadavia, habiendo precisamente por ella merecido la mitra de Buenos Aires, además de influir sus dotes personales.

Y que la Santa Sede tenía que «mirar con ceño» las opiniones de Zavaleta en materia eclesiástica, como se expresaba Rosas en su carta, y rechazar, por tanto, la candidatura del Deán para cualquier Obispado, sin una previa retractación de sus falsas ideas, como en el caso, aún fresco entonces, de Mons. Cienfuegos, es más claro que la luz del mediodía. Afirmar, como lo hace el autor, que «hay excesiva ligereza en hacer arrugar el ceño a la Santa Sede cuando se ignora su pensamiento» (p. 191), es declarar implícitamente que Rosas conocía el pensamiento de la Santa Sede bastante mejor que nuestro autor, pues el Dictamen del Deán sobre Patronato y su actuación en la reforma rivadaviana no podían merecer sino el más franco repudio de la Curia Romana, que continuaba asesorada en los asuntos de Buenos Aires por Mons. Muzi, entonces Arzobispo-Obispo de Città di Castello, y por el, para entonces, ya Obispo de Imola, después de haber sido Arzobispo de Spoleto, Mons. Mastai-Ferretti, conocedores ambos de los personajes que actuaron en aquella desdichada reforma («miserales instrumentos de Rivadavia», en frase de Mastai), y que estaban recibiendo continuos informes desde Montevideo y Buenos Aires, los que aquellos prelaos cursaban de inmediato a la Secretaría de Estado.

No es, pues, una farsa ni puede mover a risa la carta de Rosas al Patriarca de la Federación, Don Estanislao López.

Mucho tendríamos aún que decir sobre otros numerosos errores históricos y aun canónicos de la obra que comentamos. Pero baste con lo dicho para llegar a la conclusión de que tal vez no queda aún satisfecha la aspiración de Juan M.ª Gutiérrez, ni ha ganado mucho la «honra del país» con esta biografía del Deán de Buenos Aires.

La presentación gráfica, excelente.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

SAN GREGORIO NISENO, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Versión castellana de Luis M. de Cádiz. (16,5 x 12; 272 págs.). - Editorial «Atlántida S. A.». Buenos Aires, 1952.

La Colección Oro de la Editorial «Atlántida», que cuenta ya con abundantes títulos de notable interés, aunque de dispar valor, viene incluyendo entre ellos acertadamente y con adecuado conocimiento de las necesidades espirituales e intelectuales del público lector, varios que deben ser recibidos con satisfacción y complacencia por los amantes de la lectura seria y formativa.

A los ya publicados, tales como el Tratado de la Oración, de Orígenes; Historia de la Iglesia, de Luis M. de Cádiz; San Pablo, de P. Valle; el Kempis y varios otros, se añade ahora esta joya de la literatura patristica: el Diálogo sobre el alma y la resurrección, de San Gregorio Niseno, en diáfana versión hispana de Luis M. de Cádiz, que permitirá al gran público saborearlo con placer y utilidad.

En un prólogo de dieciocho páginas el traductor ha procurado orientar al lector no habituado aún a estos altos estudios patristicos, dándole a conocer al autor y sus escritos, a fin de situar convenientemente el que le ofrece en su primera versión castellana, realizada a base de la edición latina de Lorenzo Sifano, publicada en París en 1638.

El laudable esfuerzo por hacer práctica y legible esta edición castellana le ha aconsejado introducir diversas modificaciones en la estructura exterior de la edición latina que utiliza, las que nos parecen muy acertadas, lo mismo que las notas aclaratorias de muchos pasajes menos asequibles al lector profano, a quien, además, se remite con frecuencia a importantes fuentes de información donde puede ampliar sus conocimientos.

De gran utilidad será esta obra para los lectores de habla hispana, especialmente para los que hoy buscan argumentos doctrinales con que combatir la peste del espiritismo, que tantos estragos está causando en multitud de personas ignorantes e incautas, que acuden arrastradas por la insidiosa y falaz propaganda de los que saben pescar para propio provecho en el río revuelto de la ignara ingenuidad.

Profundo tratado sobre el alma humana éste de San Gregorio Niseno, sencillo y agradable en su forma literaria, responde a una verdadera necesidad en el momento actual de la cultura argentina y aun hispanoamericana en que, junto al concepto neopagano de un craso materialismo de la vida, aparecen también, por contraste y reacción, los brotes promisoros de un resurgir espiritualista que va inyectando en las almas «naturalmente cristianas» el apetito por las cosas divinas. Ya ha dicho Pío XII que las muchedumbres de hoy padecen «el tormento del vacío espiritual y la profunda indigencia interior». No se llenará ese vacío ni se saciará esa indigencia con novelas policiales ni con cuentos de Julio Verne, para citar sólo el menos peor de los casos.

Ojalá siga por este nuevo cauce la prestigiosa Editorial «Atlántida» de Buenos Aires y penetre definitivamente en el campo inmenso que le ofrecen los tesoros inagotables de la literatura patristica, apenas conocida entre nosotros. La Colección Oro será entonces verdadero «oro molido» y superará con creces el valor de tan codiciado metal.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

ROSANAS S. I., JUAN, *El Cielo*. Tratado Dogmático. Editorial Poblet, Buenos Aires, 1952. (176 págs.).

La incansable pluma del P. Rosanas, a los pocos meses de habernos dado su obra teológica «El Infierno», nos ofrece el presente libro sobre el Cielo, que está

escrito como sus anteriores tratados dogmáticos, según nos lo dice en el Prólogo, «para personas medianamente instruidas, y para todos aquellos que se sienten impulsados o por su cargo o por sus aficiones a profundizar un poco más los dogmas de nuestra fe».

Después de una breve Introducción en que pone los diversos sentidos de la palabra Cielo, trata en el capítulo primero de la existencia del cielo, que prueba largamente por la Sagrada Escritura, la Tradición, etc. Al final del capítulo nos remite a P. Bernard, *Dict. de Théol. Cathol.*, t. II, col. 2474-2511, a quien sigue, en la Introducción y en este capítulo, muy de cerca, y muchas veces al pie de la letra.

El capítulo segundo trata detalladamente de la Visión Intuitiva. En el desarrollo de este tema sigue el artículo de Michel en el *Dict. de Théol. Cathol.* sobre «Intuitive (Vision)», las más de las veces literalmente, omitiendo bastantes cosas, sintetizándole pocas veces, apartándose de él en las cuestiones de la potencia obediencial, del objeto propio y adecuado del entendimiento y de la función de la luz de la gloria.

En el capítulo tercero y último se ocupa largamente de la Bienaventuranza. En este capítulo sigue y traduce a Beraza (*De Novissimis*), omitiendo muchos textos, citas bibliográficas y algunas cuestiones secundarias. A veces prescinde de él o lo sintetiza. Lástima que, al tratar de que los justos enteramente purificados luego después de la muerte gozan de la visión beatífica, se haya dejado el documento de Benedicto XII que decidió la cuestión. Es cierto que trata de él en el capítulo primero.

El material que ofrece al lector, es abundante y de sana teología, ya que el P. Rosanas es un profundo conocedor de la Escolástica y los tres autores que menciona y a quienes sigue son de reconocida competencia.

El estilo es generalmente claro y de escuela. Hemos encontrado alguna que otra incorrección. En la página 73 se lee: «No existe ninguna repugnancia en suponer que una criatura puede conocer a Dios tal como es en sí mismo, por una representación intelectual de Dios, recibida en su espíritu». Michel, a quien trae el Autor, dice lo contrario. Suponemos un descuido.

La presentación material es buena.

P. J. SUX, S. I.

L. DE RAEYMAEKER, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. - Publications Universitaires de Louvain. Louvain, 1952.

Se trata de un volumen de 275 páginas, escrito por el actual Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, L. de Raeymaeker, en homenaje al Cardenal Desiderio Mercier, con ocasión del centenario de su nacimiento. Como una de las grandes obras emprendidas y llevadas a feliz término por el Cardenal fué el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, el autor del libro tiene como objetivo principal exponer el nacimiento, desarrollo y consolidación del dicho Instituto. Para ello se ha aprovechado el copioso material que se conserva en los Archivos del mismo Instituto y en los de la Congregación de Estudios de Roma.

El libro se compone de tres capítulos y varios apéndices documentales con un doble índice de nombres y de materias.

El primer capítulo está dedicado a dar una noticia biográfica general del eminente Purpurado desde su nacimiento (1851) y primeros estudios, a través de su vocación y ordenación sacerdotal (1874), su dedicación entusiasta al magisterio de la filosofía de Santo Tomás, para culminar con su consagración episcopal como Arzobispo de Malinas (1907) y su nominación cardenalicia (1908), a medida que su figura se agiganta cada vez más en los años épicos de la guerra 1914-1918 como ciudadano belga y hombre público, y en la apoteosis de sus postreros años hasta su muerte, acaecida en 1926.

Los capítulos segundo y tercero están consagrados a poner de manifiesto la historia del Instituto Superior de Filosofía, y son sumamente instructivos por la exposición objetiva de las muchas dificultades y contradicciones por las que pasó el Instituto hasta llegar a su madura plenitud.

El capítulo segundo desenvuelve el nacimiento y desarrollo del Instituto bajo la dirección del entonces Mons. Mercier. En 1879, un año apenas después de su elevación al trono pontificio, León XIII publicó su famosa encíclica «Aeterni Patris» sobre el retorno a la filosofía tradicional de Santo Tomás, e inmediatamente, como carácter enérgico que era, pasó de las exhortaciones a la acción: después de fundar en Roma la Academia de Santo Tomás, que organizó el hermano del Papa, Cardenal José Pecci, con la ayuda del P. jesuita Cornoldi, encargar a los PP. Dominicos la edición crítica de las obras de Santo Tomás y proclamar al Doctor Angélico «Patrono de todas las escuelas católicas», dirige (1880) al Arzobispo de Malinas, Cardenal Dechamps, un breve pontificio, pidiendo la erección de una cátedra especial sobre la filosofía de Santo Tomás en la Universidad Católica de Lovaina. La elección del nuevo catedrático realizada por los Obispos belgas, recayó sobre el entonces Presbítero Desiderio Mercier, profesor de Filosofía en el Seminario de Malinas desde hacía cinco años, quien había aprendido a conocer la filosofía de Santo Tomás y sentir sus primeros entusiasmos por ella en las obras de los PP. jesuitas Tongiorgi y Kleutgen. La intención del Papa, que conocía muy bien Mercier, primero a través de comunicaciones epistolares y más tarde por conversaciones personales en sus frecuentes viajes a Roma, era manifiesta: informar toda la enseñanza filosófica de la Universidad lovaniense con los principios de la filosofía de Santo Tomás; ahondar en el pensamiento filosófico del Doctor Angélico y explicar a la luz de sus principios las nuevas adquisiciones de las ciencias experimentales, disolviendo de este modo las dificultades creadas por las teorías filosóficas heterodoxas. Para semejante empeño se pensó en breve que era poca cosa una cátedra de filosofía de Santo Tomás y se ideó la fundación de todo un Instituto Superior de Filosofía, a la que el mismo Papa contribuyó con la entonces respetable suma de 150.000 francos. Desde 1890 se organiza ya provisoriamente el Instituto hasta 1893, año en el que entra en su organización definitiva, de carácter netamente universitario. Pero hasta 1900 las dificultades se suceden ininterrumpidamente. Estas contrariedades son muy instructivas. Las hubo externas e internas a la Universidad lovaniense. Las externas provenían principalmente de la Congregación Romana de Estudios, la que aconsejaba un Instituto de Filosofía

al estilo como se dictaban entonces los cursos filosóficos en la Universidad Gregoriana de Roma, sin las novedades de adaptación a las preocupaciones modernas, que quería introducir Mercier. Las internas se originaban de la mentalidad reinante por aquel tiempo en muchos otros centros universitarios católicos, de que la filosofía tomista carecía de actualidad y que no se podía pensar en una presentación moderna del pensamiento filosófico de Santo Tomás. Con grandes dosis de obediencia a las normas de León XIII, de paciencia, esperanza y concentrado trabajo en la realización de los ideales concebidos, se pudieron finalmente superar las dificultades aludidas, no sin haber pasado antes el naciente Instituto por la peligrosa crisis que le crearon semejantes contrariedades. Superada felizmente la crisis, desde 1900 entra el Instituto en la dirección de una rápida evolución progresiva con sus trabajos de investigación científica, sus tesis doctorales y sus numerosas publicaciones, que son bien conocidas en los medios universitarios.

El capítulo tercero del libro se extiende en la exposición histórica de la marcha siempre ascendente del Instituto después de la muerte del Cardinal Mercier.

Como se ve por esta concentrada síntesis del libro de Raeymaeker, no se podía pensar en un homenaje al eximio Purpurado belga que mejor lo presentase al mundo de hoy como un Príncipe de la Iglesia que vivió las grandes inquietudes de su tiempo, y que, yendo a la raíz misma de los problemas contemporáneos, realizó obras apostólicas tan apropiadas para rectificar los extravíos ideológicos modernos, entre las que sobresale de un modo particular el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Iovaniense.

ENRIQUE B. PITA, S. I.

VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO. — *Ensayos Metafísicos*. Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía. Cuadernos de Filosofía 7. Tucumán, 1951. (95 páginas).

Este volumen comprende cinco ensayos escritos entre 1948 y 1949 y publicados en diversas revistas o presentados a Congresos de Filosofía: según el orden con que los presenta ahora el autor, son los siguientes: he aquí sus títulos: *Retorno a la Ontología* (1949); *Conocimiento y Realidad* (1949); *Conocimiento Científico y Existencia Humana* (1950); *Reflexiones sobre una Metafísica de la Muerte* (1948); *Occidente, el Tiempo y la Eternidad* (1949).

En el primer ensayo señala el autor la característica de retorno a la ontología que aparece en la filosofía moderna, después de los siglos de idealismo y positivismo científicista o de subjetivismo y negación de la metafísica de la filosofía moderna. Traza el panorama de las corrientes con profundo contenido ontológico que han aparecido en el siglo XX: los neotomistas como Maritain y Gilson, que constituyen literalmente un retorno a concepciones metafísicas del pasado; la ontología fenomenológica de Edmund Husserl, el existencialismo de Heidegger y el espiritualismo de los filósofos eslavos, así como el espiritualismo francés, Bergson y Blondel, y el existencialismo cristiano francés (Luis La-

valle, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier). Nicolai Hartmann, discípulo asimismo de Husserl, trata por su parte de armonizar las exigencias de la ontología tradicional con los resultados de la gnoseología crítica.

Sobre este panorama esboza el autor las características de la «ontología contemporánea», a diferencia de la ontología escolástica tradicional. Aquella se funda en el ser como *esse*; al paso que ésta lo considera como *esencia*. El *esse*, sin embargo, no debe reducirse al ente puramente existente y temporal. Otra característica de la ontología actual es la de aprovechar la crítica gnoseológica de la filosofía moderna uniéndola a la afirmación ontológica. En este punto subraya el aporte especial de Hartmann. Otro rasgo decisivo de la ontología actual se desprende del planteamiento existencialista, cuando destaca la índole peculiarísima del modo de ser humano, como situación radical del ser.

De estas perspectivas deduce dos observaciones que marcan el enriquecimiento de la filosofía moderna correspondiente a los dos órganos tradicionales del conocimiento: la razón y la experiencia. Respecto del primero, el progreso se ha realizado en el campo de la filosofía del lenguaje. En cuanto al segundo se ha ampliado o profundizado el concepto de experiencia, que en la filosofía tradicional se hallaba limitado a la percepción por los sentidos.

El segundo estudio, *Conocimiento y Realidad*, compara las dos grandes concepciones gnoseológicas representadas por Aristóteles y Platón, y los filósofos que respectivamente se consideran hereditarios de sus teorías del conocimiento. Cita el autor a Sto. Tomás, Locke y Kant y, por otra parte, a Plotino, San Agustín, Leibniz y Bergson. La primera tiene una inspiración de tipo naturalista y cosmológica, que acentúa el dualismo *sujeto y objeto*. La segunda trabaja con categorías predominantemente espirituales. Son interesantes las observaciones que el autor va haciendo sobre la posible solución de los problemas clásicos de la gnoseología para cada una de estas concepciones: posibilidad, origen y esencia del conocimiento. Aunque el autor no quiere decidir «cuál de los dos esquemas gnoseológico-metafísicos es más adecuado para hacer frente al problema del conocimiento y su relación con la realidad» no dejan de transparentarse ciertas preferencias por la dirección espiritualista platónico-agustiniana, pues pone de relieve las ventajas de esta actitud en orden al difícil problema de la relación entre el conocimiento y la realidad.

La misma preferencia nos parece ver en el siguiente ensayo sobre *Conocimiento científico y existencia humana*, en el cual declara que es insuficiente la condición mecanicista, científica; y aun la historicista y la naturalista son incapaces de revelar la realidad del ser humano. Una ontología de la existencia humana debe unir lo que hay en el hombre de individualidad personal y de universalidad. Debe responder «a la clásica forma de hallar lo universal en lo individual y de referir los hechos de la experiencia particular a la instancia de más amplia generalidad». Una conclusión parecida presenta el autor en el estudio siguiente, *Una metafísica de la muerte*, en el cual analiza la obra de Ferrater Mora, «El Sentido de la Muerte». Esta, aun cuando en el autor de la obra analizada sólo se insinúa, cobra su auténtico sentido, según el Prof. Vázquez, en una seria ontología de la esperanza, por la que se entrevé «una dimensión trascendente que introduce la perfección en el alma —introducio vero melioris spei,

per quam aproximamus ad Deum» (p. 74). El último ensayo, *Occidente, El Tiempo y la Eternidad*, tiende a mostrar lo que hay de eterno y de transitorio en el mundo occidental. Es necesario distinguir entre estos valores para no insistir en los valores accidentales, que son puramente transitorios, y salvar más bien los eternos.

La exposición es clara, y corren a lo largo de toda la obra atinadas reflexiones.

ISMAEL QUILES, S. I.

F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la Rencontre*. Texte français de Jean Knapp. (19 x 22; 59 págs.). Textes et études philosophiques. Desclée de Brouwer. París, 1952.

En un breve estudio de 59 páginas nos presenta el autor un bosquejo de una fenomenología del «encuentro». Sus pretensiones no pueden ser evidentemente exhaustivas: la colección misma donde está publicado el estudio nos advierte que se trata no de un trabajo completo sobre la materia, sino más bien de unas líneas directivas para un trabajo más completo. Como tal, pues, ha de ser juzgado. No obstante, el breve espacio está bien empleado, pues la densidad —un tanto impenetrable por momentos— y lo condensado de las ideas, obliga a una doble lectura para familiarizarse con el pensamiento del autor. Señalemos aquí las articulaciones del estudio.

Para una investigación sobre «el rito y el ceremonial» (en su acepción general) que no es sino la manifestación efectiva de una presencia, se requiere un sondeo previo del «encuentro» como fenómeno. El hombre trasciende —es cierto— el rito y va al contacto de presencia con el ser. Pero no deja de ser absolutamente cierto que se manifiesta en esos ritos y gestos. El hombre adopta así un papel condicionado por numerosos imponderables (cuales serían la raza, la tradición, etc.) y que es esencialmente relativo, vale decir, depende del papel que desempeñe uno en relación a otro.

Propuesto, pues, el fin, pasa Buytendijk a explayar el método de su encuesta. Ante todo, hay que abandonar toda actitud de espectador «objetivo o impersonal» que se ensaña sobre un «problema» en el sentido marceliano. Debe estudiarse como un fenómeno vivido en el que nosotros estamos implicados. En palabras filosóficas: debe partirse del hombre en situación (G. Marcel) o de la conciencia comprometida (M. Ponty) y no de una conciencia trascendental (Husserl). Todo lo cual exige, todavía, un doble método: en primer lugar, hacer una recensión empírica de las modalidades que toma el hombre que entra en contacto con el mundo y con los otros hombres; en segundo lugar, tratar de dirigir estas modalidades por la comprensión de la existencia humana.

Seguidamente el autor se plantea la cuestión de si la percepción no es ya una verdadera forma de «encuentro mutuo», porque todo encuentro debe ser mutuo. En realidad la cosa tiene un movimiento hacia mí, lo cual parece estar expresado en la fórmula de cosa «cognoscible». Además, es inexacto el concebir la percepción como un movimiento opuesto a la sensación. Por el contrario, la

percepción y la sensación no son más que un mismo movimiento originario de unificación.

Y si la percepción es un verdadero «encuentro mutuo», ampliando la cuestión, ¿cómo se presenta en el niño que descubre el mundo y «encuentra a otra persona»? La percepción de otro se efectúa en el niño por los ojos, tal como en los animales. Mas la comprensión de esta percepción es auténticamente humana y se expresa en el niño por la sonrisa: «incipit parve puer, risu cognoscere matrem». En este mismo sentido, la imitación es un fenómeno estrictamente humano y se define como la confirmación del encuentro.

Una vez esbozados estos modos de encuentro, el autor examina cuál es la esencia del encuentro. Y con esto, es un conocimiento netamente ontológico el que se busca. El hombre «está-presente-a» por medio de su cuerpo y en su cuerpo, exactamente como el dios está presente en el templo y por el templo —para seguir una comparación heideggeriana, que no puede, con todo, extremarse, so pena de error. Por cuerpo se entiende la forma humana que tiene un modo tal de comportarse y, todavía, el lenguaje y el diálogo, el cual, a su vez, está compuesto de palabras, entonaciones, suspiros y silencios. No estando presente en mi cuerpo, el otro me es ajeno y soy ajeno, a mi vez, para el otro: la reciprocidad es necesaria, no siendo en absoluto menester una reciprocidad igualitaria como en la amistad.

Bajo esta luz, el autor examina finalmente dos tipos particulares de «encuentro»: el de los sexos y el solemne. Por este último entiende el encuentro con la divinidad. Las indicaciones que sugiere el autor en esta última parte son verdaderamente interesantes.

JOSÉ LUIS LORENZI, S. I.

PIERRE THEVENAZ, etc., *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. Edités par H. L. Van Breda, O. F. M. (19 x 22; 163 págs.). Textes et études philosophiques. Desclée de Brouwer, París, 1952.

A raíz de una feliz iniciativa del R. P. Van Breda, profesor extraordinario en la Universidad de Lovaina y actual director de los Archivos Husserl, reunióse en Bélgica «un cierto número de representantes de la corriente fenomenológica para establecer cambios de pareceres sobre ciertas cuestiones fenomenológicas a la orden del día, fuera de todo espíritu de escuela y sin la menor preocupación de ortodoxia husserliana» (pág. 7). Más concretamente «este encuentro debería permitir la confrontación de las interpretaciones y opiniones de los pensadores alemanes, discípulos personales de Husserl, con los trabajos de filósofos de otros países que no han tenido relaciones directas con Husserl o con los medios fenomenológicos alemanes». (id.).

Diversos textos han sido compilados. Todos ellos son las exposiciones presentadas al Coloquio Internacional, tenido del 12 al 14 de abril de 1951. El señor Thévenaz, de Amsterdam, abre el volumen planteándose la cuestión del punto de partida radical en la filosofía cartesiana y husserliana. ¿Es Husserl —como él

mismo lo afirmaba— el continuador de la filosofía cartesiana en lo que ésta precisamente falta de lógica para llegar a sus últimas consecuencias? El autor del artículo se inclina por la negativa: Descartes no conduce a Husserl, ni mucho menos. Seguidamente el señor Pos estudia el valor y los límites de la fenomenología husserliana, que no es sino una especie de síntesis dialéctica (por ende de positiva superación y destrucción de las antítesis) entre el dogmatismo kantiano y el psicologismo atomista o positivista. Luego de estudiar más a fondo la posición peculiar de Husserl, el autor se extiende brevemente sobre el verdadero valor de una fenomenología desatada de todo vínculo idealista. A renglón seguido, el señor Fink, de Alemania, nos habla de la relación entre análisis especulativo (o metafísico) y análisis fenomenológico, para desear que no sólo no se opongan o excluyan sino que se aunen. Tal vez de esta unión resulte no la pérdida de la fenomenología sino su salvación. Los señores Merleau-Ponty y Ricoeur, de la escuela filosófica francesa, desarrollan, el primero, un tema sobre la fenomenología del lenguaje y, el segundo, otro sobre la voluntad. El famoso crítico Jean Wahl, de Francia también, cierra el volumen, recopilando las conclusiones de los trabajos realizados.

Digamos, con Jean Wahl, que de estos trabajos no se puede concluir; por el contrario, ellos entablan un diálogo. Más que un resultado positivo de conclusión o resumen prematuro, el fruto de estas jornadas consiste en haber aparejado el camino para permitir futuros cambios de vista. La idea, pues, de la editorial Desclée de Brouwer de editar estos textos bajo el epígrafe de una nueva colección, honra a sus directores. La presentación sobria y clásica del opúsculo condice con la austeridad de estos estudios. Quienquiera en nuestro país se interese por el estudio de la fenomenología, no podrá dejar de leer este librito. Añadamos para esos mismos eruditos, que el R. P. Van Breda, animador de estos estudios, publica en las páginas finales una interesante reseña sobre los manuscritos del maestro que se hallan en su poder, más una lista de los volúmenes que —gracias a su cuidado y dirección— han ido apareciendo desde 1950.

JOSÉ LUIS LORENZI, S. I.

## Libros Recibidos

### Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid

JOSE M<sup>a</sup>. DIEZ-ALEGRIA, S. I., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora, de 1565 a 1591. Estudio histórico y Textos inéditos*. Instituto «Luis Vives», de Filosofía. Sección de Historia de la Filosofía española. Estudios, N.º 4. (22 x 14; 285 págs.). Madrid, 1952.

JOSE TODOLI, O. P., *El bien común*. Instituto «Luis Vives» de Filosofía. (22 x 16; 135 págs.). Madrid, 1951.

### Ministerio de Asuntos Exteriores - Madrid

ANGEL DOTOR, *Castillos de Madrid y Avila*. Edit. por Revista Geográfica Española, (24 x 18; 68 págs.). Madrid, s/f.

J. BOOR, *Masonería*. (24 x 17; 334 págs.). Instituto de Cultura Hispánica. Madrid, 1952.

### «Monumenta Historica Societatis Iesu» - Roma

CANDIDUS DE DALMACES, S. I., *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Vol. II: *Narrationes scriptae annis 1557-1574*. (24,5 x 16,5; 631 págs.). Roma, 1951.

### Editorial «CEDAM» - Padova (Italia)

ANTONIO LANTRUA, *Giacinto Sigismondo Gerdil, Filosofo e Pedagogista, nel pensiero italiano del secolo XVIII*. (25 x 18; 379 págs.). Casa Editrice Dott. Antonio Milani. Padova (Italia), 1952.

### Francesco Mondini, Editore - Roma (Via della Mercede, 27)

C. GALASSI PALUZZI, *Storia segreta dello stile dei Gesuiti*. Con un Comento Introduttivo del P. Pietro Tacchi-Venturi, S. I. (19,5 x 12,5; 174 págs.). Roma, 1951.

### Desclée, de Brouwer - Bruges (Bélgica)

F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la Rencontre*. Texte français de Jean Knapp. (12 x 18,5; 59 págs.). Bruges (Bélgica), 1952.

H. L. van BREDA, OFM., *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. Textes de P. Thévenaz, H. J. Pos, P. Ricoeur, E. Fink, M. Merleau-Ponty, J. Wahl. (12 x 18,5; 165 págs.). Bruges (Bélgica), 1952.

Dr. H. AUBIN, *L'Homme et la Magie*.

### E. Nauwelaerts, Editeur - Louvain (Bélgica)

L. de RAEYMAEKER, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. (23 x 16; 275 págs.). Louvain (Bélgica), 1951.

### Abbaye Notre-Dame de Leffe - Dinant (Bélgica)

Journées Sacerdotales Mariales, 1951. Session Doctrinale. Floreffe, 3-4-5 Septembre. Dinant (Bélgica), 1952. (25 x 16; 175 págs.).

### Aubier, Editions Montaigne - Paris

HENRI DE LUBAC, S. I., *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. I. de Lyon-Fourvière, v. 24. (22,5 x 14; 287 págs.). Paris, 1952.

## Verlag Herder - Friburgo (Alemania)

VARIOS AUTORES, *Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder: 1801-1951*. (22,5 x 14,5; 320 págs.). Friburgo (Alemania), 1951.

## Université St. Joseph de Beyrouth - Faculté de Théologie

*Code Oriental de Procédure Ecclesiastique*. Traduction annotée par F. Galtier, S. I., Lettre-Preface de S. E. Mgr. Joseph Beltrami, Nonce Apostolique au Liban. (25 x 18; XXIV, 581 págs.) Beyrouth, 1951.

## Smithsonian Institution — Washington, 25 D. C. (U. S. A.)

WILLIAM N. FENTON, *Symposium on local diversity in Iroquois culture*, (23 x 15; 187 págs.). Washington, 1951.

THADDEUS A. CULBERTSON, *Journal of an expedition to the Mauvais Terres and the Upper Missouri in 1850*. Washington, 1952. (23x15; 164 págs.).

SISTER M. INEZ HILGER, *Chipewa child life and its cultural background*. (23 x 15; 204 págs.). Washington, 1951.

— *Arapaho child life and its cultural background*. (23 x 15; 153 págs.). Washington, 1952.

Sixty-eighth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1950-1951. (23 x 15; 40 págs.). Washington, 1952.

GEORGE KUBLER, *The Indian caste of Peru, 1795-1940*. A population study based upon tax records and census reports. (26 x 20; 71 págs.). Washington, 1952.

## Universidad Católica de Washington

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Vol. XXVI. Philosophy and the Experimental Sciences. (22,5 x 15; 232 págs.). Washington, 1952.

## Editorial Poblet - Buenos Aires

FELIX ALBERT PLATTNER, S. I., *Jesuitas en el mar. El camino al Asia*. Versión castellana de Teresita Sonsoles. (19 x 13; 326 págs.). Buenos Aires, 1952.

JUAN ROSANAS, S. I., *El Cielo*. Tratado dogmático. Colección «Vida Espiritual». (17,8 x 13; 174 págs.). Buenos Aires, 1952.

JUAN ROSANAS, S. I., *Mariología*. Colección «Vida Espiritual», vol. XIII. Editorial Poblet. (13 x 17,5; 222 págs.). Buenos Aires, 1952).

## Emecé Editores - Buenos Aires

ARNOLD J. TOYNBEE, *Estudio de la Historia*. Trad. de Jaime Perriaux. Vol. I. (22 x 14; 524 págs.). Buenos Aires, 1951.

## Espasa-Calpe Argentina, S. A.

JULIO REY PASTOR e ISMAEL QUILES, S. I., *Diccionario Filosófico*. (26 x 17,5; 1114 págs.). Buenos Aires, 1952.

## Editorial Perrot - Buenos Aires

MAXIMO IGNACIO GOMEZ FORGUES, *La Municipalidad de Buenos Aires y la Reforma Constitucional de 1949*. (23 x 15,5; 93 págs.). Buenos Aires, 1952.

ALFREDO R. ZUANICH, *La «cosa juzgada» en el Derecho Administrativo*. (22,5 x 15,5; 91 págs.). Buenos Aires, 1952.

## Fondo de Cultura Económica - México-Buenos Aires

CLYDE KLUCKHORN, *Antropología*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 13. (17 x 10,5; 375 págs.). Cortesía de la Embajada de los EE. UU. México. Buenos Aires, 1949.

## Editorial Sudamericana - Buenos Aires

JOSE FERRATER MORA, *El hombre en la encrucijada*. (14 x 20,5; 343 págs.). Buenos Aires, 1952.

## El Ateneo - Buenos Aires

MIGUEL ANGEL TOBAL, *La difusión del árbol en nuestro país y uno de sus grandes precursores*. (16 x 23,5; 618 págs.). Buenos Aires, 1950.

## Editorial SIGAL - Buenos Aires

SIMON DUBNOW, *Historia del Pueblo Judío* (10 tomos). (22 x 16). Buenos Aires, 1952.

## Editorial Atlántida - Buenos Aires

SAN GREGORIO NISENO, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Versión castellana de Luis M. de Cádiz. (16,5 x 11,5; 272 págs.): Buenos Aires, 1952.

## Editorial SED, S. R. L. - (Julián Alvarez, 1965) Buenos Aires

GEORGES BERNANOS, *Diálogos de las Carmelitas*. Sobre una novela de Gertrudis von Le Fort y un escenario de R. P. Bruckberger y F. Agostini. (19 x 14; 224 págs.). Ediciones SED. Buenos Aires, 1952.

MARYSE CHOISY, *Psicoanálisis y Catolicismo*. (18,5 x 12; 157 págs.). Ediciones SED. Buenos Aires, 1952.

## Editorial «Edición» - Buenos Aires

UNION INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Código Social*. Esbozo de la Doctrina Social Católica. Nueva síntesis. (21 x 15; 94 págs.). Buenos Aires.

## Universidad Nacional de Buenos Aires

*Literatura en alemán antiguo*. Fasc. 2 de la Antología Alemana. Editada por el Instituto de Literatura Anglo-Germana. Facultad de Filosofía y Letras. (19,5 x 14,5; 70 págs.). Buenos Aires, 1951.

## Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)

JULIO S. STORNI, *Hortus Guaranensis* (1.ª parte). (18,5 x 14; 126 págs.). Tucumán, 1939. (2.ª parte; 23 x 15,5; 135 págs.). Tucumán, 1948.

— *Sugestiones fitoarqueológicas*. (18 x 13,5; 36 págs.). Tucumán, 1939.

— *El comunismo jesuítico guaraní en las regiones del Plata*. (18,5 x 14; 91 págs.). Tucumán, 1940.

— *El hombre de Tukma* (I vol.). (24 x 16,5; 653 págs.), Tucumán, 1946.

— *Descubrimiento del Tukma*. (21 x 15; 66 págs.). Tucumán, 1948.

— *Motes del Tucumán*. (2.ª entrega). (22 x 16; 70 págs.). Tucumán, 1950.

— *Teoría, doctrina y práctica del Justicialismo*. (22 x 16; 25 págs.). Tucumán, 1951.

— *Charla sobre la tradición*. (22,5 x 16; 30 págs.). Tucumán, 1952.

— *El Frayle de la Constitución: Mamerto Esquiú*. (22 x 16; 25 págs.). Tucumán, 1952.

Universidad Nacional del Litoral

SELVA E. UCHA y LUIS C. CALVO, *Ensayo de orientación profesional en la Escuela Industrial de la Nación «Juan D. Perón», de la Universidad Nacional del Litoral*. (16 x 22,5; 15 págs.). Santa Fe, 1952.

ALFREDO PETROCCIONE, *La poesía lírica española anterior a 1936*. (16 x 22,5; 22 págs.). Santa Fe, 1952.

ISMAEL SANCHEZ BELLA, *La vida cultural española en los últimos diez años*. (16 x 22,5; 27 págs.). Santa Fe, 1952.

LUIS ARTURO CASTELLANOS, *La prosa contemporánea española. Acotaciones a la obra de Azorín*. (16 x 22,5; 34 págs.). Santa Fe, 1952.

FURIO LILLI, *Retornando a Miguel de Unamuno*. (16 x 22,5; 24 págs.). Santa Fe, 1952.

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

AMERICO A. TONDA, *Castro Barros*. (14 x 16,5; 346 págs.). Córdoba, 1949.

Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza - Argentina)

ALBERTO WAGNER DE REYNA, *El concepto de Verdad en Aristóteles*. Textos y Comentarios. (Apartado de la Revista de Estudios Clásicos. Tomo IV; (23 x 16; 192 págs.). Mendoza, 1952.

Ediciones privadas

MONS. JOSE ALUMNI, *El Chaco. Figuras y hechos de su pasado (1750-1950)*. (23 x 16; 337 págs.). Resistencia, 1951.

FRAY AVELINO FERREYRA ORTIZ, O. M., *El Escudo Mercedario*. (18,5 x 13,5; 130 págs.). Buenos Aires, 1949.

MONS. SANTIAGO M. USSHER, *Padre Fahy. Biografía de Antonio Domingo Fahy, O. P., Misionero Irlandés en la Argentina (1805-1871)*. (19,5 x 14; 221 págs.). Buenos Aires, 1952.

FLORENTINO OGARA, S. J., *Tres minutos o un minuto de religión para cada día*. (Colección de breves artículos periodísticos). Miscelánea. Magisterio Eclesiástico. El Primado de San Pedro. (22,5 x 15; 119 págs.). 3.ª edición. Buenos Aires, 1952.

ENRIQUE WILLIAMS ALZAGA, *Documentos relativos a la actuación de Martín de Alzaga, en la Reconquista y Defensa de Buenos Aires (1806-1807)*. (25,5 x 18; 205 págs.). Buenos Aires, 1948.

De su autor (Calle 2 - N.º 315 - Ciudad Eva Perón)

ADOLFO KORN VILLAFANE, *Derecho Constitucional Argentino*. (21 x 14,5; 339 págs.). Ciudad Eva Perón, 1952. (Ediciones «Nuevo Destino»).

Este libro se terminó de imprimir el 4 de Marzo de 1953, en los Talleres Gráficos "VERDAD", Senillosa 1535 Buenos Aires