

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

GUILLET, J., s. I., *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation.* (Théologie 18). Editions Montaigne. Paris 1951. 284 pp.

«Ensayo para estudiar el vocabulario religioso de la Biblia» llama con noble modestia su autor a los estudios que bajo el nombre de «Temas bíblicos» presenta.

Su intención es captar, a través de la historia de algunas palabras e imágenes, las riquezas de la religión israelita y el movimiento que la condujo a Jesucristo. Por reflujo, nuestra propia revelación cristiana, que es, al menos en parte, idéntica con la revelación de los hebreos, recibirá de estas investigaciones una luz que la descubra en los instantes de su gestación, y aun más allá, en la aportación ancestral de sus progenitores precristianos.

Son verdaderos «temas» en sentido literario o musical, bien que no agoten la Biblia entera, ni constituyan sus líneas fundamentales, ni sean los más vastos, ni tal vez los más importantes. Pero son temas que suenan muy al comienzo, que reaparecen en sucesivos desarrollos y que se van enriqueciendo y profundizando cada vez hasta desembocar en la plenitud de sus continuaciones neotestamentarias meridianamente luminosas. Cuando aparece Jesucristo, el carácter sobrenatural del Antiguo Testamento se revela totalmente y se descubre la convergencia profunda de tantas vías diversas, la obra grandiosa de un Moisés, las vibraciones presagiantes de un poeta, el esfuerzo diario de la fidelidad sapiencial a la Ley, el mensaje misterioso de los profetas. La obra de los precursores de Cristo, la de todo el Antiguo Testamento, es la del siervo fiel que en su última tarde al abrir la puerta a su Señor ve con gozo inefable revelarse en la mirada de Jesús el sentido definitivo de su existencia de siervo, y descubre que era enteramente obra de su Amor.

Abre el estudio un tema histórico, la marcha por el desierto (c. I.), al que siguen seis verbales-ideológicos: gracia, justicia y verdad; pecado; condenación; esperanza; y tema final del hálito de Dios.

Cada tema recibe un propio capítulo articulado en párrafos, que representan las variaciones ideológicas o aspectos del mismo. Así los temas de pecado (c. IV) son: «algunos nombres del pecado», «todos encerrados en el pecado», «horror del pecado». Los temas de condenación (c. V) comprenden: «las potencias satánicas» y «los lugares malditos». La esperanza (c. VI) se distribuye en «tema de la vida», «poseer la tierra», «la herencia de Yahvé»,

«la viña». El hálito divino (c. VIII) presenta primero al «soplo de Yahvé» para luego fijarse en «el soplo de vida», «el espíritu de Yahvé», «la efusión del espíritu», «el Espíritu Santo», «el Verbo y el Espíritu». Solamente el primer tema, gracia, justicia y verdad, por su amplitud ha requerido la división en dos capítulos: en el primero (c. II) se estudia el vocabulario de base: gracia, justicia y juicio, verdad y fidelidad, verdad y bondad, bondad y ternura, mientras que el segundo (c. III) se dedica a la evolución de ese vocabulario siguiéndolo en Amós, Miqueas, Oseas, Isaías, Jeremías, Salmos, para desembocar finalmente en el Nuevo Testamento.

Con fino placer se leen las páginas en que el P. Guillet nos hace percibir las resonancias literario-religiosas que el hecho fundamental del Exodo tiene en la vida espiritual de los hebreos a través de toda su historia. Más aún se acusa el deleite al ver cómo esas resonancias se ahondan y se subliman juntamente cuando con el autor de la Sabiduría los hechos milagrosos del Exodo nos descubren, al otro lado de los gestos divinos, el corazón de su Autor y nos hacen gustar, en el exquisito sabor del maná, el sabor propio de Dios, la dulzura «para con vuestros hijos». Pero donde culmina esta sabrosa reflexión histórica es en el Nuevo Testamento, donde el P. Guillet, a imitación de S. Pablo, que descubre analogías profundas entre el Exodo y el bautismo, nuestro sacramento liminar y fundamental, avanza por la historia evangélica para enfrentarnos con profundas armonías entre los hechos del Exodo y las tentaciones mesiánicas de Jesús en la cuarentena; entre el bautismo sangriento, como Jesús designó su pasión redentora, y el bautismo de los hebreos, inmersión en la nube y en el mar; entre la pascua egipcia del pueblo de Dios, perdonadora y redentora, y la inmolación de Cristo, resucitado para ser nuestra Pascua.

Meditación honda y deleitosa la de estas páginas. El autor es ordinariamente sobrio en este género, expuesto de suyo a construcciones imaginarias y subjetivas. Rara vez toca las fronteras de lo frágil aduciendo Is 14, 3 como eco del Exodo o apoyándose con el mismo fin en el problemático texto masorético actual de Os 11, 1-4, que, aun admitido, difícilmente evoca los cuidados tenidos con un rebaño. Pero, con estas fugaces excepciones, todo el capítulo puede ponerse como modelo de dominio propio en exégesis histórico-espiritual. En cambio el procedimiento paulino en nuestro tema ha sido valorizado, creemos, por el autor incompleta y aun, en parte, inexactamente. Reducir el empleo que de estos pasajes hace S. Pablo, cuando en el paso del Mar Rojo y en la inmersión en la nube ve una prefiguración del bautismo cristiano, a una mera formulación de sus propias ideas sobre el sentido del suceso que acaba de transformar al mundo (es decir, de la vida, muerte y resurrección de Jesús), con términos del Antiguo Testamento, es desvirtuar el valor estrictamente tipológico que el Apóstol reclama para estos acontecimientos y que la unánime tradición exegética cristiana ha mantenido invariablemente. Puede útilmente conferirse lo que, en sentido completamente opuesto a Guillet, autor tan mesurado como Allo dice a propósito del uso paulino del Antiguo Testamento en esta epístola (París 1935, p. LXXIII). El criterio con que el autor parecería regularse para el descubrimiento del sentido típico, es extremada-

mente insuficiente cuando se pregunta si «llamar al paso del Mar Rojo un bautismo, no es abusar de una simple semejanza exterior, o sea el paso por el agua». Creemos que cuando S. Pablo no usa simplemente la acomodación o el vestido literario y terminológico, no desenfoca al Antiguo Testamento, sino que con luz superior y penetrando aun en lo que pudiera parecernos una simple semejanza exterior, nos da su verdadero sentido. Las citas de Bonsirven no son pertinentes. El texto de I Cor. 10, 1-4 dice bien claro que en la salida de Egipto hay una serie de elementos históricos ordenados por Dios a significar profundas realidades cristianas. Esto supuesto, bien puede ponerse de relieve, como lo hace Guillet, cuál de los elementos del pasaje es línea maestra y cuáles líneas de segundo orden, pero sin que haya de sorprendernos hoy que el Apóstol iluminado por Dios y consciente de ello, dé un valor probativo de signo a las analogías exteriores. La afirmación de que S. Pablo «construye aquí una teología», en cuanto sugerencia de teología personal puramente humana, no es verdadera. Esta deficiencia que advertimos en la formulación del pensamiento sobre el uso escriturístico de S. Pablo y la realidad del significado típico en los sucesos del Exodo, no quita al capítulo los otros valores que en él hemos apreciado y gustado.

Como en el primero, así en los siguientes capítulos se suceden los méritos del autor, al mostrarnos con dedo ágil a través del desarrollo histórico la línea progresiva de la revelación en temas tan atractivos. Sobresale su meditación de las consonancias y consanguinidad entre ambos Testamentos, y más aún de la plenitud vital del Nuevo. Señalemos algunas. El confrontamiento entre la marcha por el desierto y las tentaciones de Jesús (p. 23), entre el bautismo de agua en el Mar Rojo y el bautismo de sangre con que Jesús funda los sacramentos (p. 24 s.), la realización perfecta en la muerte de Jesús de las ideas de justicia, gracia y verdad (p. 88 s.), el sentido pleno con que la aparición de Jesús en la tierra, y, sobre todo, su muerte, completa el horror del pecado paleotestamentario (p. 127-129), la penetración teológica de la serpiente como tentadora y la claridad que arroja sobre el tentador la conducta de Jesús al llamarlo por su nombre (p. 131 y 138 s.), la amorosa y clarividente inteligencia de la viña divina, frustrada siempre en lo humano, hasta que viene el hombre-Dios y él mismo se hace viña y vid para que su Padre guste el fruto de ella (p. 206).

En medio de esta abundancia de aciertos, no es extraño que algunas cosas nos parezcan menos logradas o inconsistentes. Indiquemos algunos pasajes. Al estudiar «gracia y verdad», hubiera convenido extenderse a la palabra *ahab* (= amar), que aporta, sin duda, el complemento, y así no leeríamos (p. 89) que su uso es raro. Hablar del «clamor del hombre primitivo» en los Salmos, tratándose de una auténtica plegaria, es inexacto y desorientador (p. 81). La versión de Sal. 51, 7 (*pêcheur je suis, pêcheur ma mère m'a conçu*), es a todas luces insuficiente en su primer hemistiquio (p. 113). La descripción del *seól* (p. 141) desconcertará al lector no especializado. La hipótesis, admitida como legítima, de que Sal. 26 contiene la satisfacción farisaica, no es justa (p. 86). La idea de que fuera de Palestina se está en tierra de pecado, exagera en el sentido de que el que está fuera esté bajo el pecado, pues nada lo insinúa

vg. en las peregrinaciones de Abrahán, Isaac y Jacob, ni en el acercamiento del pueblo al Sinaí (p. 106). Alguna explicación requeriría la frase «la antigua fe en Yahvé... no se extrañaba de verle inspirar el pecado» (p. 133). ¿En qué sentido se puede decir que Daniel es testigo de la época seleucida? (p. 138). Difícilmente satisface los decretos de la Comisión Bíblica la concepción del origen mosaico literario del Deuteronomio que parece hacerse el autor (p. 145). Es inexacto que «las primeras promesas hechas a Abrahán tienen por objeto la posesión de Palestina» (p. 181), al menos explícitamente, y aun implícitamente no es en Gn 12, 1-4 la posesión de la tierra el elemento único, ni el primario de las futuras bendiciones. Este desenfoco puede influir en todo el desarrollo de «poseer la tierra». Sin explicación, resultan desorientadoras frases como ésta: «el *ruah* del hombre, ritmo de la respiración del cual depende su vida, es más que el símbolo o la expresión de la conciencia, es la conciencia misma... Hasta su encuentro con el helenismo, el pensamiento hebreo no dejó de representarse el principio vital del hombre como una fuerza material». La explicación luego intentada parece insuficiente (p. 225).

Para terminar: ¿a quiénes va este libro? Creemos que sus lectores no pueden ser sino aquellos que estén seriamente familiarizados con los libros sagrados: mejor diríamos, el profesor exegeta o teólogo y sus equivalentes investigadores. Sólo un conocimiento amplio de los textos bíblicos y de los principios y doctrina tanto de hermenéutica católica cuanto teológicos les capacitará para recoger los frutos de estas páginas. La teología bíblica, a cuyo recinto llevan, supone un gran caudal de exégesis y de teología dogmática. Quien la posea, encontrará en *Thèmes bibliques* vasto campo donde recolectar la rica mies.

R. CRIADO, S. I.

FURLONG, GUILLERMO, S. I. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*. Publicaciones de la Fundación Vitoria-Suárez. Editorial Guillermo Kraft, Ltda. Buenos Aires, 1952. 758 págs.

Uno de los más serios problemas que afectan a la conciencia americana ante su propia historia, es el de la valoración de su pasado cultural, especialmente en lo que se refiere al período de la Colonia. El gigantesco proceso que ante la historia abrieron los investigadores de nuestro siglo a la colonización española en América, ha conducido a un veredicto que, sin desconocer las fallas inherentes a toda obra humana, es en conjunto favorable a España.

Sin embargo, se halla todavía en los comienzos la revisión del aspecto cultural de nuestra vida en los siglos de la Colonia. Dicho aspecto ha tenido también su «leyenda negra» por parte de no pocos historiadores europeos y americanos. En particular, la expresión misma de «filosofía colonial» ha provocado hasta el presente una sonrisa de conmiseración y aun de desprecio. El período colonial ha sido considerado como una especie de «edad oscura» de nuestra historia. Pero he aquí que uno de los más tenaces escudriñadores de nuestros archivos y bibliotecas nos presenta ahora, con un lujo de documentación y con una

erudición sorprendente, una historia del *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata* (1536-1810). Estamos ante un monumento de dimensiones nada vulgares, que impone una profunda revisión de los juicios peyorativos, escritos a la ligera y con evidente falta de documentación por no pocos historiadores y cultores de la filosofía, que se han venido ocupando de nuestro pasado colonial. Y lo propio se diga, (pues el fenómeno es idéntico), de los que a lo largo de todo el continente americano, se han complacido en denigrar la cultura de los tres primeros siglos de nuestra historia. Guillermo Furlong, quien tiene ya conquistados tantos y tan valiosos méritos como historiador del período colonial en el Río de la Plata, es quien ahora ofrece a los historiadores y a los filósofos de América y de todo el mundo esta nueva contribución, que tal vez sea su obra más madura y original, y, como todas las suyas, sólidamente documentada.

Por de pronto, es necesario subrayar que, hasta ahora, nadie había estudiado en su conjunto, y mucho menos a fondo, la historia de la filosofía en el Río de la Plata. Son muy pocos los que han precedido a Furlong, y por cierto se ha tratado generalmente de estudios superficiales y faltos de información histórica.

Con raras excepciones, que Furlong cita en el Prólogo, como las de los Dres. Martínez Paz y Zuretti, no es exagerado establecer que los que han pretendido escribir sobre la filosofía colonial no sólo se han desentendido de los hechos del pasado, sino que han sido guiados, en casi todos sus pasos, por prejuicios y concepciones apriorísticas.

Sin duda que no pudieron conocer directamente los mamotretos escolásticos escritos en latín, y guardados en nuestros archivos y bibliotecas. Estuvieron pues, con frecuencia, golpeando a bulto contra ciertos defectos de la escolástica, generalizando, y sin haber llegado nunca a ponerse en contacto con aquella legión de profesores y cultores de la filosofía escolástica y no escolástica durante el período colonial.

El libro de Furlong, que trae al vivo la experiencia del contacto inmediato con los documentos y con los personajes de nuestra filosofía colonial, demuestra, por lo menos, cuán equivocados son los juicios categóricos que pintan a la filosofía de nuestros siglos XVII y XVIII, como sumergida en un «pozo hondo de donde hemos tenido que alzarnos», o, para usar frases repetidas mil veces contra la escolástica, que aquella filosofía era una «pepitatoria cuando no un logogrifo de la teología...»; «cuestiones abstractas de una metafísica erizada de sutilezas, de controversias infecundas, de inútiles paralogismos y pueriles y fútiles juegos de voces»; «enseñanza esencialmente formalista» que «no podía pasar de cierto límite, ni elevarse de cierta cultura...» Frente a esta condenación de conjunto de la escolástica de nuestros siglos XVII y XVIII, Furlong presenta su tesis histórica totalmente opuesta, o, mejor dicho, estableciendo un punto de equilibrio entre las deficiencias y los valores innegables de la escolástica. Es cierto que existieron, como existen en la escolástica, abstracciones, sutilezas y controversias infecundas, pero es falso que a eso se redujese nuestra filosofía colonial. Más aún, existieron grandes valores, grandes pensadores y hombres que por su modernidad nada tenían que envidiar a la posterior y actual situación de la cultura científica y filosófica de América.

Los resultados de las investigaciones de Furlong lo han llevado a dividir

la historia de la filosofía colonial en tres períodos bastante definidos. Desde 1536 hasta 1773 se nota un *predominio escolástico*. Este período fué, en sus principios, ecléctico y, asimismo, no dejó de sentir entre 1710 y 1773, en forma vigorosa y profunda, las influencias cartesianas. Pero la escolástica fué la que primó, aunque considerablemente debilitada y anémica desde mediados del siglo XVIII. Después de 1773 y hasta 1800, Furlong considera que corre un período de *influencia car. esiana*. Aun cuando el fondo continúa siendo fundamentalmente escolástico, sin embargo las teorías cartesianas y los filósofos contemporáneos ejercieron una influencia más abierta que en el medio siglo precedente. Entre 1800 y 1810 coloca Furlong el período de *eclecticismo filosófico*. Pero, con original descubrimiento, señala Furlong un repunte y una influencia curiosas de la filosofía escolástica.

A través de la obra de Furlong resaltan, a nuestro parecer, dos conquistas originales y definitivas, que son de extraordinario interés para la historia de nuestra cultura y en especial de la filosofía en el período colonial. Es una de ellas la valoración de la filosofía escolástica durante el período colonial; y la otra el repunte de la escolástica a fines del s. XVIII y su influencia en los pensadores y realizadores máximos de la Revolución de Mayo. Vale la pena que dediquemos una mirada a estos dos originales aspectos.

El primer período, de predominio escolástico, lo encuadra Furlong dentro del marco de la filosofía española de los siglos XVI, XVII y XVIII, pues América presenta una fase espiritual totalmente coincidente con la de la metrópoli. Y antes de pasar al Río de la Plata, traza también un panorama general de las corrientes filosóficas en la América hispana en los siglos XVI al XVIII, capítulo de sumo interés, en el cual muestra el autor su ilustrada versación en la historia general de la cultura americana. Pero llegado al Río de la Plata es donde de una manera especial se encuentra Furlong en su ambiente, y nos permite seguir, siempre a través de informaciones y documentos tan seguros como abundantes, el nacimiento y el desarrollo de la filosofía colonial.

Es cierto que las primeras obras filosóficas de que se tiene noticia en el Río de la Plata son, muy probablemente, el *Manual del soldado cristiano*, de Erasmo, traído por el infortunado Primer Adelantado del Río de la Plata, D. Pedro de Mendoza. El Adelantado llegó a las playas donde hoy se asienta la ciudad de Buenos Aires, solazando su espíritu con la lectura de «un libro de Erasmo, mediano, guarnecido de cuero negro». Medio siglo más tarde se encuentra en poder de Blas de Peralta un libro de Luis Vives, el amigo y admirador de Erasmo. No se sabe cuál fué la obra de Luis Vives. Pero es interesante que no fueran precisamente escolásticas las dos primeras obras de filosofía que aparecen explícitamente mencionadas en los comienzos de nuestra historia colonial.

Sin duda ninguna que cuando llegaron los primeros franciscanos al Río de la Plata, a principios de 1538, y, poco después, los dominicos, traerían las primeras semillas de la filosofía escolástica. Escolástica debió ser, y sin duda tomista, la filosofía enseñada por Monseñor Alonso Guerra, quinto obispo del Río de la Plata y primer profesor de filosofía en la ciudad de Buenos Aires (p. 85). Pero cuando la filosofía comenzó a enseñarse con método y esplendor universitario fué en Córdoba, al fundarse el Colegio Máximo de los Jesuítas en 1613, y, sobre

todo, cuando dicho Colegio se constituyó solemnemente como Universidad en 1622. Furlong historia detenidamente toda la vida de la Universidad cordobesa en los siglos XVII y XVIII. Nos da la nómina de casi todos sus profesores, pacientemente reconstruida; nos suministra una valiosa cantidad de datos históricos bebidos en las mismas fuentes, y analiza el valor de la enseñanza, del espíritu y del método con que los jesuítas enseñaron y cultivaron la filosofía durante ese largo período de casi dos siglos. Es muy posible reconstruir lo que era la enseñanza escolástica de los jesuítas en Córdoba, así por las informaciones históricas que poseemos, como por el estudio directo de un cierto número de manuscritos que se nos han conservado. En éstos se reproduce fielmente la enseñanza de aquellos profesores cordobeses, unos venidos de Europa, otros criollos, nacidos y formados en América, los cuales en nada tenían que envidiar, ni por su talento ni por su formación, a los ingenios europeos. Y es fácil comprobar, por el contacto con los manuscritos, que la altura a que la filosofía escolástica había llegado en las aulas cordobesas no envidiaba a las de las más respetables universidades europeas de su tiempo.

Es cierto que hubieron de trabajar bajo la dirección continua de los Superiores; es cierto que repetidas veces los Generales de la Compañía de Jesús llamaron la atención sobre las «novedades» que se introducían, y, aunque alababan y aprobaban el que se cultivasen las ciencias experimentales, sin embargo insistían en que se mantuviese intacto el bloque de las doctrinas escolásticas. Pero todo esto demuestra precisamente que existió entre los escolásticos cordobeses del siglo XVII y sobre todo en los del XVIII, una continua inquietud por conocer y por asimilar la «nueva filosofía», como las nuevas adquisiciones de la ciencia.

Son numerosas las referencias que Furlong acumula para demostrar que existió tal inquietud científica entre los jesuítas de la Universidad de Córdoba, y que junto a las discusiones escolásticas se dió en aquellos severos claustros el interés por las nuevas doctrinas filosóficas y científicas. Sobre la tan decantada esclavitud intelectual en que se supone vivían los escolásticos en la época de la Colonia, cita Furlong acertadamente al escolástico Viñas, que estuvo dos veces en Córdoba y que escribió una densa obra, *Philosophia Scholastica*, en tres volúmenes, impresa en Génova en 1709. No renunciamos a transcribir las palabras de Viñas, entusiasta, por otra parte, de la filosofía tradicional: «Pero el filósofo no debe admitir los dichos de Aristóteles sin un examen e investigación diligentes, a fin de que pueda recibir la verdad y refutar lo falso. Es necesario separar el grano de la paja en los escritos de Aristóteles, esto es, depurar la buena doctrina de la mala». Y finalmente: «Buscamos la verdad: si la hallamos en los libros de él, la abrazaremos, pero si él se aparta de la verdad no dudaremos en abandonarle y refutarle; en las cosas dudosas nos esforzaremos por explicarle, en las oscuras por aclararle y en las demás por interpretarles». Y lo que se dice de Aristóteles debe aplicarse a Santo Tomás y al mismo Suárez, autor predilecto de Viñas. «Debemos abrazar la verdad antes que la autoridad, sobre todo en las cosas naturales y filosóficas; debemos buscar, investigar y seguir más que la autoridad, la verdad» (p. 29). No es posible pedir un criterio más preciso, ni más moderno, para el filósofo. Y sin embargo esto lo escribía

un escolástico a fines del siglo XVII y principios del XVIII, en la Universidad de Córdoba y en el Colegio Máximo de Santiago de Chile. Los principios no pueden ser más críticos. Encontraremos en Viñas, sin embargo, el espíritu de tradición, y encontraremos no pocas cuestiones inútiles y divagaciones abstractas para lo que interesa al gusto y a las preocupaciones modernas. Pero desearíamos saber cuántas cuestiones abstractas, e inútiles divagaciones, se encontrarán, dentro de dos siglos, en las obras filosóficas de los escolásticos y no escolásticos del siglo XX.

Y en cuanto al espíritu científico cultivado por aquellos escolásticos de la Colonia, Furlong nos da testimonios no menos sorprendentes. Entresaquemos algunos. Es interesante saber, porque es un espíritu común a toda América, que el jesuita Mesland, quien actuó en Bogotá en el siglo XVII, mantuvo con Descartes íntima correspondencia y había sido uno de los más talentosos y de los mejores discípulos de Descartes: «Explicando mis razonamientos, le escribía Descartes a Mesland, habéis tenido cuidado de hacerlos aparecer con toda su fuerza, y habéis interpretado en mi beneficio muchas cosas que hubieran podido ser tergiversadas u ocultadas por otros. Es en esto que yo reconozco particularmente vuestra franqueza y veo que me habéis querido favorecer. Yo no he encontrado una palabra, en los escritos que me habéis enviado, a la cual no me suscriba enteramente; y eso que hay muchos pensamientos que no están en mis Meditaciones, o que no se deducen de las mismas, y que yo, no obstante, tomaría con gusto y los haría míos» (p. 69-70).

Un caso parecido de inquietud moderna, o mejor dicho hasta una veintena, dice Furlong, se pueden señalar en el Río de la Plata, como el del húngaro Ladislao Orosz, el del helénico Manuel Querini, el del germano Matías Ströbel, y el del hispano Domingo Muriel; y sobre todo el caso del inglés Tomás Falkner. Este (p. 162) había sido uno de los discípulos predilectos de Newton. Llegó al Río de la Plata en 1730, e ingresó en la Compañía de Jesús en 1732, después de abjurar el luteranismo. «Discípulo de Newton en Inglaterra, fué Falkner discípulo de Cristian Wolff en Córdoba, ya que entré sus libros poseyó la magna obra científica de aquel sabio, obra que adquirió después de su ingreso en la Compañía, puesto que se trata de un ejemplar de la edición de 1746. En el frontispicio del ejemplar de esta obra, en tres tomos, conservados actualmente en la Biblioteca del Colegio del Salvador de Buenos Aires, se lee: «Es de la librería grande del Colegio Máximo de Córdoba, aplicado por el P. P. Falconer, año 1764» (p. 178). Sin embargo, Furlong prueba ampliamente que no fué Falkner el introductor de la nueva filosofía ni de las preocupaciones científicas en la Universidad cordobesa. Desde principios del siglo XVIII, si no antes, los profesores de Córdoba tenían en la Librería grande de la Universidad las obras de Gassendi, la Lógica y la Metafísica de Servet, la Opera omnia de Descartes, las obras de Newton y los in folios de Cristian Wolff, y, como si no bastara la posesión y la lectura de estas obras, tenían también a mano, a lo menos desde principios del siglo XVIII hasta 1767, la Revista científica que más esclarecía, defendía o refutaba, confirmaba o contradecía las doctrinas más aprovechables de aquéllos y de otros pensadores.

Nos referimos, dice Furlong, a las *Mémoires de Trevoux*, publicadas en

París desde 1707 hasta 1770, y que llegaron a constituir el más rico arsenal del saber humano del siglo XVIII, almacenado en sus 203 volúmenes. En 1767 había en Buenos Aires y en Córdoba sendas colecciones de todos los tomos aparecidos hasta la fecha, colecciones que no obstante constar entonces de 182 volúmenes se han extraviado de tal suerte (¡cuánta incuria!) que es necesario ir al extranjero para consultar hoy las célebres Memorias de Trevoux (p. 170). El libro abunda en referencias, como las muestras aportadas, más que suficientes para probar que quienes a rajatablas consideran como una «edad oscura» el período colonial desconocen su realidad histórica y se guían por algunos defectos inherentes a la escolástica o propios de aquella época, injustamente generalizados.

De no menor interés son los estudios realizados por Furlong en torno al período cartesiano colonial, que coincide con el de la enseñanza de los franciscanos en la Universidad de Córdoba. No pocos valores apuntan en ese período. Pero es sumamente curioso que la filosofía escolástica vuelve a tener significados representantes a fines del siglo XVIII, precisamente en el Colegio de San Carlos, de Buenos Aires. Las dos grandes figuras de Diego Estanislao Zabaleta, el tucumano que honró con su prestigio el Colegio de San Carlos, y José Valentín Gómez, sucesor, aunque no inmediato, de Zabaleta en la cátedra de filosofía del Colegio Carolino, son de primera magnitud y fundamentalmente escolásticas. Se conservan tres códigos de Zabaleta y unas *Conclusiones ex universa philosophia* de Valentín Gómez, que Furlong ha estudiado detenidamente. «La base de su pensamiento es manifiestamente escolástica; pero aun en esto no es Gómez un repetidor servil de fórmulas tradicionales. Basándose en las tesis escolásticas, desarrolla con pensar propio una crítica valiosa bajo muchos conceptos, y tiene el buen tino de separar el método científico y el filosófico» (p. 372).

Estas comprobaciones llevan ya de la mano a Furlong a un problema que se ha presentado ante su investigación de nuestra historia filosófica, y que atañe a la influencia de la escolástica en la épopeya de la emancipación del Río de la Plata. No deja de estudiar Furlong los enciclopedistas y antienciclopedistas, así como a los representantes del racionalismo empírico (el jesuita Joaquín Murias, Lafinur, Fernández de Agüero, etc.). Pero nos interesa subrayar la demostración relevante hecha por Furlong, de que, a pesar de la existencia de ciertas ideas racionalistas, sin embargo el pensamiento orgánico de la filosofía escolástica fué el que dirigió a los máximos pensadores de la revolución argentina para cimentar jurídicamente, justificando su revolución, la separación política de la metrópoli. Furlong ha demostrado que tanto Cornelio Saavedra como Hipólito Vieytes aportaron al Cabildo abierto del 22 de Mayo de 1810 una concepción jurídica de las relaciones entre el pueblo y el soberano basada en las doctrinas de los grandes escolásticos. Y que hombres como Castelli y Mariano Moreno, educados primero en Córdoba en un ambiente escolástico, y luego en Chuquisaca en un ambiente liberal, al fundamentar jurídicamente la actitud revolucionaria en el Cabildo del 22 de Mayo, utilizaron la concepción escolástica sobre la sociedad y el estado.

En esta forma ha echado abajo definitivamente Furlong la leyenda de que el Contrato Social de Rousseau haya sido el inspirador de la revolución argentina.

Las referencias de Furlong muestran que tal Contrato o no fué conocido o no ejerció ni pudo ejercer influencia en los próceres de mayo. La doctrina política que inspiró a éstos, fué la de los escolásticos Vitoria y Mariana y Belarmino, pero sobre todo la de Francisco Suárez. «El jesuita granadino que nació en 1548 y falleció en 1617, fué el filósofo máximo de la Semana de Mayo, el pensador sutil que ofreció a los próceres argentinos la fórmula mágica y el solidísimo substratum sobre que fundamentar jurídicamente y construir con toda su legitimidad la obra magna de la nacionalidad argentina» (p. 588).

Ya historiadores eximios, como Enrique Martínez Paz, Felipe Ferreiro y Ricardo Levene estiman que las causas de la Revolución de Mayo, los factores que primordialmente engendraron ese hecho trascendental, se encuentran en el pasado colonial, y no en la independencia de los Estados Unidos, ni en las ideas de la revolución francesa. Pero Furlong ha concretado las raíces filosóficas de la ideología formada durante la Colonia, y de la cual lógicamente tenía que surgir tarde o temprano, como fruto maduro, la emancipación americana. La teoría, estructurada sobre todo por Suárez, de que el origen de la potestad civil está en Dios, pero que se deriva inmediatamente al pueblo, y no al soberano, y que éste la recibe por un pacto y designación del pueblo, fué precisamente la que inspiró a los gestores de la emancipación argentina. El famoso Contrato Social de Rousseau es un contrato no entre el pueblo y el soberano, sino de los ciudadanos entre sí. Tal Contrato era absolutamente inútil a los próceres reunidos en el Cabildo abierto. «Cuando Castelli, en su discurso del 22 de mayo, se refirió varias veces a la potestad regia, se refería a la *lex regia* que Suárez comentó en su *Defensio fidei*».

Y es curioso que precisamente Carlos III y sus ministros borbónicos, así como los regalistas fervorosos en América, proscribieron las doctrinas jesuíticas como peligrosas, precisamente y sobre todo por lo que se refiere a la potestad regia. No estaba de acuerdo con el absolutismo de los últimos borbones el permitir tales ideas «revolucionarias». Ministros y aun obispos se quejan de que tal jesuitismo subsista todavía, después de expulsados los jesuitas. Y los obispos de Asunción y de Córdoba llegaron a incluir en el Catecismo las teorías sobre la autoridad regia para contrapesar el influjo jesuítico. Es curioso el cuestionario que se imponía en ese catecismo, por cierto llamado a un total fracaso. He aquí el del obispo de Córdoba, San Alberto (1779-1784), publicado en Madrid en 1783:

- P. — ¿Quién, pues, es el origen de los reyes?
 R. — Dios mismo, de quien se deriva toda potestad.
 P. — ¿De quién tiene la potestad el que es Rey?
 R. — De Dios.
 P. — ¿Por qué los reyes se llaman dioses?
 R. — Porque en su reino son unas imágenes visibles de Dios.
 P. — ¿Quién es superior al Rey?
 R. — Sólo Dios en lo civil y temporal en su reino.
 P. — ¿El rey, está sujeto al pueblo?
 R. — No, que esto sería estar sujeta la cabeza a los pies.

P. — Pues ¿cómo dice Dios que en la multitud del pueblo consiste la dignidad del rey?

R. — Porque su gloria es mayor, cuando el pueblo es más numeroso.

P. — Quien habla mal de los ministros ¿habla mal del rey?

R. — Sí, porque son sus enviados y representantes de su persona.

P. — Quien desprecia al rey o a sus ministros, ¿a quién desprecia?

R. — A Dios, que dice: «Quien a vosotros desprecia, a mí desprecia».

Esta doctrina, de una total sumisión al Rey, como la que se tiene a Dios, no podía cuajar en los espíritus argentinos que habían recibido las enseñanzas escolásticas de la Universidad cordobesa, y que directa o indirectamente las habían bebido en las aulas de filosofía de los jesuitas y de sus alumnos.

Terminamos esta interesante demostración de Furlong con palabras del mismo: «Nos sería fácil aducir otros pasajes del Contrato Social de Rousseau para probar que el Contrato a que se referían Castelli, Moreno, Saavedra, Gorriti, Funes, Pantaleón García, Mariano Medrano, etc., no es ni podía ser el de Rousseau, sino el de Suárez, pero las citas que ya hemos hecho son sobradamente elocuentes y decisivas. Por el veredicto popular del 22 de mayo resultó y «a pluralidad con exceso», como consta en el acta de ese día, que «debía cesar la autoridad del Virrey y reasumirla el Cabildo, como representante del pueblo». Don Cornelio Saavedra, con cuyo voto se conformaron 86 de los 225, dijo que la autoridad del Virrey debía pasar al Cabildo interin se forme la Junta que deba ejercerlo, y que «la formación de dicha Junta debe ser en el modo y forma que se estime por el Cabildo, y no quede duda que el pueblo es el que confiere la autoridad o mando». Fray Manuel Aparicio, Comendador de la Merced, se adhirió entusiastamente a estas frases de Saavedra; y a la par de él, aunque con modificaciones accidentales, Francisco Antonio Ortiz de Ocampo, Antonio Luis Berutti, Manuel Belgrano, Bernardino Rivadavia, Domingo Matheu y Mariano Moreno». Concluye, pues, Furlong que «se puede dar por hecho histórico indubitante que fué el filósofo español (Suárez), y con él la mayoría de los filósofos hispanos (escolásticos), de idéntico sentir, y no el filósofo francés (Rousseau), quien dió a los hombres de 1810 la llave de oro que había de abrirles las puertas de la libertad sin tortuosos rodeos de poliíqueros de barrio, sin malear ni anochechar al vulgo, sin abroquelarse en las armas como su única o principal fuerza, sin hacer coacción al derecho en vigor».

Consideramos un mérito original de Furlong haber demostrado la influencia de las ideas escolásticas y suaristas en los gestores de la Revolución de Mayo. Creemos, sin embargo, que su entusiasmo por el hallazgo le hace ir demasiado lejos al excluir o casi anular las influencias extrañas a la escolástica. También mitigaríamos, aunque fundamentalmente coincidimos con Furlong, sus apreciaciones sobre los valores positivos de la escolástica colonial. Furlong insiste con toda razón sobre ellos, pero hubiese debido completar su descripción con las deficiencias propias del tiempo y aun del método escolástico tal como entonces se aplicaba. Estas deficiencias quedan apenas insinuadas, y podría por ello el lector recibir una impresión parcial de la realidad.

Hemos señalado solamente algunos de los aspectos más sobresalientes de la historia de la filosofía colonial que Furlong ha documentado, a veces con

originalidad innegable, a través de su magna obra. La consideramos ésta como uno de los jalones más importantes de la historiografía de la cultura argentina, pues viene a llenar en el campo de la cultura filosófica un vacío, y a corregir desviaciones profundas en la pasada interpretación de la historia colonial. Cuando Furlong nos dé terminados los estudios que prepara sobre la historia de la jurisprudencia y de la teología en el Río de la Plata, habrá realizado una obra que en el orden de la cultura, respecto de esta región suramericana, llenará la misma función que ha llenado en el orden civil y político la extraordinaria labor de Lewis Hanke en su libro *La lucha por la justicia en la Conquista y colonización de la América española*. Y deseamos terminar con un recuerdo personal que une en nuestra memoria y en nuestro afecto a los dos grandes historiadores de América, Hanke y Furlong. Conversaba con el Dr. Hanke en la Sala Hispánica de la Biblioteca del Congreso de Washington, sobre problemas culturales de nuestra historia colonial. Después de un intercambio de opiniones y de noticias, y ante mis insistentes pedidos de nuevas informaciones bibliográficas sobre el tema, al llegar al Río de la Plata, me contestó muy amablemente el Dr. Hanke, hombre sencillo como todos los verdaderos sabios: «Sobre la historia de la cultura en el Río de la Plata, quien puede informarle mejor es mi amigo el P. Furlong».

ISMAEL QUILES, S. I.

RÖSANAS JUAN, S. I., *El Infierno* (Tratado Dogmático). Colección Vida Espiritual. Vol. VI, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1952, 170 págs.

En su breve Prólogo justifica el Autor, encanecido en la enseñanza de las ciencias eclesiásticas, la elección del tema. «Como algunas personas, dice, nos exhortaran a escribir sobre «El Infierno», nos resolvimos a ello, no sin algún temor de que se nos tachara de inoportunos, pues hay quienes opinan que a los hombres de nuestros tiempos no se les ha de hablar de castigos. El hombre moderno, consciente de su dignidad personal, no se doblega sino por el amor... Algunas personas... han llegado a decir que hoy día se debería suprimir de los «Ejercicios de S. Ignacio» la meditación del infierno. A tanto ha llegado el desequilibrio de algunas cabezas. Apenas hay verdad que con tanta frecuencia y con tanta claridad se nos recuerde en la Sagrada Escritura como la existencia del infierno».

Más adelante dice: «¿Son, por ventura, menos frecuentes las solicitaciones al mal por parte del mundo, del demonio y de la carne que en otros tiempos? Es cierto que es mejor ir a Jesús por el amor que por el temor, pero el temor lleva al amor, y el amor sin el temor corre peligro de no ser duradero».

Concede el Autor que «puede acontecer que el arte de convertir a los incrédulos a nuestra religión, dicte en algunos casos comenzar por el amor...».

El P. Rosanas nos confiesa con honradez que toma por guía en su trabajo el artículo sobre el infierno de M. Richard en el Dictionnaire de Théologie Catholique. Pone también a contribución los artículos que en el mismo Diccionario escribieron Michel, Ortolán, Pablo Bernard. Utiliza las obras de Suárez, Beraza,

Tixeront y otros. Santo Tomás de Aquino ocupa en el libro, como es razonable, un puesto de privilegio.

Sobre el infierno trata los siguientes puntos: 1) existencia; 2) origen y principio; 3) eternidad; 4) los condenados; 5) lugar del infierno; 6) naturaleza de las penas del infierno; 7) sus grados; 8) mitigaciones de las penas del infierno; 9) causas eficiente y final del infierno; 10) aplicaciones prácticas.

Estos mismos puntos, y en el mismo orden, están en el artículo de M. Richard en la sección sexta titulada: Síntesis de la enseñanza teológica sobre el infierno.

Sigue en gran parte del libro muy de cerca a su guía M. Richard; y largos trechos, literalmente.

Algunas veces la traducción es defectuosa; quizá la falla se deba a alguna errata.

En la pág. 9 dice: «En el Nuevo Testamento, el término *seol* conserva la misma idea...». Su guía no dice esto, ya que la palabra *seol* es hebrea y el Nuevo Testamento está escrito o conservado en griego. Lo que dice M. Richard, después de hablar del término *seol* en el Antiguo Testamento, es lo siguiente: «En el Nuevo Testamento, la misma concepción del *seol* es mantenida en todos los textos...».

En la pág. 24s. dice que el panteísmo evolucionista de J. Escoto Erigena «termina en una franca negación del infierno eterno. El racionalismo irlandés interpretó...». M. Richard dice: «...el racionalista irlandés...».

Unas líneas más adelante escribe: «El mismo universalismo panteísta en las sectas americanas (Amaury de Bene † 1204...)». M. Richard dice: «...en las sectas de los amauryianos (Amaury de Bene...)».

El estilo, sin pretensiones literarias, es, en general, claro y sencillo; a veces se tropieza con incorrecciones de lenguaje.

El libro es un desfile de numerosísimos textos de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, Concilios, Doctores, Teólogos...

Las soluciones a las objeciones que la razón humana opone al dogma del infierno están tratadas con especial esmero y profundidad.

Es una obra de alta vulgarización y que ofrece al público culto de habla castellana un caudal inmenso de doctrina sobre el infierno. El tema es de perenne actualidad para todo hombre que «ha de desembocar inevitablemente en el cielo o en el infierno».

La presentación tipográfica es buena.

P. J. SILY, S. I.

Code Oriental de Procédure Ecclésiastique. — Traduction annotée par F. Galtier, S. I. Lettre-préface de S. E. Mgr. Joseph Beltrami, Nonce Apostolique du Liban. University St. Joseph de Beyrouth-Faculté de Théologie-Droit Canonique Oriental II, Beyrouth, 1951. (XXIV-582 págs.).

Antes de haberse cumplido un año de la promulgación del nuevo Código oriental sobre el matrimonio, el Sumo Pontífice publicaba el 6 de enero de 1950, por el Motu proprio «Sollicitudinem Nostram», los 576 cánones que, después del

6 de enero de 1951, regirían la organización y ejercicio del poder judicial en las Iglesias unidas del Oriente.

Es una segunda etapa en la obra de codificación y unificación del derecho canónico oriental.

El P. Galtier, que escribió un comentario sobre el nuevo Código oriental del Matrimonio (Véase «CIENCIA Y FE», N.º 24, p. 114 ss.), acaba de publicar la presente traducción anotada del Código Oriental de procedimientos eclesiásticos, que entró en vigor en la fiesta de la Epifanía del año pasado.

En su Introducción estudia las semejanzas y diferencias entre el nuevo Código Oriental y el correspondiente latino, que abarca la primera parte del libro IV del Código de Derecho Canónico (cánones 1552-1998).

El Nuncio Apostólico del Líbano, en una Carta-Prefacio, alaba grandemente la obra del Autor. En ella leemos: «El nuevo Código me parece superior al de la Iglesia latina. Los Autores de la codificación oriental sacaron partido de los trabajos, instrucciones y decisiones de que fué objeto el IV libro del Código, de la jurisprudencia de la Curia Romana, sin descuidar los abundantes comentarios».

Más adelante dice que en el Medio Oriente se obró «bajo la acción de los jurisconsultos el tránsito del derecho romano clásico al derecho bizantino, que está en la base de nuestro Código de Procedimientos. Esa región ha dado al Derecho sus más grandes doctores, como Ulpiano y Papiniano, y esos «doctores ecuménicos», como se los solía llamar a los de la Escuela de Beirut. Esta escuela, «madre de las leyes», que desapareció hace 14 siglos en las ruinas de la ciudad sacudida por los temblores de tierra, «dió jurisprudencia a todos los tribunales del Imperio». Ella contribuyó a la elaboración del nuevo derecho bizantino en tal grado, que «para el jurista el nombre de Beirut queda unido al de la misma Roma».

Antes de terminar su carta le dice al Autor: «En la presente obra, como en vuestro comentario a la ley matrimonial, habéis procedido con una maestría perfecta y con la misma ansia de orden, claridad y exactitud...».

El estudio está hecho, ciertamente, por un profesor competente por su ciencia y experiencia.

El fin que pretende el Autor es esencialmente práctico. La competencia de los tribunales eclesiásticos en el Medio Oriente está reconocida por la autoridad civil.

En el Apéndice II trae la ley libanesa del 2 de abril de 1951, sobre el Estatuto Personal, que en el artículo primero enumera las Comunidades a que se extiende la ley. Estas son las siguientes: maronita, griega ortodoxa, griega católica melquita, armenia gregoriana ortodoxa, armenia católica, asiria caldea nestoriana, caldea, latina, evangélica e israelita.

Además del Índice General, tiene otro Alfabético muy detallado.

El papel, la nitidez y diversidad de tipos de letra, y la impresión realzan mucho la materialidad de esta obra que nos llega del legendario Líbano.

P. J. SILY, S. I.

JOSÉ MARÍA SARABIA, S. I., *El Evangelio y el mundo de hoy*. Editorial «Sal Terrae» (Santander, España), 1951. 2.ª Ed. 15.5 x 12.5; 582 págs.).

De dos partes consta esta obra: Homilias del Año Eclesiástico, que el autor denomina «Luces dominicales»; y principales festividades, que apellida «Luces festivas». Había aparecido antes en la revista «Sal Terrae» bajo el velo del anónimo N. N., y hoy se presenta en 2.ª edición de 582 páginas bien compactas, con buen papel y acertada disposición tipográfica.

A cada homilía precede la perícopa evangélica correspondiente; ésta se supone explicada, pues el A. pasa de inmediato a aplicarla a las necesidades del «mundo de hoy».

Por lo general, suele tener dos grandes divisiones, cada una de las cuales se subdivide en varias partes, claramente indicadas en letras negrillas, que ayudan no poco a la memoria y contribuyen en gran manera a la claridad.

Son notas breves, sintéticas, densas de sentido, profundas, expuestas en estilo vigoroso, castizo y con bríos de juventud. Su lenguaje es nítido, ajustado y preciso.

Lo que más admira y encanta a la vez es la variedad de las aplicaciones; se tocan los principales temas en que se mueven los actuales católicos; y se los dirige y orienta, siempre desde el punto de mira de la más pura ortodoxia.

Pero ya observa el autor en el prólogo de la 1.ª edición que su libro no quiere ser un sermulario, como almacén de ropas hechas para predicadores, sino que deja la forma al arbitrio del homilista.

En la segunda parte se proponen las principales festividades del año: veinte en total. De ahí su nombre «Luces Festivas». Van desde la Purificación de Nuestra Señora hasta la Inmaculada Concepción. Está en esquema. Por vía de ejemplo indicamos algunos puntos: Sagrada Familia, Santo Tomás de Aquino, San José y su Patrocinio, Anunciación, Ascensión, Santísima Trinidad, Sagrado Corazón, San Antonio de Padua, San Pedro Apóstol, Virgen del Carmen, Santísimo Rosario, Cristo Rey, etc.

El libro está destinado a hacer mucho bien y a rendir fruto cierto y seguro, no sólo a los señores sacerdotes, sino también a los miembros de las más diversas organizaciones de Acción Católica y a los fieles todos, que desean tener en qué meditar y en qué forma. No son pocas las parroquias en las que, desde el púlpito, se tiene un momento de lectura espiritual meditativa, con gran provecho de los fieles: esta obra del P. Sarabia sirve a maravilla para dicho fin, aunque a veces haya que eliminar algunas expresiones o consideraciones, muy explicables por las circunstancias excepcionales de tiempo y lugar en que fueron escritas, pero que, tal vez, entre nosotros estarían fuera de lugar y de tiempo.

Es nuestro íntimo deseo que esa obra se difunda y propague por doquier y consiga los saludables efectos que el autor —fallecido ya— deseó que se obtuvieran.

JOSÉ J. RÉBOLI, S. I.

GILSON ÉTIENNE, *El Ser y la Esencia*, Desclée, De Brouwer. Buenos Aires, 1951. 308 pgs.; 23 x 14 cts.

Servir de espuela a los representantes de los viejos y sólidos sistemas filosóficos para que no se duerman sobre los laureles conquistados, es ya un verdadero mérito, que no puede negarse al existencialismo. Por su causa los neoescolásticos se han visto forzados a poner en claro la riqueza vital, existencial, de sus propias doctrinas; y precisamente a esto obedece «El ser y la esencia», del profundo y erudito historiador de la filosofía medieval. El Autor se propone penetrar el misterio del SER, llegar a lo más íntimo de él, lo que lo hace real y le da su valor, que es la existencia. Desarrolla el plan comenzando con un estudio de la noción del SER a través de la historia de la filosofía, desde sus fuentes helénicas; y lo termina con la búsqueda directa de los constitutivos del SER. Con razón censura a las filosofías que han desentrañado al SER, ya convirtiéndolo en una pura esencia desexistenciada, que por ser tal deja de ser real para convertirse en una hueca abstracción, ya haciendo de él un puro existir desesenciado y, por lo mismo, irracional. La naturaleza del juicio existencial da la clave a Gilson para sorprender al SER en su intimidad, rica de viva realidad; el juicio existencial representa en su concepto una esencia y sólo una esencia; la existencia no tiene allí entrada porque no es conceptualizable, sin dejar por eso de ser, de algún modo, inteligible. La existencia, pues, no va a estar «representada» en el juicio, pero sí va a estar significada y, más aún, vivida en el verbo ser implícito o explícito. De este modo, el juicio viene a captar el verdadero contenido del SER: no una pura esencia, ni una pura existencia; sino una esencia hecha real, vivificada y enriquecida por la existencia. La irreductibilidad real de los dos elementos constitutivos del SER, está expresada en el juicio por la imposibilidad de «conceptualizar» la existencia, y por la exclusión de la esencia en el contenido del verbo.

Estamos completamente de acuerdo con el Autor en reconocer en el SER, no una pura esencia desexistencializada, ni una pura existencia desentrañada: el SER es esencia y existencia antes del ejercicio y en el ejercicio del acto de existir. No se puede concebir una esencia posible si no se concibe una existencia posible. Por eso dice muy bien Gilson, que una esencia posible, separada de una existencia posible, no es un ser sino una monstruosidad.

Pero no concordamos con el Autor en el modo de ver la constitución esencia-existencia del SER. Es verdad que en todo juicio, aún en el atributivo, y con mayor claridad que en el concepto, se manifiesta el SER como una esencia realizada por su existencia; pero la razón es porque *todo concepto* manifiesta una existencia; toda esencia es una existencia: ya una existencia real, si la esencia es real; ya una existencia conceptual, si la esencia es conceptual. Una esencia impropia, como la de un círculo cuadrado, es una existencia conceptual impropia. No es concebible una esencia extramental que no sea, no un «existente» extramental, sino un «existir»; ni puede darse *objetivamente* en la mente una nota o conjunto de notas esenciales, sin, por eso sólo, existir intencionalmente.

La deducción de Gilson parte de un principio admitido sin prueba: va a probar que el SER está constituido por dos elementos reales distintos, esencia

y existencia; y parte del supuesto sin prueba, que lo representado en el concepto es «pura esencia». Es claro que si yo parto de este supuesto, ya no voy a encontrar la existencia en el concepto; y como en el juicio se me manifiesta la existencia, no me queda más remedio que «verla» en el verbo «ser», cuya función, precisamente por esto, no puede ser de mera cópula. Pero si yo no doy por supuesto que en el concepto hay «pura esencia», sino que estoy enterado de que esto mismo se discute, ya no veré con tanta seguridad el valor positivo de la disquisición del Autor.

Conociendo la luz interior que ilumina el pensamiento de Gilson, el vigor de su hábito metafísico, no deja de sorprender la ingenuidad con que atribuye a Suárez un concepto del SER *pura esencia* y, por lo mismo, sin entraña metafísica, que lo hace padre de todos los errores posteriores en el campo de la ciencia primera. Un sólo concepto de SER es metafísicamente imposible de desexistencializar, y es el no descubierto, pero sí amparado, por Suárez: el SER cuya esencia es existencia (actual o posible). Si este concepto, mal entendido por falta de penetración metafísica, dió lugar a errores posteriores, la culpa no es del que lo explicó bien, sino de los que lo entendieron mal. La existencia de Cristo no tiene la culpa de las herejías posteriores; y, no obstante, si Cristo no hubiese existido, tampoco se hubieran dado las herejías sobre su naturaleza y su persona.

En cambio, la concepción del SER defendida por el Autor abre una brecha a la separación de esencia y existencia, hasta el punto de haber llegado a pocos teólogos a defender que el existir de la esencia humana de Cristo, contingente hasta el punto de acabar en la Cruz, no se debe a una existencia humana (pues la niegan a Cristo), sino a la existencia divina e inmutable del Verbo.

En su conjunto, el libro de Gilson es de los muy buenos, pero su valor no radica en el modo de probar la constitución del SER, sino en la rica y profunda exposición histórica, y en dejar de manifiesto la vitalidad existencial del SER propugnado por la Escuela.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

REGATILLO, EDUARDO F., S. I., *Jus sacramentarium*. (25 x 17,5; 957 págs.). 2.ª Edición. Santander, 1949.

En breve tiempo se agotó la primera edición de esta valiosa obra del P. Regatillo. La nueva edición de la misma nos demuestra la benévola aceptación que ha merecido de parte del público estudioso. Y no hay que maravillarse de ello, pues tiene méritos más que suficientes para ser acreedora a tan benévola acogida.

Nos place destacar algunos de ellos, entre los más principales. Ante todo, no pierde de vista el autor que su obra está destinada en primer término a los estudiantes eclesiásticos y luego a los sacerdotes, para ayudarlos en la tarea de la cura de almas. De ahí que al servicio de esta finalidad ponga toda su enorme experiencia de la cátedra y de la vida sacerdotal. Por ello se ha esforzado, y

lo ha logrado con singular éxito, en poner rigurosamente al día su obra, incluyendo todos los nuevos decretos de la Santa Sede posteriores a la anterior edición, y acompañándolos de una detallada explicación siempre que la naturaleza del asunto así lo exige. Así, por ejemplo, en lo referente a la facultad otorgada a los Curas Párrocos para confirmar, a la Instrucción de la S. Penitenciaría sobre la absolución impartida a muchas personas simultáneamente, a la Instrucción de la S. Congregación de los Sacramentos acerca de cómo se debe pedir el permiso de oratorio privado, etc., etc.

Notable acierto nos parece también, teniendo siempre en cuenta la finalidad perseguida por la obra, la clara distinción que hace de continuo el autor entre las cosas ciertas y las meramente probables. Por ello, cuando en alguna cuestión hay diversas opiniones, no se limita a proponer y exponer las diversas sentencias de los autores, sino que añade a cada una la correspondiente crítica, breve pero suficiente. De esta manera pueden los lectores darse cuenta fácilmente del peso que tiene la sentencia defendida por el autor y del grado de probabilidad que tienen las otras, a fin de que, llegado el caso, puedan en la práctica admitir también éstas, o al menos tolerarlas, según las circunstancias. Citamos, por vía de ejemplo, las opiniones que expone el autor acerca del bautismo de una persona adulta privada de los sentidos (N.º 52), o sobre el matrimonio entre uno de los cónyuges no bautizado y el otro bautizado (N.º 1160), etc., etc.

De suma utilidad son las normas y consejos que da el autor acerca de numerosos problemas que pueden ocurrir al sacerdote en la cura de almas. Véanse, por ejemplo, las normas que deben observarse para hacer las correcciones en los Libros Parroquiales (nn. 71-77); para añadir aceite no bendito al aceite ya bendito (n. 9), y otras semejantes, que sabrán agradecer los sacerdotes. Y especialmente práctica es esta obra para los sacerdotes de España, pues el autor se ha tomado el trabajo de añadir varias Tablas de los tiempos para diversas ciudades españolas, y de traducir al castellano muchas palabras técnicas menos conocidas.

Junto a estos innegables méritos de la obra del P. Regatillo, nos vamos a permitir, a fin de contribuir con nuestro granito de arena a la mayor perfección de la misma en sucesivas ediciones, destacar algunos pequeños lunares con que hemos tropezado a través de la lectura de sus páginas.

Ante todo, hubiéramos agradecido al editor un mayor esmero en eliminar los errores tipográficos, que a veces dificultan la lectura. Citaremos sólo algunos: p. ej., «iaunt» en vez de «aiunt» (n. 134); «per saltem», en lugar de «per saltum» (n. 826); «craso modo» por «crasso modo» (n. 1107); «disparatione» en vez de «disparitione» (n. 1127); «Ahrens» y «Ahrendt» en lugar de «Arendt» (nn. 1167 y 1172); «phtysici», «psyhilitici» por «phthisici» y «syphilitici» (n. 1126) y muchos otros. Además, el ejemplo de Pedro, Paula y Filipa (n. 1166) nos parece incomprensible, debiendo, tal vez, tratarse de un «lapsus calami».

El laudable empeño de ser conciso lleva a veces al autor a cierta falta de precisión en las expresiones. Tal sucede, por ejemplo, cuando habla de las órdenes menores y dice que «sólo pueden recibirse los domingos y en las fiestas de rito doble» (n. 927). El lector, al leer esto, se inclinaría a creer que las órdenes —aun las menores— no se pueden recibir también los sábados de las Cua-

tro Témporas, el sábado antes de la Dominica de Pasión y el Sábado Santo. El C. I. C. no dice «*solis dominicis et festis duplicibus*», sino «*singulis diebus dominicis et festis duplicibus*» (can. 1006, 4).

Semejante imprecisión nos parece también hallar en el n. 716, donde, después de haber dicho «*meridies et media nox computari potest iuxta tempus usuale... vel aliud extraordinarium*», creemos que debió añadir una pequeña restricción. Pues es cierto que la Santa Sede permite el uso de varios tiempos para ganar las indulgencias, pero esto sólo en algunos casos y cuando lo dice expresamente; en los demás casos, los feligreses, si quieren ganar las indulgencias válidamente, deben regirse por la norma dada en el can. 33, 1, como puede deducirse del can. 31.

Finalmente, la expresión «*censura latae sententiae ab homine*» no parece del todo acertada, pues induce fácilmente a confusión, dado que el Código no la usa, y emplea, en cambio, la expresión «*censura latae sententiae*» en oposición a «*censura ab homine*» (can. 2245).

Nada de todo esto aminora el valor y la utilidad de la obra del insigne canonista de Comillas, cuya luminosa trayectoria en el campo de las ciencias jurídicas viene marcando rumbos decisivos desde hace años, por lo que se ha hecho acreedor a la gratitud de todos los estudiosos, en especial de los seminaristas y sacerdotes. Testimonio de ello es esta modesta nota bibliográfica que dedicamos a su magnífica obra.

BENEDICTO HANCKO, S. I.

HÖCHLEITNER, MAX, *Derecho internacional público*. Ed. Depalma, Buenos Aires, 1952, XVII + 392 págs.

La aparición de una obra dedicada al estudio del Derecho internacional —máxime si reviste los caracteres de un tratado, aunque sintético— es siempre recibida entre nosotros, por los cultores de esa importante disciplina, como un feliz acontecimiento, pues es muy poco lo que en nuestro país se publica sobre la misma. Lamentablemente, en el presente caso aguarda a los lectores la más completa decepción.

Ante todo, impresionan desagradablemente lo confuso de la redacción y las múltiples incorrecciones del lenguaje, tanto desde el punto de vista técnico como desde el gramatical. Nos resulta evidente que el autor carece del necesario dominio del idioma español. Ya en la introducción encontramos expresiones como éstas: «La infausta unión entre las aspiraciones hegemónicas, basadas en la política del poder, y la ideología humanitaria del derecho internacional, fué la que este conflicto intrínseco padecía desde el principio, llevando en sí el germen de la decadencia» (p. VII). «El Estado no es una vinculación jurídica abstracta. Es la forma exterior de los pueblos organizados *estatalmente*» (XV). «No hemos llegado aún a ese momento («de un orden universal de los pueblos, obvia condición para la continuidad del mundo»); por consiguiente, tanto la U.N., como antes la Liga de las Naciones de Ginebra, se han adelantado a la evolución, *subsumiendo* (?) elementos que sólo ahora deben crearse» (XVI/II).

Con frecuencia, el A. substituye los términos precisos y pertinentes, consagrados por los textos jurídicos o por el uso tradicional y uniforme en la doctrina, por otros que, a veces, alteran por completo el alcance o contenido de una norma, un principio o un concepto doctrinal. Así, por ejemplo, refiriéndose al artículo 2.º, párrafo 6, de la Carta de las Naciones Unidas, expresa que la Organización «se cerciorará de que los Estados no miembros procedan con arreglo a estos principios...» (71/2); la cláusula indicada dice que la Organización *hará* que se conduzcan, etc., lo que es, por cierto, muy distinto. Al ocuparse del arreglo de controversias según la misma Carta, expresa que «si no se logra ninguna solución, las partes deben *invocar* al Consejo de Seguridad» (82/3). El artículo 37 prescribe que las partes deben *someter* la controversia al Consejo. Idéntico error comete al escribir que el C. d. S. «por regla general debe procurar que se invoque la C. I. de J.» (83), olvidando señalar, de paso, que el deber impuesto a las partes por la disposición aludida (art. 36, párr. 3), se refiere tan sólo a las llamadas controversias «de orden jurídico». Al Consejo de Administración fiduciaria lo llama «Comisión de fideicomisos» (80); menciona entre los medios de solución pacífica la *reconciliación*, agregando un prefijo, del todo innecesario, a la unánime designación del procedimiento (134); al tratar de las requisiciones y contribuciones de guerra, afirma que «como medidas coercitivas se admiten prestaciones por medio de requisiciones» —lo cual, aparte de lo vicioso de la expresión, es inexacto, pues las requisiciones no son medios de coerción, sino prestaciones en bienes o servicios que el ejército de ocupación puede exigir al único efecto de proveer a su subsistencia— y, más adelante, que «todas las contribuciones y *represalias* pueden recaudarse sólo en virtud de una orden escrita de un general en ejercicio propio del comando y contra recibo» 225. Por más «ejercicio propio del comando» que tenga, no creemos que haya en el mundo un general capaz de «recaudar represalias».

Como ya habrá advertido el lector, los yerros no son sólo de terminología y redacción, sino que además andan bastante trastocados los conceptos. Tomemos como un *lapsus calami* la afirmación de que «del principio de soberanía resulta que sólo los Estados son *objeto* del Derecho internacional» (VIII); probablemente, el autor ha querido decir, como lo hace más adelante, que «sólo los Estados pueden ser sujetos del D. I. P.» (17). Este criterio —que, como es lógico, determina en cierto sentido la concepción personal del orden jurídico internacional y de las relaciones que éste regula—, en nuestra opinión no concuerda con la realidad de la estructura internacional y ha sido superado por la más moderna doctrina jusinternacionalista, como el Sr. Hochleitner lo reconoce hasta cierto punto (ver pág. 37). Tratando de las *fuentes*, el A. expresa que «por su origen, las normas del D. I. P. son divididas en derecho consuetudinario y derecho positivo o escrito» (6), con lo cual, identificando al derecho positivo con el derecho escrito, excluye de aquél a la costumbre jurídica, error inexplicable, puesto que se trata de una noción elemental. No es más feliz el aserto de que «hay acrecentamiento natural de territorio (accesión) y adquisición por acto jurídico de regiones no sometidas hasta entonces a ningún dominio, mediante la ocupación de territorio ajeno por cesión o, unilateralmente, por anexión» (23). Si el territorio no estaba sometido a «ningún dominio», mal pudo haber «cesión» del mismo (¿quién será el cedente?); y si verdaderamente hay *cesión*, no cabe

hablar de «ocupación del territorio ajeno». Tampoco es admisible lo de «ocupación... por anexión», puesto que ambas palabras designan dos formas distintas de adquisición de la soberanía territorial. Ni yerra menos el A. cuando sostiene que «la ruptura de las relaciones diplomáticas es asimilada en sus efectos a la declaración de guerra» (214). La doctrina y la práctica internacional lo desmienten categóricamente; por sí sola, la ruptura de relaciones diplomáticas no equivale jamás a una declaración de guerra. Recuérdese que, según la 3ra. Convención de La Haya de 1907, ni siquiera el ultimátum da comienzo regularmente al estado bélico, si no lleva una «declaración condicional de guerra».

En las dos páginas (205/6) dedicadas a la justicia internacional las inexactitudes se superponen. Amén del uso equívoco de las denominaciones (a las oficialmente dadas al actual tribunal internacional —Corte internacional de Justicia— y a su antecesora —Corte permanente de Justicia internacional— el A. agrega una tercera: Corte internacional permanente), destacamos las siguientes: a) se afirma que la C. P. de J. I. «ha pasado a la U. N.», lo cual es falso, pues, por grande que sea la similitud entre ambos órganos, desde el punto de vista jurídico no cabe identificarlas; la verdad es que la antigua Corte fué disuelta (tuvo su última sesión en La Haya, en octubre de 1945) y una nueva Corte ha sido instituida como «órgano judicial principal de las Naciones Unidas» (Carta, art. 92); b) se dice que la Corte «se compone de 15 jueces y 4 suplentes»; erróneo: la C. P. de J. I. se componía, primitivamente, de once jueces titulares y cuatro suplentes; al reformarse su estatuto, en 1929, se aumentó a quince el número de jueces titulares y se suprimieron los suplentes, y así se compone en la actualidad la C. I. de J. (Est., art. 3.º); c) refiriéndose a las fuentes del derecho que el tribunal debe aplicar, luego de mencionar las convenciones y el derecho internacional consuetudinario, el A. agrega: «las *normas jurídicas* reconocidas, por lo general, de los Estados civilizados» (en vez de «los principios generales de derecho», como dice el art. 38 del Est.), con lo que parece desconocer que son normas jurídicas las emanadas de los tratados y la costumbre.

Tampoco es muy exacta ni ha sido debidamente actualizada la información del A. sobre diversas materias tratadas en su libro. Respecto a la *Corte permanente de arbitraje* manifiesta que, creada ésta por la 1ra. Conferencia de la Paz, «la II.ª Conferencia de La Haya (1907) se había reunido para especificar el procedimiento, pero el convenio no ha sido ratificado» (64). Aparte de que no es verdad que la Conferencia de La Haya se haya reunido con tan limitado objeto, la Convención sobre «Arreglo pacífico de los conflictos internacionales» que se aprobó en substitución de la de 1899 y que, en efecto, reglamentó el procedimiento arbitral (arts. 51 a 90), ha sido ratificada por muchos Estados (veintiséis figuran en la nómina incluida en la compilación de J. Brown Scott, publicada en 1916). Posiblemente el A. ha confundido aquella convención con el Proyecto sobre una Corte de Justicia arbitral, respecto al cual la Conferencia se limitó a emitir un voto recomendando su aprobación. Refiriéndose a la *Declaración naval de Londres de 1909*, el A. señala que ella no ha sido ratificada por Inglaterra (210); esto es cierto, pero también lo es que ningún Estado ratificó ese instrumento y no sólo Inglaterra. De las *capitulaciones* afirma que son «aque-

llos tratados que ha celebrado Turquía con las potencias cristianas...» (152); no únicamente Turquía, sino además China, Abisinia, Marruecos, Egipto, etc., han celebrado acuerdos capitulares. Respecto a los *organismos especializados* y a los acuerdos por medio de los cuales deben vincularse a la O.N.U. (el A. habla de «afiliación»), según lo previsto en el artículo 63 de la Carta, dice que «hasta ahora se han celebrado convenios con la O.I.T., la O.A.A. y con la U.N.E.S.C.O.» (79), lo cual tampoco es exacto, pues en la fecha de aparición del libro ya habían sido aprobados también los acuerdos con la O.A.C.I., la O.M.S., la U.P.U. y otros.

Aunque el A. hace referencia —en lugar completamente inadecuado, como después veremos— a la Convención de la aviación civil internacional firmada en Chicago en 1944, la que debe reemplazar, entre los Estados contratantes, a las de París y La Habana y ha sido ya ratificada por muchos Estados (alrededor de sesenta han ingresado a la O.A.C.I., instituida por aquella convención), en los breves párrafos dedicados al espacio aéreo (22/3) y a la navegación aérea (177/8), sólo menciona la Convención de París de 1919, con absoluto olvido de la de Chicago que es, al presente, el estatuto básico de la aviación internacional. Otro tanto ocurre con las nuevas convenciones de Ginebra (agosto de 1949), sobre protección de civiles en tiempo de guerra, tratamiento de prisioneros de guerra, etc.; el A. las comenta al tratar de la Cruz Roja Internacional (63/4), pero se olvida por completo de ellas en el capítulo dedicado a la guerra (el VIII), donde hubiera sido lógico citarlas.

También en la distribución de los temas se advierten algunos desaciertos notables. Así, el A. ha incluido en la sección dedicada a la Organización de los Estados americanos —quizás guiándose por un criterio geográfico un tanto discutible— la Conferencia monetaria y financiera de Bretton Woods (1944) y la ya mencionada de Chicago sobre la aviación internacional (págs. 125/6), que no tuvieron, ciertamente, carácter regional o continental. Pero ha dado a Europa una compensación satisfactoria al ubicar el Pacto del Atlántico entre las *organizaciones internacionales de Estados europeos* (91), por lo que habrá que contar entre éstos, al parecer, a Canadá y a Estados Unidos, principal integrante de la N.A.T.O. (¡manes de Monroe!).

Nuestro juicio sobre la obra ya podrá el lector inferirlo de lo que dejamos apuntado. Señalaremos, no obstante, a fuer de equitativos, que ella no carece de todo valor, pues el A. emite algunas opiniones interesantes (v. gr., sobre los presupuestos de un orden internacional estable), consigna diversos datos sobre sucesos recientes de la vida internacional, aborda problemas novísimos de nuestra asignatura —como el castigo de los criminales de guerra y la represión del genocidio —y hace un estudio bastante comprensivo y relativamente amplio de la Organización de las Naciones Unidas (67/87) y del sistema internacional americano (100/42), lo que no quiere decir que estas partes se hallen exentas de las máculas que hemos indicado más arriba. Por lo demás, el libro es muy breve: descontando el apéndice (que comprende una serie de documentos, como la Carta de las Naciones Unidas, la de la O.E.A., las resoluciones de la IV Conferencia consultiva interamericana, etc.), no llega a las 250 páginas. Dada la extraordinaria amplitud que el derecho internacional público ha adquirido en las últimas

décadas, brindar una información cabal y completa del mismo en tan breve espacio sería casi una hazaña. El Sr. Hochleitner no la ha realizado, ciertamente. No se puede considerar, por ello, que la brevedad sea un mérito real de su obra; pero es, al menos, un beneficio para los lectores.

LIC. RAÚL LUIS GARDÓN.

CRUZ, LUIS AMBROSIO, S. I., *La participación en la filosofía de San Buenaventura.*

Separata de «Ecclesiastica Xaveriana». Pontificia Universidad Xaveriana. Bogotá, 1951. 115 págs.

El presente estudio es, en su conjunto, una contribución valiosa al estudio del problema central de la filosofía bonaventuriana: la participación. Muy ceñido a los textos del Doctor Seráfico, el autor nos ofrece un rico material de estudio, con minuciosos análisis de los puntos centrales y con densidad de pensamiento. Merece por ello ser estudiado con particular atención, pues se trata de precisar el verdadero fondo metafísico de uno de los principales representantes de la filosofía escolástica, que no ha merecido hasta el presente por parte de los filósofos e historiadores toda la atención que su valor intrínseco merece.

El P. Cruz estudia el problema de la participación encuadrándolo dentro del marco de relaciones metafísicas que lo acompañan. Ante todo propone el problema que dió origen a su explícito planteamiento entre los escolásticos y que parte del célebre opúsculo de Boecio *De Hebdomadibus*, donde se trata de explicar, como es sabido, la universalidad de los predicados trascendentales y su diferencia en los diversos seres: el problema metafísico de la universalidad y de la diversidad. Después de una breve referencia al intento de superación de la imperfecta solución de Boecio que Alejandro de Alés ha dejado, entra el autor en los textos de San Buenaventura para estudiar la solución del Doctor Seráfico. Establece que San Buenaventura defendió con los escolásticos posteriores la participación de la creatura *per essentiam*, pero con dependencia de Dios; y que en concreto se trata no de una participación por composición como en el sistema tomista, sino por una participación de dependencia total, que permite unir los datos del problema: universalidad y diversidad en la aplicación trascendentales (p. 11-12). El autor confiesa que en un principio creía ser el verdadero pensamiento del Doctor Seráfico el de la participación por composición, que parece ser favorecida por el hilemorfismo universal bonaventuriano. «A esto hay que añadir, dice, que mientras investigábamos sobre la no menos célebre tesis de la distinción real en los seres creados nos íbamos persuadiendo por algunos textos, que luego interpretaremos en lugar propio, que San Buenaventura también, como Santo Tomás, defendió la distinción real entre esencia y existencia. Parecidas vacilaciones las experimentamos en la investigación de la tesis de la limitación del acto por la potencia subjetiva; si es que en nuestra inquisición hemos llegado finalmente a otras conclusiones, únicamente ha sido porque el mismo pensamiento del Doctor Seráfico ha reclamado las interpretaciones que en este trabajo de nuestra tesis hemos querido consignar» (p. 12).

El P. Cruz parte de la tesis básica teocéntrica de San Buenaventura, reflejada en cada página del Doctor Seráfico, con infinita variedad de expresiones metafísicas y de figuras retóricas: la total y esencial dependencia de la creatura respecto de Dios. Esta dependencia nos dice que la creatura participa su ser de Dios o tiene su ser por participación del ser divino. ¿Cuál es la forma en que San Buenaventura explica esta participación? El autor estudia los diversos aspectos que pueden contribuir a explicarla. En la tesis de la distinción absoluta entre Dios y las creaturas las conclusiones a que llega el P. Cruz son las siguientes, después de analizar detenidamente los textos del doctor Seráfico: San Buenaventura no admite ni la limitación del acto por una potencia subjetiva (n. 34) ni la limitación de la materia por la forma (p. 33). De manera que para San Buenaventura, en oposición a la segunda de las 24 tesis tomistas, concluye el Autor, «un mismo ser puede estar en acto y en potencia por su misma realidad, sin necesidad de composición real; en acto porque por lo menos existe, y en potencia porque este mismo acto es potencial en relación a otra perfección sustancial o accidental» (p. 39). Naturalmente que la misma tesis aparece aplicada al caso de la distinción entre la esencia y la existencia. El autor estudia detenidamente los textos relativos a este problema (p. 41-51) que también incluyen un fino análisis de la distinción entre *quod est* y *quo est*, según San Buenaventura; y concluye que tampoco el doctor Seráfico defendió la distinción real entre la esencia y la existencia, es decir, el sistema de participación por composición, sino más bien el sistema de *participación por dependencia total* (p. 56-60). Esta conclusión queda confirmada en el problema de la analogía (p. 60-75). Los repetidos textos aducidos por el P. Cruz tienden a demostrar que la analogía defendida por San Buenaventura es analogía intrínseca de atribución. En realidad las fórmulas «predicar de Dios los diversos predicados *per essentiam* y predicar de las creaturas *per participationem*» equivalen a «decir que los diversos predicados que con verdad se pueden predicar, se predicán por analogía intrínsecas». Con no menor interés prolonga el autor sus aplicaciones al problema del conocimiento de Dios. Estudia los textos y concluye que San Buenaventura no defendió en manera alguna un conocimiento inmediato de Dios, sino solamente *a posteriori* (p. 85); y finalmente hace algunas aplicaciones, muy atinadas, al problema de la creación, del concurso, de la ejemplaridad y de los posibles, que constituye el corazón de la metafísica bonaventuriana. Esta termina con la ordenación de la creatura a Dios por el amor.

Como hemos indicado nos parece, en su conjunto, muy valioso este trabajo, pues reúne y ordena una cantidad notable de textos bonaventurianos, y la exégesis que de ellos realiza nos parece en general bastante ajustada. El único punto en que no acaba de convencernos esta exégesis es al tratar del conocimiento mediato de Dios. El autor insiste en negar la inmediatez de tal conocimiento y reducirlo a una verdadera deducción: «sobre este punto, dice, no puede haber la menor duda» (p. 85). Sin embargo, se ha visto obligado a suavizar los textos explícitos en que el Seráfico afirma la inmediata presencia de Dios en el alma y su percepción por ésta. Es claro que también admite San Buenaventura los argumentos *a posteriori*; pero éstos no excluyen aquéllos. Tal vez ha inducido al autor a esta interpretación el querer librar a San Buenaventura del ontologismo, y por lo tanto de la condenación implicada en el decreto de la Congregación de

la Inquisición (18 de Sep. de 1861), cosa que también aparece en los comentaristas de Quaracchi. Sin embargo creemos que hubiera hecho mejor distinguiendo entre el ontologismo propiamente tal, que es el condenado, y la percepción inmediata de Dios, que en forma confusa, cual es posible en el *status viae*, es admitida por no pocos teólogos y místicos, y que, a nuestro parecer, es la interpretación más normal de los textos de San Agustín y de San Buenaventura. Por cierto que nos ha extrañado no hallar en el autor el estudio del célebre texto *De mysterio Trinitatis*, Q. 1, a. 1, en que San Buenaventura resuelve el problema «Utrum Deum esse sit verum indubitabile» con fórmulas muy inmediatistas.

Es un verdadero mérito de la obra el haber subrayado el valor profundamente vital y humano de la filosofía de San Buenaventura. Hacemos nuestras gustosamente las expresiones con que viene a coronar el autor su sólido trabajo: «La filosofía de tipo agustiniano siempre llamará la atención de los que vamos peregrinando por este valle, mientras haya un corazón ávido de dicha, mientras haya un ser finito en busca del infinito. Por eso la filosofía bonaventuriana nunca desaparecerá y por lo mismo esta filosofía está llamada a completar la filosofía más intelectualista del doctor Angélico. Con intelectualismo y voluntarismo daremos la solución al problema del hombre, que no es solamente inteligencia sino además corazón».

I. QUILES, S. I.

GUTIÉRREZ, CONSTANCIO, S. I., *Españoles en Trento*. Prólogo de Joaquín Pérez Villanueva. (24 x 16; LXXX + 1061 + 5 págs. de ilustraciones). Valladolid, 1951.

Como primer volumen del «Corpus Tridentinum Hispanicum» aparece el presente, publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Valladolid, en su Instituto «Jerónimo Zurita», Sección de Historia Moderna «Simancas». Sus más de mil páginas, las 546 obras en él citadas y que aún no son todas las consultadas por el autor, quien, además, ha investigado personalmente en 2 archivos y en 9 bibliotecas, nos dan la certidumbre de hallarnos ante una obra de no vulgar envergadura científica.

Y así es, en realidad. Un vigoroso y exhaustivo recuento biográfico de los teólogos y prelados españoles que actuaron en los tres periodos del Concilio de Trento forma el eje alrededor del cual gira toda la obra del talentoso profesor de Comillas.

La base de ella —nos lo declara el A.— la constituye el inédito Catálogo en latín de asistentes españoles al Concilio Tridentino, conservado en el Código 320 de la Biblioteca Santa Cruz, de Valladolid. Sobre esta sólida base va construyendo el A. el monumental edificio de su obra, mientras en mil setecientas dieciséis (1716) eruditas notas completa o rectifica los datos del citado Catálogo con los recogidos en los centenares de documentos éditos e inéditos que son el fruto de su paciente investigación personal en archivos y bibliotecas de España y Roma principalmente.

El texto original latino del Catálogo va en las páginas *pares* del libro, dándonos en las *impares* la versión castellana —fidelísima y castiza— de cada biografía —191 en total— menos las de los teólogos o prelados no-españoles, que deja sin su correspondiente traducción, lo mismo que las de los españoles que no llegaron a asistir al Concilio o cuya asistencia no consta al A. con certeza. En realidad, hemos de confesar que no acertamos a ver la razón de este método, ni encontramos motivo alguno científico que lo justifique o que lo exija. Si es el título de la obra, «Españoles en Trento», también parece que hubiera él aconsejado omitir el texto latino de la correspondiente biografía. No omitido éste, habría sido tal vez más acertado y justo acompañar también su traslado al castellano.

Precede a todo esto una larga y erudita Introducción de ochenta páginas, donde el A., después de narrarnos la génesis de su obra y las dificultades de diversa índole que hubo de superar hasta darle cima a través de ocho años de rudo trabajo, nos describe el Catálogo de que venimos hablando y nos da cuenta de su contenido, de su estructura, de las fuentes, probables o ciertas, utilizadas por el anónimo autor para su confección, que debió ser dentro del siglo XVIII. Su probable autor, según todas las conjeturas, parece haber sido el riojano Don Francisco Vicente Gómez. Explicada la técnica que va a adoptar en la transcripción del documento, pasa a hablar del número y calidad de los españoles que tomaron parte en las tres convocatorias del Concilio, destacando el aprecio de los Papas por la ciencia y perfecta ortodoxia de los teólogos y prelados peninsulares.

Este detenido estudio lo lleva a la conclusión —bien fundada, por cierto— de que si la reforma llegó a cuajar en el Concilio y a hacerse realidad tangible en sus decisiones disciplinares, ello se debió a los prelados españoles, que, venciendo toda clase de dificultades, lograron imponer sus puntos de vista para desarraigar los abusos, sobre todo en lo tocante a residencia de los Obispos en sus diócesis y a las visitas pastorales, bien lejos todos ellos de exageradas tendencias, como alguien ha pretendido atribuirles.

Varios apéndices completan la obra. En los tres primeros aparecen por orden alfabético los españoles que asistieron a cada uno de los períodos del Concilio, indicándose a continuación por el mismo orden las diócesis que regían los que eran Obispos. En el Apéndice IV tenemos la lista general de los españoles conciliares, que suman 245, cifra aún muy inferior al número real de asistentes españoles, que sin duda fueron más de 500, y contando pajes, camareros y criados de servicio superaron seguramente el millar en los tres períodos del Concilio. En el penúltimo Apéndice nos ofrece otra lista de los mismos, distribuidos por Ordenes Religiosas, en número de 67, y el último los distribuye por regiones y provincias civiles, completándolo con una lista de los conciliares españoles de procedencia no bien determinada. El índice final de biografías facilita el manejo del volumen, el que, sin duda, hubiera quedado más enriquecido aún y más útil con un buen índice general de nombres.

Al doblar la última página del voluminoso libro queda la impresión concreta de que el Concilio de Trento, como lo afirmara Menéndez y Pelayo «fue tan español como ecuménico».

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

FR. SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, O. C. D., *Un nuevo Códice manuscrito de las obras de San Juan de la Cruz, usado y anotado por el P. Tomás de Jesús*. Estratto da «Ephemerides Carmeliticæ». Annus IV. Fasc. I. (23, 5 x 16; 52 pp.). Florencia (Italia), 1950.

FR. JUAN DE JESÚS MARÍA, O. C. D., *El «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz y «Amores de Dios y el Alma» de A. Antolínez*, O. S. A. De «Ephemerides Carmeliticæ», 3 (1949) 443-542; 4 (1950) 3-70. (23,5 x 16; 166 pp.). Florencia (Italia), 1950.

Un valioso aporte a los estudios sobre el místico doctor San Juan de la Cruz constituyen los dos trabajos que tenemos a la vista.

El primero de ellos nos da a conocer un nuevo códice manuscrito de diversas obras del santo doctor, existente en el Archivo General de los Carmelitas Descalzos de Roma y cuya importancia e interés no había llamado la atención de los que hasta hoy lo habían manejado. Con lo cual dejamos dicho —y lo hace notar Fray Simeón— que no era del todo desconocido el códice, ya que está registrado en el Catálogo de aquel Archivo y modernamente fué restaurado por otro estudioso Carmelita, el P. Florencio del Niño Jesús.

Ha tocado al P. Fr. Simeón de la Sagrada Familia la suerte de caer en la cuenta de la importancia de este códice, a cuyo estudio dedica su interesante trabajo.

En dos puntos reside la importancia del citado códice: 1) en tratarse de una nueva copia y muy antigua de obras de San Juan de la Cruz, que aún no ha sido utilizada para la edición crítica de dichas obras, y 2) en haber sido —según el A.— manejado y anotado por el célebre P. Tomás de Jesús, no por el P. Juan de Jesús María, según se inclinaban a creer algunos autores.

Después de la descripción externa del ms., ilustrada con fotocopias reducidas de algunas páginas, pasa el A. al examen interno de aquél, diciéndonos ante todo que en él se contienen sólo la «Subida al Monte Carmelo» (menos el L. III), la «Noche» y la «Llama», faltando también el «Cántico» y las obras menores.

Con prolijidad va el A. cotejando cada una de las tres obras de este ms. con los citados en la edición crítica del P. Silverio de Santa Teresa y apuntando cuidadosamente las variantes, no sin hacer notar que la edición del P. Silverio no registra todas las variantes de los distintos códices, sino sólo de algunas. Trabajo, por tanto, necesario para una edición crítica perfecta, que aún no se ha hecho.

Tras este paciente cotejo de variantes, llega el A. a diversas conclusiones, que pueden ser tal vez verdaderas y aceptaríamos íntegramente, si antes nos hubiera solucionado el problema genealógico de este manuscrito respecto de los demás. Sin demostración alguna, parece suponer el A. en dichas conclusiones, al menos en las que siguen al análisis de la «Subida», que este nuevo manuscrito es posterior a los demás, a los cuales corrige o de los cuales depende. Creemos, sin embargo, que sin solucionar el problema de la antigüedad del ms., tarea que el A. se propone realizar en la 3.ª parte de su trabajo, aunque sin llegar a la deseada meta, resulta difícil admitir que este nuevo ms. sigue o

corrige a los otros, pudiendo también ser éstos o algunos de éstos los que siguen o corrigen a aquél, y hasta podría ser que el nuevo ms. no dependiera de ninguno de ellos, sino que con ellos tuviera un origen común; problemas éstos de carácter genealógico que hubiera sido interesante solucionar, pero cuya dificultad somos los primeros en reconocer.

La 2.^a parte del trabajo, en la que el A. «afirma» la intervención de la pluma del P. Tomás de Jesús en este manuscrito, no llega a convencernos, pues no encontramos prueba alguna de tal afirmación. Transcribe el A. las líneas y anotaciones marginales, y las líneas subrayadas, adicionales y correcciones en el texto, atribuyéndolo todo al P. Tomás, pero sin darnos la única prueba que hubiera sido del todo convincente; la identidad de la caligrafía o del estilo del P. Tomás de Jesús con los de esas notas y correcciones añadidas al ms. Pero esta prueba no la encontramos, como tampoco ninguna otra. Las razones que nos ofrece en la 3.^a parte son sólo hipótesis, que no pueden servir de prueba eficaz. Más aún: en la p. 132, n. 2, nos dice que «la mayor parte de las enmiendas y tachaduras que se encuentran en el ms. se deben, indudablemente, a los mismos amanuenses. Pero —añade— hemos descubierto dos de ellas que creemos deben atribuirse a la pluma del P. Tomás». No nos da razón alguna de este descubrimiento, como tampoco de que aquellos amanuenses obraran bajo las órdenes del P. Tomás y no de algún otro. Hemos de suponer que el A. tiene sus sólidas razones para apoyar lo que afirma; sólo decimos que esas razones no las encontramos en su trabajo y, mientras no se demuestre lo contrario, optamos por confiar en su palabra, ya que carecemos de los elementos necesarios para desconfiar de ella.

Cierra el A. su trabajo con un apéndice tripartito, destinado a demostrar, contra Mr. Jean Krynen principalmente, que el P. Tomás de Jesús conoce y cita las obras de San Juan de la Cruz, a quien aprecia profundamente, tanto en su persona como en su doctrina, manifestando siempre su profunda adhesión y devoción sanjuanista, de todo lo cual se ocupa más extensamente el autor de la siguiente obra.

Pasemos ahora a ocuparnos ya de ella, la cual se debe a la pluma del P. Juan de Jesús María, también de la Orden Carmelitana, y está dividida en dos partes bien definidas. En la primera investiga la relación existente entre la obra del religioso agustino, Maestro de Salamanca en el siglo XVII y Arzobispo de Santiago de Compostela, Fray Agustín Antolínez, «Amores de Dios y el Alma», y el «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz, del cual es aquél un comentario, tratando de determinar, en lo posible, si el texto del «Cántico» usado por Antolínez es el de la primera o el de la segunda redacción del mismo, sin entrar a discutir la autenticidad sanjuanista de esta segunda redacción, considerada por algunos como apócrifa. En la 2.^a parte analiza la obra del actual profesor de Salamanca, Mr. Jean Krynen, «Le cantique spirituel de St. Jean de la Croix commenté et refondu au XVIIIe. siècle. Un regard sur l'histoire de l'exégèse du Cantique de Jaen» (Madrid, 1948), que le ha brindado la ocasión para la 1.^a parte de su trabajo, por no compartir la tesis de este autor, de que la obra de Antolínez es anterior, cronológica y hasta temáticamente, a la se-

gunda redacción de dicho Cántico, de lo cual se deduciría la no-autenticidad sanjuanista de la 2.^a redacción, tesis que «supone» probada Mr. Krynen, atribuyendo al P. Tomás de Jesús la paternidad de la 2.^a redacción.

Para realizar con método su trabajo, busca primero el A. las características del texto del Cántico usado por Antolínez, exponiendo las notas diferenciales de las dos diversas redacciones del mismo, la alteración del orden de las estrofas de los versos, etc., lo cual lo lleva a la conclusión de la libertad personal con que Antolínez usó de la copia que tenía a la vista, fuera ésta de la primera o de la segunda redacción.

Pero dando un paso más, hace ver que Antolínez no ha conocido la primera redacción y toda su obra de comentarista demuestra una permanente dependencia de la segunda y del comentario de ésta, con lo cual cae por tierra la tesis de Mr. Krynen de que Antolínez, usando la primera redacción, habría comentado el texto de la segunda, recibido por él sin el correspondiente comentario. El de Antolínez, según Mr. Krynen, habría servido a otro autor —tal vez el P. Tomás de Jesús— para escribir lo que hoy se llama segunda redacción del Cántico. Esta, por lo tanto, sería posterior a Antolínez y de él dependería.

Esta tesis de Mr. Krynen queda literalmente pulverizada en la obra que comentamos y por esto nos asombramos con el A. de que personalidades tan destacadas como Dom Chevallier OSB., Duval, O. P., Bataillon, Dámaso Alonso y otros, se hayan dejado impresionar tan ligeramente por una obra plagada de errores históricos fundamentales, como la de Mr. Krynen.

En la 2.^a parte de su trabajo, al analizarla, los pone de relieve el A., haciendo ver que la obra de Mr. Krynen es un «verdadero alegato contra la competencia en materia (sanjuanista) y el sentido de responsabilidad científica de los que la han aprobado» (p. 70).

Verdad es que hubiéramos deseado más brevedad y aún más claridad y orden en la exposición de Fr. Juan de Jesús María, pero esto no impide que la consideremos definitiva en la prueba de su tesis y perfecta según las más severas exigencias del método científico.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

PAROLA, LUIS, S. I. - *Los Libertadores*. Buenos Aires, 1951, 100 páginas.

Bajo este sugestivo título nos ofrece el R. P. Parola —actual Viceprovincial de la Compañía de Jesús en Bolivia y Paraguay— la historia de los primeros mártires de Cristo en tierras del Plata, los jesuitas Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, martirizados en el Caaró e Ijuhí, en las costas del río Uruguay, el 15 y 17 de noviembre de 1628, y Beatificados en Roma el 28 de enero de 1934.

El párrafo inicial del primer capítulo, «En homenaje», nos aclara todo el alcance del título: vincular las figuras gloriosas de aquellos misioneros que iniciaron la epopeya cristiana y civilizadora en nuestra tierra, con la del Gran Capitán D. José de San Martín, ya que fué precisamente el P. Roque González

de Santa Cruz quien «escogió el sitio, delineó y pobló el pueblo de Yapeyú de los Reyes» que luego había de ser cuna del Libertador de los Andes.

En capítulos breves y ágiles, como cuadros llenos de colorido, bordados sobre una trama de solidísima información histórica, el autor nos hace asomarnos a la obra civilizadora emprendida por aquellos primeros misioneros en las selvas de lo que hoy es Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay; nos muestra sus andanzas exploradoras y fundadoras de pueblos, y tras referirnos las anteriores andanzas misioneras del P. Roque González de Santa Cruz entre los guaycurúes, paranaes y guaraníes, nos narra circunstanciadamente su martirio. Oportunas pero amenas transcripciones de documentos de la época, que hablan por sí solos, al par que fortalecen el relato histórico le dan un matiz especial.

Por último, dedica el autor capítulos finales a reseñar el paso de los futuros mártires por algunas de nuestras ciudades: Buenos Aires, Córdoba —donde los PP. Alonso Rodríguez y Juan del Castillo realizaron sus estudios—, y Santa Fe, hospedaje obligado de todos los misioneros que pasaban por Asunción.

En todo momento el relato es sabroso, ameno, de un interés que no decae, y escrito en un estilo literario pulcro, sobrio, elegante, que sorprende en los primeros momentos al lector —pues desgraciadamente no se da con frecuencia tal estilo en nuestra hagiografía— y que hace de esta lectura un verdadero placer.

Complementa adecuadamente la obra y realza su interés el abundante material gráfico, en muchos casos poco conocido, allí presentado. Y es otro de sus raros méritos la excelente diagramación, la disposición verdaderamente artística de cada una de sus páginas, cuidadas en todos sus detalles: distribución del texto y las ilustraciones, títulos, mayúsculas, amplios márgenes, etc. Esta diagramación se debe, según leemos en el Prólogo, al buen gusto del R. P. Roberto Ricci, S. I.

Obra ésta destinada a hacer conocer en nuestra tierra a sus primeros evangelizadores y Mártires, y a fomentar así la devoción a éstos Beatos nuestros, que aún aguardan el supremo honor de la Canonización, es de esperar que alcance plenamente sus propósitos y contribuya a que se extienda más y más en las diócesis argentinas y se arraigue en nuestro pueblo el culto de los Protomártires Rioplatenses.

M. M. BERGADÁ.

PLATTNER, FÉLIX ALFRED, S. I., *Jesuitas en el mar. El camino al Asia. Contribución a la historia de los descubrimientos*. Traducción del alemán por Teresita Sonsoles. (19 x 13; 326 páginas). Editorial Poblet. Buenos Aires, 1952.

La prestigiosa Editorial Poblet nos ofrece aquí una obra de vulgarización histórica bien documentada, cuyo mérito está principalmente en el enfoque general, que agrupa una serie grande de hechos muy interesantes y no del todo conocidos. Lo notable es que esos hechos han sido de enorme trascendencia, tan-

to en sí mismos como para el gusto moderno, tan inclinado a establecer récords en todos los campos y a compararlos con los de épocas pasadas.

Valiosa contribución ésta a la historia de los descubrimientos, en la que el autor, a través de las 326 páginas de su obra, nos relata precisamente las hazañas de los jesuitas anteriores a la extinción de la Compañía, no tanto en su acción misionera, cuanto en las peripecias por las que tenían que pasar para llegar a los centros misionales, hoy casi al alcance de la mano. Por eso se trata en la obra de «el camino al Asia». Se nos habla de tal travesía a la India y a la China, desde Lisboa por mar, siguiendo las caravanas persas por Arabia, escalando los desfiladeros del Tibet, atravesando el Turkeistán, y hasta viajando por Moscú y Siberia.

Todo lo intentaron los jesuitas de entonces, sin vapores, sin armas, sin hoteles, sin caminos; entre musulmanes, entre enfermedades, entre tormentas en las montañas y en el mar, y todo con una pérdida lamentable de vidas, y de vidas insignes, para llegar y poder predicar la doctrina de Cristo en aquellas regiones entonces remotísimas.

Lástima que este aspecto sobrenatural, este resorte apostólico quede casi oculto en la obra, más llena de récords y de estadísticas y de aventuras, que de acción puramente misionera, siendo ésta, en realidad, la explicación de lo otro, y pretendiendo aquellos jesuitas mucho más lo primero, que contribuir al progreso de los descubrimientos. Sobre todo cuando se habla de «la Dirección de la Orden», parecería tratarse del directorio de un regimiento de exploradores y no de una paterna autoridad religiosa que no sacrifica a sus hijos en aras de una acción humana, ni los manda a explorar solamente, sino que acepta con resignación el que ellos den su vida para llevar el mensaje de Cristo, cuando ello puede ser una «oblación racional» del hombre a una causa digna de exigir el martirio.

Así, añadida esta concepción y explicación, la lectura de la obra de Plattner es muy agradable y un testimonio formidable de la fuerza y de la vitalidad de la Iglesia, aun como «contribución a la historia de los descubrimientos». La traducción, buena, salvo menudencias, y muy buena la presentación tipográfica.

HANS L. ZWEITER, S. I.