LIBRARY OF PRINCETON
2 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/cienciayfe11cole

LAD

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.P.

CIENCIA Y FE

EVOLUCION DE LOS DOGMAS

por el R. P. Juan Rosanas, S. I.

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 9 19
THEOLOGICAL SEMINARY

1

Editorial Verbum
Buenos Aires - Montevideo
1944

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Copyright by Editorial Verbum.
Buenos Aires, 1944.

CIENCIA Y FE

(Continuación de *Fascículos de la Biblioteca* y *Strómata*)
Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F.C.P., R. Argentina)
N.° 1 Enero-Marzo 1944 Año 1

INDICE

PRESENTACION, por *Enrique B. Pita*, S. J. 7
EL ESCUDO DEL COLEGIO MAXIMO 11

I. *TEMA ESPECIAL*
JUAN ROSANAS, S. J., *Evolución de los Dogmas* 13

II. *ARTICULOS*
AVELINO IGN. GOMEZ FERREYRA, S. J., *El Deán Funes y la Pastoral de Mons. Muzi (1824)* 27
R. P. JOSE A. PABON, *La Oración Dominical Española* 48
Ing. ESTANISLAO ODYNIEC, *Periodicidad en el proceso de la evolución histórica del arte* 65
ISMAEL QUILES. S. J., *Filosofía y Cristianismo según M. Blondel* 92

III. *NOTAS - DISCUSIONES*
ENRIQUE T. BARTRA, S. J., *Un texto y una enmienda en el Libro I, Capítulo XIII de la Summa contra Gentiles* 101

IV. *TEXTOS*
SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Tractatus de unitate intellectus, contra Averroistas.* Texto latino y versión castellana con introducción y notas de *I. Quiles, S. J.* 105

V. *ACTUALIDADES*
Universidad Javeriana - Revista Javeriana 129

VI. FICHERO DE REVISTAS 131
VII. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS 145
VIII. LIBROS RECIBIDOS 155

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Iosephus Mors S. I. — *Institutiones Theologiae Dogmaticae.* Editora Vozes Ltda. Petrópolis (Brasil).

Tomus I. — De Deo Uno et Trino, a. 1941, 365 páginas.

Tomus II. — De Deo Creante et Elevante et de Novissimis, a. 1940, 397 páginas.

Tomus III. — De Verbo Incarnato. De B. V. María. De Cultu Sanctorum, a. 1939, 330 páginas.

Tomus IV. — De Gratia. De Virtutibus Infusis, a. 1939, 391 páginas.

Tomus V. — De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De Eucharistia, a. 1937, 340 páginas.

J. Sily S. I.

Benedictus Henricus Merkelbach O. P. — *Mariologia,* Desclée de Brouwer, Parisiis, 1939, 424 páginas.

J. Sily S. I.

Werner Goossens. — *De Cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam,* Typis Desclée, de Brouwer, Parisiis, 1939, 168 páginas.

J. Sily S. I.

João Camilo de Oliveira Torres. — *O Positivismo no Brasil.* — Editora Vozes Ltda., Petrópolis, R. J. Río de Janeiro - São Paulo, Año 1943, 336 págs.

I. Quiles, S. I.

Jesús Bujanda, S. I. — *Manual de Teología Dogmática.* Editora Sociedad de San Miguel, Buenos Aires, 1943, 544 págs.

I. Quiles, S. I.

Benedetto Croce. — *Lo vivo y lo muerto de la Filosofía de Hegel.* Ediciones Imán, Buenos Aires, 1943. Trad. de la 3.ª edición italiana, por *Francisco González Ríos.*

I. Quiles, S. I.

Gier. - Licihius, S. V. D. — *Dios y Mi Alma. Guía de Vida Interior,* por el *R. P. G. Gier, S. V. D.* Versión libre por el *R. P. S. Lichius, S. V. D.* 2.ª ed. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1944, 486 págs.

I. Quiles, S. I.

Daniel M. O'Connell, S. I. — *Kindly Light. A Second Cardinal Newman Prayer Book.* America Press. New York, 1940. 346 págs.

F. E. Mc Gregor, S. I.

Hilaire Belloc. — *Las grandes herejías.* La espiga de oro. Buenos Aires, 1943. 235 págs.

F. E. Mc Gregor, S. I.

PRESENTACION

La revista que ahora presentamos implica un nuevo ciclo en la historia de las publicaciones de las Facultades de Filosofía y Teología.

Sus comienzos carecieron de toda pretensión.

La primera serie apareció con el nombre de Fascículos de la Biblioteca, *revista periódica destinada a poner en manos del público culto no solamente estudios de actualidad, tanto en lo que se refería a la vida científica de las Facultades, como a las colaboraciones espontáneas de elementos estudiosos vinculados con ellas, sino también a reunir de una manera sistemática la bibliografía de las principales publicaciones de alta cultura, aparecidas en la Argentina y en el extranjero.*

Así las dos secciones de Fascículos, *doctrinal y bibliográfica, no sólo han cumplido su cometido primordial a través de su no tan breve itinerario de 8 años, sino también se han visto halagadas con la benevolencia de los principales centros culturales de dentro y fuera de la Argentina.* Fascículos *cuenta con números de indiscutible interés, como el conmemorativo de la Muestra Bibliográfica de la Filosofía Católica, efectuada en Buenos Aires, en octubre de 1939, exponente imparcial de la preocupación científica de las Facultades, y con aportaciones de recio valor y hasta de carácter definitivo como el estudio del R. P. Gómez Ferreyra sobre el fundador de la Universidad de Córdoba.*

Un año después de la primera entrega de Fascículos, *hizo su aparición otra revista aperiódica, dirigida por las mismas Facultades.* STROMATA, *como se tituló esta publicación, homologando el epígrafe de los célebres escritos de Clemente Alejandrino, cumplía un hondo afán de investigación, organizada alrededor de un tema central, subtítulo, por otra parte, de cada volumen.*

Cuatro han sido los números publicados hasta el presente.

El primero fué consagrado a « La Sociología y Filosofía Social ». El segundo se tituló « Bios y Psiqué ». El tercero versó sobre la « Filosofía Católica », tema de amplios horizontes. Con el cuarto volumen de Stromata, *titulado « Estrada », las Facultades afirmaban su adhesión al apologista de la fe, que representó en el escenario de nuestra patria una obra tan caracterizada y que el año anterior ingresaba en la primera centuria de su nacimiento.*

Hoy día Stromata *y* Fascículos *cumplen el cabal ensayo y maduran la experiencia de sus directores, unificándose en un solo órgano que reúne las condiciones de* Fascículos *y de* Stromata. *De esta manera la nueva revista no sólo ganará con la periodicidad de las entregas, sino que evidenciará una organización ya perfectamente lograda en su menester cultural. Por esto creemos que los estudiosos de la Argentina y del extranjero tendrán para ella la misma benévola acogida que manifestaron a los órganos que hoy se fusionan.*

El nombre de la nueva revista, CIENCIA Y FE, *responde exactamente al primitivo anhelo de las publicaciones de estas Facultades, que, por otra parte, no es sino el de todo filósofo cristiano: afrontar todos los problemas filosóficos, que para ser genuinamente tales han de ser parejamente vitales, no con la indiferencia glacial del que todo lo contempla a través de la pura abstracción, sino con la entereza y generosidad del filósofo que es al mismo tiempo cristiano, en quien encuentran hondas resonancias todos los problemas con todas sus consecuencias.*

Este problema, que no es otro que el de las relaciones del Cristianismo con la Filosofía, adquiere importancia decisiva y podemos decir que su solución cancela las deudas del hombre con la inteligencia y de la inteligencia del hombre con las exigencias del Creador.

Aunque en la sutilidad de la abstracción y en la intimidad de las formalidades, Filosofía y Cristianismo no se interfieran, sin embargo, en la realidad del hombre, ambas viven en un íntimo convivio y deben relacionarse con una dependencia cabal. No pueden darse en el mismo ser, un filósofo y a su lado un cristiano, como tantos pensadores fronterizos han pretendido; entre ambos tiene que realizarse una síntesis vital. La fe sanea el campo de la investigación filosófica, como norma negativa, y al mismo tiempo ejerce positiva acción catalítica en la actividad natural de la inteligencia, beneficiando así a la filosofía, y abriendo al propio tiempo en el alma del hombre la más honda aspiración al infinito.

De ahí ese doble fenómeno que se repite en la sucesión de los siglos: del filósofo que se cristianiza y del cristiano que filosofa. A este doble fenómeno obedece el progreso del dogma: el dogma revelado es inmutable en sí mismo, pero su conocimiento progresa continuamente en la Iglesia.

Ponemos CIENCIA Y FE *bajo la protección de la que es Trono de la Sabiduría en la primera celebración de su fiesta litúrgica como Reina de la Compañía de Jesús.*

Festividad de la Reina de la Compañía de Jesús,
San Miguel, 22 de abril de 1944.

ENRIQUE B. PITA, S. J.
Rector.

EL ESCUDO DEL COLEGIO MAXIMO

No vamos a hacer de él una descripción heráldica. Sólo queremos destacar su significado histórico, que es el siguiente:

El actual « Colegio Máximo de San José », fundado de modo estable en la localidad de San Miguel (F. C. P.) en 1931, es la continuación del antiguo Colegio Máximo de Córdoba, inaugurado en 1610 por el P. Diego de Torres, S. J., Provincial de la Provincia del Paraguay, Colegio Máximo que obtuvo facultad Real y Pontificia para otorgar grados académicos universitarios, convirtiéndose así desde 1621, en la Universitas Cordubensis Tucumaniae, que se extinguió en 1767, al ser expulsada la Compañía de Jesús, única y exclusiva fundadora y dueña de aquella gloriosa Universidad que conquistó para Córdoba el justo renombre de « ciudad docta ».

Como la Compañía de Jesús, resucitada por el inmortal Pío VII en 1814, es aquella misma Compañía de Jesús fundada por Ignacio de Loyola en 1540 y suprimida por Clemente XIV en 1773, así la actual Provincia Argentina S. J. es la continuación directa de la antigua Provincia del Paraguay, y su más im-

portante establecimiento, el Colegio de San José, erigido en la localidad de San Miguel, es la continuación del Colegio Máximo y Universidad de Córdoba del Tucumán.

Porque aquella Universidad, que no era otra cosa que el mismo Colegio Máximo jesuítico, adornado con el privilegio de otorgar grados, murió automáticamente con la extinción de éste, ya que dicho privilegio era sólo en favor de « los que hubieren estudiado cinco años en los Colegios formados por los presbisteros de la Compañía de Jesús... »: desaparecida ésta, desaparecía también *lógicamente* la Universidad, y Córdoba quedó privada de ella durante treinta y tres años.

Pero la nueva Universidad Real de 1800 era una fundación esencialmente diversa de la antigua: no era. ni podía ser, como aquella, un *Colegio Máximo jesuítico* con facultad para otorgar grados: tal, únicamente el actual Colegio Máximo de la Provincia Argentina, situado en San Miguel, que es, por tanto, el único sucesor de la Primera Universidad Argentina, con todas sus tradiciones y características esenciales.

Esas dos épocas del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en la Argentina están simbolizadas en esos dos escudos: perteneció el primero al antiguo Colegio Máximo y Universidad jesuítica de Córdoba, conservándose aún esculpido en el patio de la actual Universidad Nacional, que ocupa el mismo edificio de aquella, construído por los Padres de la Compañía de Jesús. Escudo netamente jesuítico, como lo indica el clásico anagrama del nombre de Jesús: ihs. El segundo escudo simboliza la *segunda época* del Colegio Máximo, desde 1931: la vara de San José (Patrono del establecimiento) colocada sobre la espada de San Miguel (Patrono de la localidad), cruzadas por la inscripción « Provincia Argentinensis, S. J. », a la que pertenece este Colegio Máximo.

Pontificias son las actuales Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, como lo fueron las de Córdoba: por ello une ambos escudos la *tiara pontificia*. Fué, además un privilegio *real* el que permitía al Colegio Máximo de Córdoba otorgar grados académicos universitarios: de ahí la *corona real* en que culmina su escudo.

El Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en la Argentina, con sus Facultades Pontificias de Filosofía y Teología, recoge en su Segunda Epoca las gloriosas tradiciones de la Primera y, para emularlas, quiere esculpirlas y materializarlas en su escudo.

EVOLUCION DE LOS DOGMAS

Por JUAN ROSANAS, S. I. — San Miguel

I. PRECISIÓN DE LOS TÉRMINOS

La palabra *dogma*, de origen griego, antes del siglo IV significaba ley, decreto, edicto, prescripción, tanto en los autores profanos y filósofos, como en la versión de los Setenta, en los escritores del Nuevo Testamento y de la antigua literatura cristiana.

En el siglo IV, algunos autores como S. Cirilo de Jerusalén y S. Gregorio de Nisa, reservan el nombre de dogma a las solas verdades reveladas. En el siglo V, este sentido restringido fué adoptado por casi todos los autores eclesiásticos, que es el que ha tenido desde entonces y tiene ahora. Así que por dogma se entiende: «una verdad revelada por Dios y como tal propuesta por la Iglesia a nuestra creencia». Según esta definición, dos cosas se necesitan para que una verdad sea dogma: *Primera*, que Dios la haya sobrenaturalmente revelado, y *segunda*, que la Iglesia por su magisterio extraordinario u ordinario obligue a todos a creerla como tal. Por esto se ve fácilmente, que no son dogmas las verdades reveladas no reconocidas por todos los teólogos, como tales, ni aquellas verdades que la Iglesia define como ciertas, pero no como reveladas, ni es lo mismo dogma que doctrina de la Iglesia, porque la palabra doctrina, puede tener un sentido mucho más general, de cosa revelada, relacio-

nada con el depósito de la revelación, cierta, aprobada, o alabada por la Iglesia [1].

Hasta el siglo pasado los teólogos no trataron de propósito de la evolución de los dogmas, mas desde que la hipótesis de la evolución pasó de las ciencias biológicas a las demás ciencias, algunos autores quisieron también aplicarla a las doctrinas reveladas, las cuales, según creían, no pueden evadir la ley universalísima del evolucionismo.

Para proceder con tiento en una materia tan interesante y delicada, es necesario declarar el significado de la palabra « evolución ».

Evolución es un cambio, pero no todo cambio es evolución. Para que haya evolución, el cambio debe verificarse lentamente, no en un momento; por esto el cambio súbito de la combinación del hidrógeno con el oxígeno para formar agua, por nadie es llamado evolución. Evolución es, pues, el paso lento de una cosa de un estado a otro. El prototipo de la evolución, es la llamada ontogenética, en que el organismo, en virtud de fuerzas internas, de una forma inicial incompleta, pasa a una forma completa. Toda otra evolución será más o menos propia, conforme se aproxime a la evolución ontogenética. Si la cosa adquiere poco a poco un nuevo estado, en virtud de causas externas, la evolución será muy impropia, como por ejemplo el levantamiento de un terreno por sobreposición de capas de tierra.

Toda evolución es un tránsito lento de una cosa a otra substancialmente diversa, o a otra sólo accidentalmente diversa. Esta última evolución accidental, puede concebirse de dos maneras: o que la cosa adquiere un nuevo accidente intrínseco, por ejemplo, una nueva cualidad, o que una cosa se cambie sólo por respecto a otra, permaneciendo ella completamente inmutada, por ejemplo, si una cosa de obscura lentamente pasa a ser clara, o si sólo cambia el conocimiento que de ella se tiene.

Apliquemos estas nociones a los dogmas: Una verdad revelada sufriría una evolución substancial, si poco a poco pasase a ser otra verdad; mas si los dogmas revelados, como tales, perseveran siendo siempre los mismos, substancialmente no cambian. Los dogmas evolucionarían solamente de un modo accidental, si, conservada la verdad del dogma, recibiesen algo in-

[1] E. DUBLANCHY. — *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 4, col. 1574 sg.

trínseco en sí mismos, lo cual no es posible, tratándose de los dogmas que son verdades, porque si una verdad adquiere algo en sí o lo pierde, ya deja de ser la verdad que antes era, y por lo tanto, ya cambió substancialmente. Luego en los dogmas, y lo mismo se ha de decir de cualquier otra verdad revelada, o relacionada con la revelación, únicamente son concebibles la evolución substancial o la accidental extrínseca. Esta evolución extrínseca consistirá o en la mejor expresión de la verdad revelada, o en el conocimiento más claro del dogma, en cuanto que lo que antes se conocía obscuramente, después se conoce mejor, lo que antes era implícito en otra verdad revelada explícitamente creída, después se cree explícitamente [2].

II. Opiniones de protestantes y católicos

Los viejos protestantes rechazaban toda evolución dogmática y se adherían al sentido literal de la Escritura; la misma doctrina profesan los modernos protestantes, llamados ortodoxos, pero los demás protestantes sujetan a la evolución substancial todos los dogmas.

Entre los protestantes alemanes, Schleiermacher († 1834) netamente formula la evolución de los dogmas. Inspirándose en las doctrinas de Kant y de Hegel, declara que toda religión consiste en el sentimiento de dependencia absoluta del hombre con respecto a Dios. La religión, la revelación es este sentido íntimo, esta experiencia que el hombre toma de Dios.

Los dogmas no son más que imágenes o símbolos que traducen las impresiones religiosas de los individuos que forman la sociedad. Como estos símbolos son necesariamente variables y se prestan a diversas interpretaciones, los dogmas están sujetos a continua variación.

Esta doctrina fué propagada entre los protestantes franceses por A. Sabatier († 1901), para quien la revelación no es más que la acción continua de la Providencia sobre las almas en contacto con Dios, acción de la cual resulta en el alma una experiencia religiosa, personal, que despierta a la vida de justicia y de amor. La idea de Dios y de las obligaciones para con Él, se

---

[2] Cf. I. Muncunill. — *Tract. de Locis Theol.*, pp. 144 sg. n. 137; Barcelona, 1916.

adquiere dándose uno cuenta de esta experiencia. La autoridad religiosa debe determinar estas creencias colectivas conforme al estado de cultura intelectual de la época y del medio. Las fórmulas doctrinales, así adoptadas, y que tienen solamente un valor disciplinario y pedagógico, son los dogmas. Estas fórmulas, como hay que armonizarlas con la cultura intelectual de cada época, son esencialmente variables.

Para el príncipe de los modernistas, Loisy, la revelación no es más que la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios; los dogmas no son sino una simple interpretación de hechos religiosos, adquiridos por un laborioso esfuerzo del pensamiento teológico. Así los dogmas no tienen más que un valor relativo, y son por su naturaleza variables.

Entre los católicos, Günther enseñó que los dogmas estaban sujetos a la evolución, y a diversas explicaciones, conforme al progreso de la filosofía y de las ciencias; y que las definiciones de la Iglesia contenían alguna verdad, pero no toda, y que sólo determinan lo que más conviene al estado actual del progreso filosófico y científico.

Otros católicos, antes del decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*, admitían, más o menos abiertamente, la experiencia religiosa como fuente primera del conocimiento de Dios y de todas las verdades religiosas. Se atribuía al dogma una función principalmente negativa y casi exclusivamente práctica, al mismo tiempo que se rechazaba toda concepción intelectualista del dogma como absolutamente opuesta a la filosofía moderna, la sola que, según ellos decían, triunfaría en adelante [3].

III. La tesis católica

Es doctrina católica que las verdades reveladas, como tales, y los dogmas no admiten en sí mismos evolución ni cambio alguno *intrínseco;* y que solamente puede variar su *conocimiento*, el cual de implícito puede pasar a ser explícito, de menos claro a más claro; y que su significación puede expresarse con fórmulas más aptas.

Tres cosas queremos demostrar: *Primera*, los dogmas de la fe son intrínsecamente inmutables; *segunda*, su conocimiento

[3] Cf. DUBLANCHY. — *l. c.*, col. 1582 sg.

puede ser más claro; *tercera*, las fórmulas que los expresan pueden ser más perfectas.

Muchos documentos de la Iglesia prueban lo primero. Pío IX en la Encíclica *Qui pluribus*, del 9 de noviembre de 1846 [4], había condenado la doctrina que sostenía la perfección del dogma por la razón; y en la 5.ª proposición condenada del *Syllabus*, se dice: « La divina revelación es imperfecta y por ende sujeta a un continuo e indefinido progreso, que corresponde al progreso de la razón humana » [5].

En el capítulo 4.° de la sesión 3.ª del Concilio Vaticano, se dice: « La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no se propuso al entendimiento humano, como un invento filosófico para ser perfeccionada, sino que se entregó, como un depósito divino, a la Esposa de Cristo para que fielmente la guardara e infaliblemente la declarara. De ahí que aquel sentido de los sagrados dogmas, perpetuamente se ha de retener, que una vez declaró la santa Madre Iglesia, ni jamás se ha de tener otro en nombre de una más alta inteligencia » [6].

Y en el canon 3.°, correspondiente al capítulo 4.°, se anatematiza a aquel que dijere « que puede suceder, que a los dogmas propuestos por la Iglesia, en algún tiempo, según el progreso de la ciencia, se haya de atribuir otro sentido que aquel que la Iglesia entendió y entiende » [7].

Hacen a nuestro caso también algunas proposiciones condenadas por Pío X en el decreto *Lamentabili*, contra los modernistas. Así en la proposición 54.ª se condena la doctrina que dice: « Los dogmas, los sacramentos, la jerarquía, ya en cuanto a su concepto, ya en cuanto a su realidad, no son más que interpretaciones y evoluciones de la inteligencia cristiana » [8]; y en la 58.ª: « La verdad no es más inmutable que el mismo hombre, puesto que evoluciona con él, en él y por él » [9]; y en la 59.ª se condena: « Cristo no enseñó un cuerpo determinado de doctri-

---

4 Cf. Denzinger - Bannwart. — *Enchir. Symb.* n. 1636.
5 *Ibidem*, n. 1705.
6 *Ibidem*, n. 1818.
7 *Ibidem*, n. 2054.
8 *Ibidem*, n. 2058.
9 *Ibidem*, n. 2059.

na, aplicable a todos los tiempos y a todos los hombres, sino más bien, dió principio a un cierto movimiento religioso, adaptado o que se debía adaptar a diversos tiempos y lugares » [10].

IV. Escritura y tradición

Esta doctrina de la Iglesia se funda en la Escritura y en la Tradición; porque, según la Escritura del Nuevo Testamento, la fe es una adhesión inquebrantable a la palabra divina: (Marc. 16, 16) « El que creyere y fuere bautizado, será salvado; mas el que no creyere, será condenado ». S. Pablo dice (Hebr. 11, 1) que la fe es un *argumento de las cosas que no aparecen,* esto es, una convicción o firme adhesión de la inteligencia, y que las verdades, a las que nos adherimos, son inaccesibles a los sentidos, es decir, son conocidas por la sola revelación. De estos dos conceptos de la fe y de la revelación, que la fe supone, concluímos que las verdades reveladas por Jesucristo tienen un valor objetivo y permanecen siempre las mismas sin cambio alguno substancial.

Los santos Padres nos afirman la obligación de creer integralmente la doctrina que los apóstoles recibieron de Jesucristo y enseñaron en su nombre. Obligación que no tendría ningún sentido, si los dogmas no tuviesen valor objetivo o estuviesen sujetos a variaciones.

Los Padres de Nicea quisieron dar un sentido positivo e inmutable a la palabra *omousion* (consubstancial) que, atribuída al Verbo, significaba su divinidad, su unidad de generación y filiación, e impusieron bajo pena de anatema la entera adhesión a esta fórmula dogmática, no como regla de conducta sino como regla de fe.

El término *zeotocos* empleado por el Concilio de Éfeso, impuesto a la fe de todos, tenía un sentido bien preciso, objetivo e inmutable de Madre de Dios según la naturaleza humana, hipostáticamente unida a la persona del Verbo.

La creencia universal en el valor objetivo e inmutable de los dogmas, aparece en la tradición, por la constante y universal práctica de la Iglesia de arrojar de su seno a todos los que no

[10] *Enchir. Symb.;* D.-B. n. 2059.

se adhieren enteramente a las verdades que ella propone como enseñadas por Jesucristo.

Desde sus principios, la Iglesia ha redactado símbolos de fe; recuérdese el símbolo de los Apóstoles, del cual se puede afirmar con mucha probabilidad, que fué compuesto a principios del siglo II; y los ha impuesto a creer a todos los fieles, según el único sentido en que la Iglesia los entendía; todo lo cual no podría darse, si el sentido de los dogmas contenidos en ellos evolucionase.

En la Iglesia debe darse la unidad de fe, *una fides,* como dice el Apóstol (Ef. 4, 5), no sólo simultáneamente en un mismo tiempo en toda la Iglesia, sino que esta unidad de fe, ha de ser idéntica a sí misma en todas las edades, lo cual sería imposible, si las verdades reveladas, impuestas a la fe de todos, pudiesen variar.

La Iglesia tiene por cierto que la revelación pública se terminó con los Apóstoles, lo cual se infiere de las palabras del Concilio Tridentino, el cual en su sesión 4.ª enseña: « que la fuente de toda verdad saludable y de moralidad... está contenida en los libros sagrados y en las tradiciones, las cuales, sin estar en la Sagrada Escritura, fueron recibidas de Cristo y de los Apóstoles, dictándoselas el Espíritu Santo » [11]. Y en la proposición 21.ª, condenada por Pío X en el decreto *Lamentabili,* se dice: « La revelación, que constituye el objeto de la fe católica, no fué completa con los Apóstoles » [12].

Jesucristo (Mat. 28, 19-20), manda a sus Apóstoles a predicar toda su doctrina, *quæcumque mandavi vobis,* por todo el mundo y les promete su asistencia continua hasta el fin de los siglos.

S. Pablo expresa claramente el carácter definitivo de la revelación cristiana por aquellas palabras (Hebr. 1, 1-2): « Habiendo hablado Dios muchas veces y en muchas maneras a los padres, en otro tiempo, por los profetas, últimamente en estos días, nos ha hablado por el Hijo »: *últimamente,* esto es, por última vez o definitivamente, conforme al texto griego; significación reforzada por el contraste tan marcado con las palabras anteriores, *muchas veces* y de *muchas maneras.* Esta interpre-

11 *Enchir. Symb.;* D.-B. n. 783.
12 *Ibidem,* n. 2021.

tación se confirma por lo que dice S. Pablo en el verso segundo del capítulo 12, en donde Jesús es llamado *autor y consumador de la fe;* lo cual significa que la doctrina que creemos por la fe, tiene a Jesucristo por fundador y jefe, y que de este fundador y jefe ha recibido la última perfección.

Esta doctrina unida a aquella otra, también certísima, que la Iglesia de Cristo es inmutable e indefectible en las cosas substanciales, como son los dogmas, demuestra a las claras que las verdades reveladas no pueden cambiar.

El P. Muncunill prueba nuestra tesis con este clarísimo argumento: « Los dogmas cambiarían o por razón de la revelación, o por razón de la cosa revelada, o por razón de una y otra, o por defecto de la debida conservación; pero nada de esto puede suceder; luego los dogmas de la fe son inmutables... ».

Los dogmas no pueden cambiarse por razón de la revelación; porque la revelación es la palabra de Dios, comunicada a los hombres por los profetas o Apóstoles, y es imposible que la revelación no se haya hecho, o sea otra de la que en realidad fué.

Los dogmas no pueden variar por razón de la cosa revelada; porque si se añade o quita algo a la cosa revelada, por lo mismo la cosa revelada deja de ser tal, y se tiene otra cosa diversa de ella o del objeto de la revelación.

Y si, ni la revelación ni la cosa revelada, como tal, pueden cambiarse, es evidente que ni una ni otra juntamente, pueden cambiarse, puesto que en la cuestión presente, el conjunto de las dos no influye para nada en la mutabilidad.

Ni pueden cambiarse los dogmas por defecto de la debida conservación; porque la Iglesia, a causa de su infalibilidad, necesariamente conservará la cosa revelada, según el sentido de la revelación, de lo contrario, dejaría de ser infalible en su enseñanza de la doctrina revelada » [13].

El concilio II de Constantinopla enseña que la doctrina de la Iglesia es aquella misma que Cristo y los Apóstoles enseñaron [14].

Y en la fórmula del juramento, prescrita por Pío X, leemos: « Sinceramente acepto la doctrina de los Apóstoles, trans-

---

13 *Ob. cit.*, n. 140, p. 148.
14 *Enchir. Symb.;* D.-B. n. 212.

mitida hasta nosotros por los Padres ortodoxos, en el mismo sentido siempre y en la misma sentencia» [15]. Todo lo cual supone claramente la inmutabilidad de la doctrina revelada.

V. Objeciones

Alguno podrá decir que la inmutabilidad de los dogmas supone su verdad objetiva, mas hoy la filosofía moderna afirma que no existe la verdad objetiva, porque la verdad está sujeta a la evolución como todo lo demás.

La filosofía que se opone a los dogmas no puede ser verdadera, porque los dogmas gozan de verdad objetiva, no son meras experiencias subjetivas y variables, como ya demostramos.

Conforme al Concilio Vaticano, el objeto de la revelación es el mismo Dios, sus divinos decretos, las cosas naturales y sobrenaturales y el culto que hay que tributar a Dios, todo lo cual es bien objetivo, real e inmutable.

La filosofía moderna puede tolerarse, si no se opone a los dogmas de la Iglesia, mas si los contradice, es falsa, porque lo verdadero no puede oponerse a lo verdadero.

Por lo demás la filosofía moderna, es decir, la Kantiana, Espenceriana y las derivadas de éstas, han de ser rechazadas, porque niegan los principios más fundamentales, como son la veracidad de nuestras facultades, la existencia del mundo visible, la realidad de las causas y efectos entre las cosas corpóreas, la verdad de lo que se deduce por legítimo raciocinio, etc., etc.

Ni valen nada las razones que traen contra los dogmas, entendidos en sentido católico, porque, si bien los dogmas no están contenidos entre las cosas sensibles, podemos, con todo, tener nociones distintas de ellos por las ideas de las cosas naturales, por las cuales adquirimos los conceptos de ente, substancia, naturaleza, supuesto, persona, etc., que trascienden el orden corporal, espiritual y sobrenatural; por cuyas nociones podemos formarnos conceptos verdaderos, aunque imperfectos, de los dogmas y de las cosas sobrenaturales.

Y aunque los teólogos expresan los dogmas por estas nociones, sin embargo, no confunden los dogmas con la filosofía escolástica de donde fueron tomadas. La Iglesia parece preferir

---

15 *Enchir. Symb.;* D.-B. n. 2145.

la filosofía escolástica a todas las demás filosofías, porque la escolástica admite la realidad del mundo externo, la veracidad de nuestras facultades, y todas las cosas evidentes, y en general es más conforme con la recta razón [16].

VI. EVOLUCIÓN HACIA FÓRMULAS MÁS CLARAS

Hemos visto que en los dogmas de la Iglesia no cabe ningún cambio substancial, ni accidental intrínseco, porque son verdades, y la verdad no puede sufrir cambio alguno sin dejar de ser lo que es. Con todo, hemos afirmado que los dogmas podían sufrir un cambio accidental, en cuanto sus fórmulas podían ser más expresivas de la realidad que significan y los conceptos más claros y más explícitos.

Progreso en las fórmulas. Por lo mismo que las realidades reveladas han de ser expresadas por fórmulas o símbolos materiales que con frecuencia se toman de la filosofía corriente de la época, se comprende que contengan alguna imperfección y por consiguiente sean susceptibles de mejora. Pueden también ser necesarias nuevas fórmulas para defender los dogmas, en presencia de nuevos errores que reclamen nuevas explicaciones y precisiones. Por parte de la Iglesia, el empleo de tales expresiones es una necesaria consecuencia de su divina misión de enseñar integralmente la revelación cristiana a los fieles de todos los tiempos, en la medida exigida para su bien espiritual.

En cuanto a la manera de realizarse este perfeccionamiento, frecuentemente sucede que los Padres, teólogos o defensores de la fe lo preparan, hasta que la Iglesia lo hace suyo, y consagra definitivamente aquella manera de decir. De todo lo cual nos ofrece muchos ejemplos la historia de los dogmas.

Los términos *substancia, naturaleza, persona,* introducidos en el lenguaje teológico por Tertuliano para expresar los augustos misterios de la Trinidad y de la Encarnación, fueron universalmente adoptados por los latinos.

El concilio de Nicea, como vimos, aprobó el término *omousios* para significar la divinidad del Verbo y su perfecta igualdad con el Padre, y el concilio de Éfeso la palabra *zeotocos* para confesar la maternidad divina de María.

---

16 Cf. MUNCUNILL. — *ob. cit.*, n. 146, p. 152 sg.

La palabra *satisfacción*, usada por primera vez por S. Anselmo en su obra « *Cur Deus homo* », para expresar la obra redentora de Jesucristo, fué pronto empleada por los teólogos, y admitida en documentos eclesiásticos, en particular en las definiciones del concilio de Trento.

Pedro de Poitiers, sucesor de Pedro Lombardo en el magisterio, parece haber sido el primero que usó la fórmula *opus operatum*, tan a propósito para significar la causalidad de los sacramentos de la Nueva Ley. Después de él, la fórmula fué usada por Inocencio III y por Sto. Tomás de Aquino; y de Sto. Tomás pasó a todos los teólogos, hasta ser solemnemente adoptada por al concilio de Trento.

Desde S. Agustín hasta Pedro Lombardo, los teólogos distinguían en el signo sacramental dos elementos: el objeto material y la palabra. Con el Maestro de las Sentencias comienza la distinción clásica entre el *sacramentum et res*. En el siglo XIII, Guillermo de Auxerre y sobre todo Sto. Tomás, emplearon los términos *materia y forma*, los cuales bien pronto vinieron a ser usuales, para designar, por analogía, las partes constitutivas del sacramento. La Iglesia los adoptó en sus documentos, sobre todo en el decreto o instrucción práctica de Eugenio IV para los Armenios. En el mismo decreto, fué consagrada la palabra carácter usada por S. Agustín, para significar el *signaculum* o *esfragis*, efecto de algunos sacramentos. El primero que usó la palabra *transubstanciación* o *transubstanciar*, fué, en el siglo XII, Esteban de Autún, o Roberto Bandinelli, que fué después Alejandro III, pero desde 1160 la palabra se encuentra con frecuencia en los autores, hasta que fué consagrada por la Iglesia en el concilio IV de Letrán de 1215.

A través de estas fórmulas podemos notar la identidad substancial del dogma revelado, y se puede asegurar que la Iglesia no ha jamás modificado, en la serie de los siglos, una sola fórmula adoptada por ella.

VII. Progreso en el conocimiento y proposición de los dogmas

Este progreso se desprende de la misión que tiene la Iglesia, confiada por Jesucristo, de explicar a todos los pueblos y a las gentes de todas las edades la doctrina revelada, y de defender-

la de todos los errores y de todas las tergiversaciones de sus enemigos. La verdad revelada es muy rica en su contenido. Los primeros cristianos creían, por ejemplo, que un solo sujeto, Cristo, era perfecto Dios y perfecto hombre. Ahora bien, esta creencia explícita contenía implícitamente los dogmas cristológicos que negaron más tarde los docetas, arrianos, nestorianos, monofisitas y monotelitas, y que fueron definidos como dogmas de fe por el magisterio extraordinario de la Iglesia.

Toda la plenitud del poder y la infalibilidad del Romano Pontífice no se encuentra explícitamente afirmada en la sagrada Escritura ni en la tradición de los primeros siglos del cristianismo. Tampoco se encuentran claramente en la Escritura y en los primeros Padres de la Iglesia los dogmas constitutivos del pecado original, mas S. Agustín y los Padres y teólogos posteriores demostraron que estaban implícitamente contenidos en la revelación.

Pránzelin, con otros teólogos, distingue en muchos dogmas tres estados: de simple fe, de controversia y de última definición. En el estado de *fe simple*, la Iglesia cree explícitamente, o por lo menos implícitamente en otra verdad creída de un modo explícito, la verdad revelada; en el estado de *controversia*, la verdad es negada por algunos autores, pero otros muchos la profesan; en el estado de *última definición*, todos la deben creer so pena de ser herejes. Estos estados los han recorrido muchos dogmas, los cuales, creídos en los primeros siglos de la Iglesia por lo menos de un modo implícito, más tarde se disputó sobre ellos, hasta que por fin la Iglesia por su magisterio extraordinario u ordinario los impuso como de fe a la creencia de todos los fieles. Esto aconteció al dogma de la Inmaculada Concepción de María, el cual, en el principio de la Iglesia, era creído implícitamente en los dogmas explícitamente creídos de la divina maternidad y santidad incomparable de la Virgen; después se disputó sobre él, creyéndolo el pueblo cristiano y negándolo grandes teólogos; mas por fin fué definido por Pío IX y ahora nadie puede negarlo sin ser hereje.

Otro ejemplo tenemos en el dogma de la inmediata retribución de las almas después de la muerte, el cual, si bien se desprende bastante claramente de la doctrina de S. Pablo, y los cristianos de los primeros siglos lo creían en el culto que daban

a los mártires y a los santos; sin embargo, algunos Padres hablan a veces obscuramente de esta verdad revelada, y en el siglo XIV, aun los dominicos y minoritas disputaban entre sí sobre la dilación de la visión beatífica para las almas enteramente puras, después de la muerte. El mismo Juan XXII, como doctor privado, defiende la sentencia de los minoritas, hasta que Benedicto XII [17] define para siempre la cuestión de la inmediata retribución de las almas perfectamente purgadas, después de la muerte, aun antes de la resurrección de los cuerpos y del juicio universal, las cuales están y estarán en el cielo y ven intuitivamente la divina esencia.

La doctrina de que existe un progreso dogmático en el conocimiento y en la expresión de las verdades reveladas, además de ser evidente por lo dicho y por las muchas y más claras definiciones de la Iglesia acerca de los dogmas, se encuentra más o menos claramente en toda la tradición eclesiástica.

S. Gregorio de Nacianzo reconoce este progreso, cuando dice que el Nuevo Testamento claramente ha manifestado al Hijo y solamente indicado la divinidad del Espíritu Santo, la cual, cuando hablaba el Santo, ya era abiertamente enseñada en la Iglesia [18].

S. Vicente de Lerins († 450) es aún más claro. Después de haber reproducido la enseñanza de S. Ireneo, de Tertuliano y de Orígenes sobre la apostolicidad e inmutabilidad de los dogmas, se pregunta si una tal inmutabilidad se opone a todo progreso dogmático; y responde negativamente, pero exige que este progreso no sea un cambio, sino un crecimiento en cada uno y en todos los cristianos; crecimiento en la inteligencia, en la ciencia y en la sabiduría y así en la permanencia del mismo dogma [19].

Sto. Tomás admite algún progreso dogmático cuando dice que la procesión del Espíritu Santo *ex Filio,* si bien no se encuentra literalmente en la Escritura, con todo está contenida en ella *quantum ad sensum* [20]. Y en otra parte, dice, que aunque no se encuentre expresamente dicho en la Sagrada Escritura que la Virgen sea Madre de Dios; sin embargo, se en-

---

17 *Enchir. Symb.;* D.-B. n. 530.
18 *Orat. theol.,* V. c. XXV sg. P. G. t. XXXVI, col. 161 sg.
19 Rouët de Journel, s. j. — *Enchir. Patristicum,* n. 2174.
20 Cf. 1 q. 36, a. 2 ad 1.

cuentra expresamente dicho en la Escritura que Jesucristo es verdadero Dios, y que la Virgen es madre de Jesucristo [21].

Suárez afirma que alguna proposición, que ahora se cree explícitamente como de fe, antes no era creída explícitamente por la Iglesia, si bien estaba implícitamente contenida en otra doctrina; cosa que demuestra especialmente por el ejemplo de la validez del bautismo conferido por los herejes, validez no definida explícitamente por el Papa S. Esteban en la controversia con S. Cipriano, y sin embargo, enseñada posteriormente como verdad de fe [22].

VIII. SÍNTESIS

Hoy día los teólogos estudian con más atención la historia de los dogmas, y tienen más cuidado de hacer concordar las explicaciones doctrinales con los hechos. Por un estudio más atento de los hechos, se demuestra que existe un progreso accidental, no solamente en las fórmulas de los dogmas, mas aun en los conceptos mismos por el paso de lo implícito a lo explícito. Además, los teólogos no dudan en emplear las expresiones de progreso y de evolución dogmática; pero precisan claramente su significación. Excluyen toda idea de evolución substancial, que suponga en los conceptos y las fórmulas de hoy día, un sentido realmente diferente del que entendió la Iglesia primitiva. Admiten un progreso simplemente accidental, que supone siempre la identidad substancial del dogma, según la doctrina de S. Vicente de Lerins [23].

21 Cf. 3 q. 35, a. 4 ad 1.
22 *De Fide*, Disp. 11, s. 6, n. 16. (Ed. Vives, 1858, t. 12, p. 37).
23 Cf. E. DUBLANCHY. — *ob. cit.*, col. 1636.

EL DEAN FUNES Y LA PASTORAL DE MONS. MUZI (1824)

Por Avelino Ign. Gómez Ferreyra, S. J. — San Miguel

1. Entre la abundante cantidad de manuscritos legados a la posteridad por el Deán de la Iglesia Catedral de Córdoba, Don Gregorio Funes, hay uno que para el historiador eclesiástico reviste especial interés, por el asunto que en él se trata, por las circunstancias en que fué redactado y por la personalidad de aquel a quien el patricio cordobés intentaba refutar.

Nos referimos al manuscrito 6401 de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, cuyo encabezamiento reza así: «*Reflexiones sobre la Pastoral del Excmo. e Illmo. S^r. Vic^o. Ap^co. D. Juan Muxi*» (sic, por Muzi). Este manuscrito que, fuera del anterior encabezamiento y de las dos últimas líneas, es de puño y letra del Deán, ha sido ya dado a conocer fragmentariamente por diversos historiadores que, aunque de paso, lo han juzgado con acierto [1].

Nuestro intento es reproducirlo ahora íntegramente, no para enjuiciar a través de él la ortodoxia o heterodoxia del prócer, sino únicamente para contribuir al difícil estudio de la misma,

---

[1] Tales, por ej.: Faustino J. Legon, *Doctrina y Ejercicio del Patronato Nacional*, p. 478. Buenos Aires, 1920. Rómulo D. Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, pp. 291-292, en *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, t. 5.º (3.ª parte). Buenos Aires, 1915. *La verdad sobre el Deán Funes*, en revista Criterio, 58 (11 de Abril, 1929) 467-468, y *Mi palabra final sobre el Deán Funes*, en Criterio, 63 (16 de Mayo, 1929) 87-88.

el cual, como es natural, no puede realizarse a base de un solo manuscrito ni de una sola de las obras de aquél [2].

Adelantaremos, no obstante, que este escrito —objetivamente y prescindiendo de las intenciones del autor— es, aun para la época de su redacción, un violento ataque al Primado Pontificio, a la disciplina vigente de la Iglesia y a las Ordenes religiosas. Mezcla confusa de galicanismo episcopalista y de craso conciliarismo, esta pobre elucubración del Deán es, en realidad, un verdadero panfleto semi-jansenista y febroniano, que no hubieran rehusado firmar ni van Espen, ni Hontheim y ni aun los mismos jansenistas de Utrecht o de Pistoia. Nada diremos de la enorme falta de respeto que entraña hacia un enviado pontificio, cual le constaba al Deán era Mons. Muzi, cuya alta investidura exigía de un eclesiástico como Funes un trato muy distinto del que en ese escrito le brindaba.

2. Veamos de historiar brevemente la génesis de este lamentable documento.

En los primeros días de marzo de 1824 hacía su entrada en Chile el Vicario Apostólico, Mons. Juan Muzi, acompañado del joven canónigo Juan María Mastai-Ferretti, futuro Pío IX, y del Pbro. D. José Sallusti, Secretario de la Misión pontificia que enviaba a Chile el Sumo Pontífice León XII, por petición expresa del Gobierno del Gral. O'Higgins, quien, a su vez, había enviado a Roma al Arcediano de Santiago, Pbro. D. José Ignacio Cienfuegos, para obtenerla.

Pocos días más tarde conocía el público de Santiago el primer documento oficial por el que el Vicario Apostólico se ponía en contacto con el público católico de Chile. Era la famosa Pastoral que había firmado Mons. Muzi el 6 de Marzo de 1824, mientras estaba aún en las celdas del Convento de la Recoleta Dominicana, la víspera de su entrada en la ciudad, y que ahora, a dos columnas, en latín y castellano y por cuenta del Gobierno, la entregaba al público la « Imprenta Nacional » de Santiago [3].

Conforme al objeto esencial de su misión —ajena a toda mira política y a intereses terrenales— pone de manifiesto con

---

[2] Sobre este asunto prepara un trabajo completo el Pbro. Sr. Américo A. Tonda, de la Arquidiócesis de Santa Fe.

[3] Poseemos un ejemplar de los muchos que se conservan en el Archivo de la Curia Episcopal de *Città di Castello* (Umbria, Italia), dejados allí por el mismo Mons. Muzi, Obispo después de esa diócesis, y que nos cediera gentilmente en 1936 el actual Illmo. Vicario General de dicha diócesis.

sólida argumentación y elegante estilo latino, la necesidad de respetar la independencia de la autoridad eclesiástica y de mantener la unión con la Suprema Cabeza de la Iglesia, con el Sucesor de San Pedro, único Apóstol a quien Jesucristo encomendó el gobierno de todo su rebaño, la Iglesia Católica.

Dirigía Mons. Muzi esta Pastoral no sólo a los chilenos, sino a todos los fieles de la América Meridional, esperando que éstos, movidos por el ejemplo de aquéllos, fueran « *confirmados en la fe apostólica de S. Pedro y de su sucesor el Romano Pontífice, la que únicamente conduce a la consecución de la vida eterna* », y advirtiendo que el Santo Padre estaba pronto y deseaba prestar benignamente sus oídos « *a los que recurrieren por necesidades espirituales, para consolidar a los débiles en el vínculo de la fe católica, para que los errantes, verdaderamente arrepentidos, obtengan la reconciliación* ».

El deseo de poner alerta a los americanos contra el peligro de cisma, de que tanto había oído hablar en Roma [4], abrigando él un temor que se reflejaba en todo el tono de la Pastoral, y el triste recuerdo de los días pasados en Buenos Aires [5], le inspiraron un párrafo que intercaló en su Pastoral e iba todo él dirigido a los gobernantes de esta provincia argentina, aunque también era aplicable a los reformadores de Chile, como insinúa Mons. Silva Cotapos [6]:

---

[4] La abundante documentación vaticana que poseemos referente a la Misión Muzi y que daremos a conocer íntegra oportunamente deja la impresión de que el Vicario Apostólico llegaba a América sumamente prevenido contra un posible cisma o posibles violencias que quisieran ejercer sobre él los gobiernos americanos.

[5] Conocida es la frialdad con que fué recibido Mons. Muzi por las autoridades porteñas, tanto eclesiásticas como civiles. Sin embargo, debe descartarse como un producto de la fantasía del Abate Sallusti la supuesta negativa de Muzi a acceder a las repetidas instancias del gobierno de que desembarcara durante el día, pues se lo esperaba con gran pompa en el puerto. Según Sallusti, esa negativa tan descortés habría sido la causa del fracaso de la Misión en Buenos Aires. Todos los historiadores, siguiendo a Sallusti, han admitido hasta ahora como rigurosamente histórico ese inexistente episodio. Cf. José Sallusti, *Historia de las Misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el Estado de Chile*, pp. 204-205. (Versión castellana). Santiago de Chile, 1906. Sabemos que Sallusti estaba empeñado en desprestigiar a Mons. Muzi y a eso se dirigía esta ficticia narración, como muchas otras de su Historia y de los otros documentos que dejó inéditos.

[6] Mons. C. Silva Cotapos, *Don José Santiago Rodríguez Zorrilla, Obispo de Santiago de Chile* (1752-1832), p. 223. Santiago de Chile, 1915. Recuérdese que en 1823 el Senado chileno, imitando a la « *brillante Buenos Aires* » de Rivadavia, se había propuesto también llevar a cabo una reforma del Clero. Cf. Valentín Letelier, *Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile* (1811-1845), t. VII, sesiones de mayo y junio de 1823. Santiago de Chile, 1889.

« He sentido en lo vivo de mi corazón —dice— encontrar en algunas partes de la América Meridional algunos sujetos que, con el falso y especioso nombre de reformadores, tratan como una obra puramente humana a la constitución divina de la Iglesia y de su suprema Cabeza, pretendiendo formar una Iglesia nacional separada de la Iglesia universal y de su Cabeza, y atribuyendo a los Obispos la autoridad propia del Romano Pontífice, para después deprimir la dignidad episcopal, sujetándola a su capricho y arbitrio; igualmente, despedazando y envileciendo las Ordenes Regulares, exagerando los desórdenes de los particulares para facilitar su supresión y quitar los interesantísimos y grandísimos subsidios y ornamentos que resultan a la Iglesia de la existencia de las corporaciones religiosas. Estos novadores seducen las almas de los incautos, procurando arruinar todo lo divino y sagrado, desde lo sumo hasta lo mínimo. Los que no oyen a la Iglesia se deben reputar, según el oráculo de Jesucristo, como gentiles y publicanos, estando ya condenados por sus propios sentimientos contrarios al juicio de la Iglesia universal ».

La alusión a las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, de Buenos Aires era evidente, y a ellas, no menos que al pequeño grupo de clérigos regalistas y febronianos que las asesoraban, marcaba con el epíteto de « *gentiles y publicanos* », proclamando la condenación de sus sentimientos, por ser contrarios « *al juicio de la Iglesia Universal* ».

« Justo es reconocer —dice Mons. Silva Cotapos— que, si a algunos disgustó la Pastoral del Vicario Apostólico, nadie se atrevió a combatirla abiertamente, tan claras e inconcusas eran las verdades que afirmaba » [7].

Ella habría puesto « *el dedo en la llaga* » y sugerido más de un remordimiento a los gobernantes y senadores de Chile, tan prontos para legislar en materias eclesiásticas.

Desde luego —dice— « alentó a la resistencia a la mayor y más sana parte del Clero que, en pos de su Obispo, había estado conteniendo, con más o menos flojedad, las invasiones del poder civil en el dominio eclesiástico », invasiones que provendrían de que « la unión entre la Iglesia y el Estado, tan íntima en la Colonia, había oscurecido la distinción que hay entre ambas potestades, con detrimento de la Iglesia », tanto que « probablemente nadie en Chile tenía ideas perfectamente claras al respecto » [8].

---

[7] SILVA COTAPOS, *ob. cit.*, p. 223. La prensa chilena guardó silencio por entonces acerca de la Pastoral y hasta defendió a Mons. Muzi contra los ataques de la prensa bonacrense. Hasta el 30 de Octubre de 1824, día en que partía de Chile Mons. Muzi para volver a Roma, se mantuvo aquel silencio en torno a la Pastoral. Ese día, « *El Liberal* » de Santiago, en su N.° 35, publicaba un artículo titulado « *Vicario Apostólico* », el cual contenía un terrible ataque contra dicha Pastoral, llegando a tratar a Mons. Muzi de reo de « *alta traición* », por haber calumniado en ella a Buenos Aires. Este artículo lo transcribe el Abate Sallusti en su: *Opuscolo, Risposta alle critiche contro la Missione de Monsignor Muzi al Chile*, pp. 89-90. (Inédito). Archivo Vaticano.

[8] SILVA COTAPOS, *loc. cit.*

Mastai nos dice lacónicamente que « *se imprimió la Pastoral y gustó* » [9]. Sallusti, en cambio, guardó en su Historia [10] un misterioso silencio sobre esta Pastoral. Pero en su *Memorial* secreto presentado a León XII al volver a Roma, manifiesta todo el disgusto que aquélla le causó:

« Fué —dice— una falta verdaderamente positiva y del todo imperdonable la del Vicario Apostólico, el que en su Pastoral, que publicó apenas llegado a Chile, en vez de reconciliarse con las supremas autoridades de Buenos Aires, acabó de exasperarlas, declarándolas cismáticas y separadas de la Iglesia Católica... Por esta imprudentísima consecuencia, que no se deducía en absoluto, y por tantas otras cosas que narraba de palabra el Vicario Apostólico a todo el que le preguntaba de Buenos Aires, aquellas autoridades se irritaron de tal manera, que en cada correo hacían circular por toda América en sus gacetas un artículo contra el Vicario Apostólico y su misión » [11].

Más velada, pero no menos acerba, era la crítica de esta Pastoral que insertó el Abate en su « Opúculo » o 5.° volumen de su Historia, simulando una apología de la misma:

« Comprendo plenamente —dice allí— que, siendo nuestro deber en los primeros días conquistarnos los ánimos de todos para bien de la Misión, podía haberse omitido el deducir esta desagradable consecuencia de poner entre los excomulgados a las autoridades supremas de Buenos Aires. Pero, como las premisas que sentaba Monseñor eran otras tantas verdades y hechos públicamente conocidos en América, creyóse él en la estricta obligación de reprender públicamente a los autores, por no parecer que los aprobaba con el silencio: lo cual exasperó vivamente a aquellos gobiernos y no cesaron de hacernos la guerra desde entonces. Con todo, si el gobierno de Buenos Aires tenía alguna sombra de razón en esto, ya que a la publicación de la excomunión debía hacerse proceder en secreto una paternal admonición, ninguna razón tuvo de agraviarse por las confirmaciones privadas que [Mons. Muzi] administró en su casa, pues, como Arzobispo y Vicario Apostólico también de Buenos Aires, tenía en sí para ello toda la jurisdicción independiente del Gobierno secular... » [12].

---

[9] Can°. Giovanni María Mastai, *Memorie. Viaggio al Chili*, p. 169. (Inédito). Biblioteca Vaticana.

[10] Cit. en nota 5. De esta Pastoral debería haber hablado en el L. III, c. I. Advierte, sin embargo, en p. 646 que todos los detalles referentes a la Misión los publicaría en « *Opúsculo separado* ». Redactó, efectivamente, este Opúsculo (citado en nota 7), pero la Secretaría de Estado del Vaticano impidió su publicación. Cf. Avelino Ign. Gómez Ferreyra, S. J., *El Abate Sallusti. Su desconocida personalidad y su opinión sobre el carácter de los argentinos*, en Archivum, I, 1.° (1943) 159-160.

[11] *Memoria, alla Santitá di Nostro Signore Leone Papa XII*, pp. 216-217. (Inédito). Archivo Vaticano. Es este Memorial un verdadero panfleto contra Mons. Muzi y contra Mastai. Debe, pues, manejarse con suma cautela.

[12] *Opúsculo, cit.*, pp. 103-104. Este Opúsculo de Sallusti era sólo en apariencia una *defensa* de la Misión Muzi, pues en realidad era un ataque hábilmente disimulado contra las personas de Muzi y de Mastai, a las que pretendía dejar en ridículo ante el público americano.

Pero con esto desviaba hábilmente el Abate su discurso contra la Pastoral hacia otro asunto que lo libraba de proseguir su argumentación en contra de aquélla. Es evidente que una alusión tan clara del Vicario a las autoridades de Buenos Aires debía tener inmediata resonancia en las Provincias del Plata. Fué « *El Argos* » de Buenos Aires el que lanzó las primeras invectivas y los más virulentos sarcasmos contra la citada Pastoral:

« Ella —decía— circula en nuestra ciudad, sufriendo los análisis razonados e ilustrados que el pueblo argentino está en estado de producir desde que ha dejado de ser siervo de los siervos y se convirtió en señor e independiente. No pueden nuestras columnas sufrir que las empleemos en publicar las observaciones que comúnmente se han hecho, ya sobre las pretensiones con que se descubre el Sr. Vicario en su Pastoral, creyendo, con residir en Chile, que reside en el siglo de Pío VI; ya sobre las doctrinas canudas [= anticuadas] de que usa, como si hablase en tiempos en que aún puede llamarse rebaños a los pueblos e ignorando que hay doctrinas nuevas que, aun cuando no se han escapado de una contradicción ilustrada, han proscripto las añejas, sosteniendo mejor su propia causa; ya sobre el demérito en que esto mismo hace caer a la autoridad respetable del Vicario, pues que en el primer documento que publica, entra ofendiendo la ilustración de estos pueblos y acreditando no tener ninguna en su misma profesión; y ya en fin sobre otros muchos puntos que se ha creído merecen principalmente contraer la atención del clero americano a quien se ofende en la Pastoral, como a nadie, pero sobre todo cuando en ella se dice « he sentido en lo vivo de mi corazón », etc. Así habla el Vicario desde Chile, justificando el motivo que se ha atribuído a su misión prematura... » [13].

3. Entre aquellos « *análisis razonados e ilustrados* » y « *las observaciones que comúnmente se han hecho* » estarían, sin duda, las que por esos mismos días redactaba el Deán Funes, con intención tal vez de publicarlas en « *El Argos* », periódico dirigido por él durante todo el año 1823 [14] y en el que seguramente siguió colaborando al aparecer de nuevo en 1824, pero cuyas columnas, como acabamos de leer, no podían sufrir que se las empleara en publicar tantas observaciones, así que las del Deán quedaron inéditas hasta ahora, como un documento que pinta con sobrada claridad las tendencias heterodoxas de su autor y

---

[13] « *El Observador Eclesiástico* », 3 de Noviembre de 1824. (Reimpresión de Castro Barros, « Apéndice... », p. 15. De « *El Argos* » de 4 de Julio de 1824).

[14] Cf. GUILLERMO FURLONG CARDIFF, S. J., *Bio-bibliografía del Deán Funes*, pp. 304-307. Córdoba, 1939.

manifiesta el triste fruto producido en él por las lecturas clandestinas de que él mismo nos habla [15].

Comienza el Deán atacando el « *poder ilimitado* » que, según él, se atribuyeron los Papas « *en los siglos de tinieblas* », o sea en la Edad Media, y lamentando que se conserven aquellas instituciones medioevales y retrógradas, que han sido ya barridas por el « *siglo de las luces* ».

Opina el Deán que en un tiempo en que los pueblos han comenzado a abrirse gloriosamente los cimientos sobre los cuales han de edificar su soberanía y su cultura, deben fijarse los límites de esa autoridad pontificia que cubrió al mundo de desastres, a causa de sus disensiones con el poder civil, y se debe volver a los *tiempos puros,* que fueron suplantados por los de la barbarie. Y « tiempos puros » son para el Deán aquellos en que la Iglesia gemía bajo el intolerable césaro-papismo de los emperadores de Oriente, que se entrometían de continuo en los asuntos internos de la Iglesia. El Deán suspiraba por el retorno de tan aciagos tiempos para la Iglesia y el Pontificado Romano.

Víctima de un anticuado conciliarismo, fulminado ya en el siglo XV por el Concilio ecuménico de Ferrara-Florencia, pero sostenido siempre como bandera de combate por todos los enemigos solapados de la Santa Sede, se esfuerza el Deán por probar que la autoridad del Papa, según los Santos Padres y los Concilios, está *limitada* por los cánones de estos últimos, pues cree que la Iglesia es una *teocracia,* cuya Cabeza tiene la obligación de respetar los cánones de los Concilios ecuménicos y de gobernar a la Iglesia por medio de ellos, « *siendo su custodio más inviolable* ». En textos de Papas mal entendidos y peor interpretados quiere el Deán apoyar su conciliarismo, es decir la superioridad de los Concilios sobre el Papa, y creyendo haber probado su tesis, apostrofa triunfante al Vicario Apostólico, invitándolo a confesar que solamente su gusto por una autoridad sin trabas en los Papas le hace perder la senda « *de una dichosa*

---

15 El mismo nos dice en su auto-biografía que « desde bien lejos había ido nutriendo su espíritu con la lectura de Platón, Aristóteles, Puffendorf, Condillac, Mably, Rousseau, Raynal y otros furtivamente escapados de la vigilancia de los jefes... » Cf. Mariano Lozano, (*Auto-*) *Biografía del Doctor Don Gregorio Funes...*, p. 9. Buenos Aires, 1910. Aunque el Dr. Lozano la publicó como « Biografía », consta que es una « auto-biografía », pues los manuscritos son de puño y letra del Deán. Cf. Faustino J. Legon, *ob. cit.*, p. 237, nota 3.

exactitud », de la cual, precisamente, pocos eclesiásticos se habían alejado tanto como el Deán Funes en puntos de ortodoxia.

Después de explicar a su manera la evolución de la autoridad pontificia, acrecida merced a sus grandes riquezas y al ciego sometimiento de los cuerpos monásticos y regulares, que recibían, en cambio, de los Papas incontables privilegios con que cercenaban la jurisdicción de los obispos y metropolitanos, dedica largos párrafos de sus « Reflexiones » a criticar la predilección que muestra el Vicario Apostólico « *por la existencia de los cuerpos regulares* », poniendo con ello de manifiesto su propia complicidad con Rivadavia en la reforma eclesiástica de Buenos Aires y confesando abiertamente que la tendencia de tan anticanónica reforma era poner todos los medios para que las Ordenes religiosas murieran por consunción.

No es esta la oportunidad de puntualizar hasta dónde llegó el influjo del Deán en aquella triste reforma, pero el lector no dejará de advertir que sus raciocinios, sus argumentos, sus textos y sus frases eran los mismos que manejaron los periodistas de Buenos Aires y los de Chile, y los que se oyeron en los debates que preecedieron a la sanción de la ley.

Este documento del Deán Funes nos descubre, además, que su autor no fué del todo ajeno a la actitud tan descortés observada por las autoridades eclesiásticas y civiles de Buenos Aires mientras el Vicario Apostólico permaneció en dicha capital. Más aún, hasta pretende incitar a los chilenos a que adopten una conducta semejante, con el fin de hacer fracasar el supuesto plan del representante pontificio, de venir como un Legado de la Edad Media « *imponiendo leyes a los soberanos, oprimiendo al clero, juzgando y castigando con esa autoridad que las preocupaciones hacían respetable* ».

Y después de lamentarse de que los Papas, no contentos con haberse apartado de la tradición y sometido a los Obispos, quisieron también realizar con Bulas y « descomuniones » la « chocante quimera » de hacerse soberanos del mundo y someter todas las coronas a su imperio, termina sus « Reflexiones » haciendo la apología y el panegírico de la infortunada reforma rivadaviana, a base de sofismas muy fáciles de refutar.

4. Tal es el contenido de las « Reflexiones » del Deán Funes contra la Pastoral del Mons. Muzi, que podrá, tal vez no

sin injusticia, ser tachada de « inoportuna », y cuya publicación era un error desde el punto de vista diplomático, pero que, doctrinariamente, era irreprensible y contenía principios que debían recordarse e inculcarse al público americano, a quien se incitaba de continuo al cisma religioso.

Así lo estimaron eminentes sacerdotes de nuestro país, para quienes no era nueva la doctrina expuesta por Mons. Muzi en su Pastoral. De ahí que, contra la gritería de « *El Argos* » —e implícitamente también contra esas heterodoxas « *Reflexiones* » del Deán Funes— se alzara valientemente en Córdoba la voz del insigne sacerdote riojano D. Pedro Ignacio de Castro Barros, a quien por encargo de Mons. Muzi había enviado D. Joaquín Sosa, residente en Mendoza, copias de la Pastoral para sí y para el Vicario Capitular D. José Gabriel Vázquez, y el mismo Sosa, según parece, había difundido dicha pastoral por el territorio argentino [16].

Castro Barros la hizo reimprimir [17], junto con una carta de León XII al Gral. Freire, Supremo Director de Chile desde la caída de O'Higgins, « *para desmentir las fementidas imposturas con que los monstruos del filosofismo y protestantismo procuran en nuestras provincias fascinar a los incautos y traerlos a sus nefandos errores* ».

Ambos documentos —decía— « están producidos en el idioma majestuoso, sincero y piadoso con que siempre han hablado en todos los siglos los verdaderos pontífices y los demás prelados de la santa Iglesia Romana, y los dos se proponen el loabilísimo objeto de consolidar más en estos pueblos católicos el dogma teológico del Primado de honor, jurisdicción y verdadera autoridad que por derecho divino, atestiguado por la Santa Escritura y la divina tradición compete a la silla por excelencia apostólica, que es la Romana, en toda la Iglesia Universal » [18].

---

16 Carta del Párroco de Mendoza, D. José Godoy, al Dr. José Gabriel Vázquez, Vicario Capitular de Córdoba, 26 de Junio de 1824. En Enrique Martínez Paz, *Un episodio eclesiástico en Cuyo* (1824), pp. 33-34. Córdoba, 1938.

17 No fué esta reimpresión de Castro Barros la que utilizó el Deán para sus « Reflexiones », pues las páginas que cita no corresponden a ésta, sino a la edición chilena. Un ejemplar, con todo, de la de Castro Barros se encuentra en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires junto con el manuscrito de Funes. Que a manos de éste llegara algún ejemplar de la edición chilena, no es nada extraño, pues debió imprimirse en gran cantidad, a juzgar por el gran número de ellos llevados a Europa por Mons. Muzi y dejados por él en el Archivo de la Curia Episcopal de Città di Castello.

18 En « *El Observador Eclesiástico* », cit. (nota 13), *Apéndice...*, p. 13.

Por esto manifestaba su disgusto al ver que, aunque la Pastoral no contenía sino la doctrina de la santa Iglesia católica romana, «*los osados periodistas del Argos, que según voz pública son los mismos del indecente «Centinela» y el principal de ellos un inglés protestante*», hayan vertido los sarcasmos que hemos transcrito más arriba.

«Conoced, católicos pensadores —dice— por estas uñas tamaños leones, y juzgad cuán verosímil es la especie ya vulgarizada, de que ha marchado a Inglaterra un gran comisionado con el objeto de traernos un príncipe protestante que gobierne estas provincias, y que bajo la sombra de un sistema político justo, se trata de imitar al rey idólatra y cismático Jeroboam, haciendo a Buenos Aires la Samaría de América...» [19].

El mismo disgusto por las invectivas de «*El Argos*» contra la Pastoral manifestaba el Cabildo Eclesiástico de Santa Fe, escribiendo más tarde a Mons. Muzi:

«Los periódicos de Buenos Aires —le dice— motejan a V. E. I. porque [en su pastoral] llama rebaños a sus pueblos, y eso es negar manifiestamente que nuestro amabilísimo Redentor y Maestro, Cristo, es el buen Pastor, y que los fieles somos ovejas de su rebaño: nosotros, pues, en justo desagravio de tan horrenda blasfemia, imploramos la pastoral solicitud de León XII y adoramos con Jacob el fastigio de su báculo» [20].

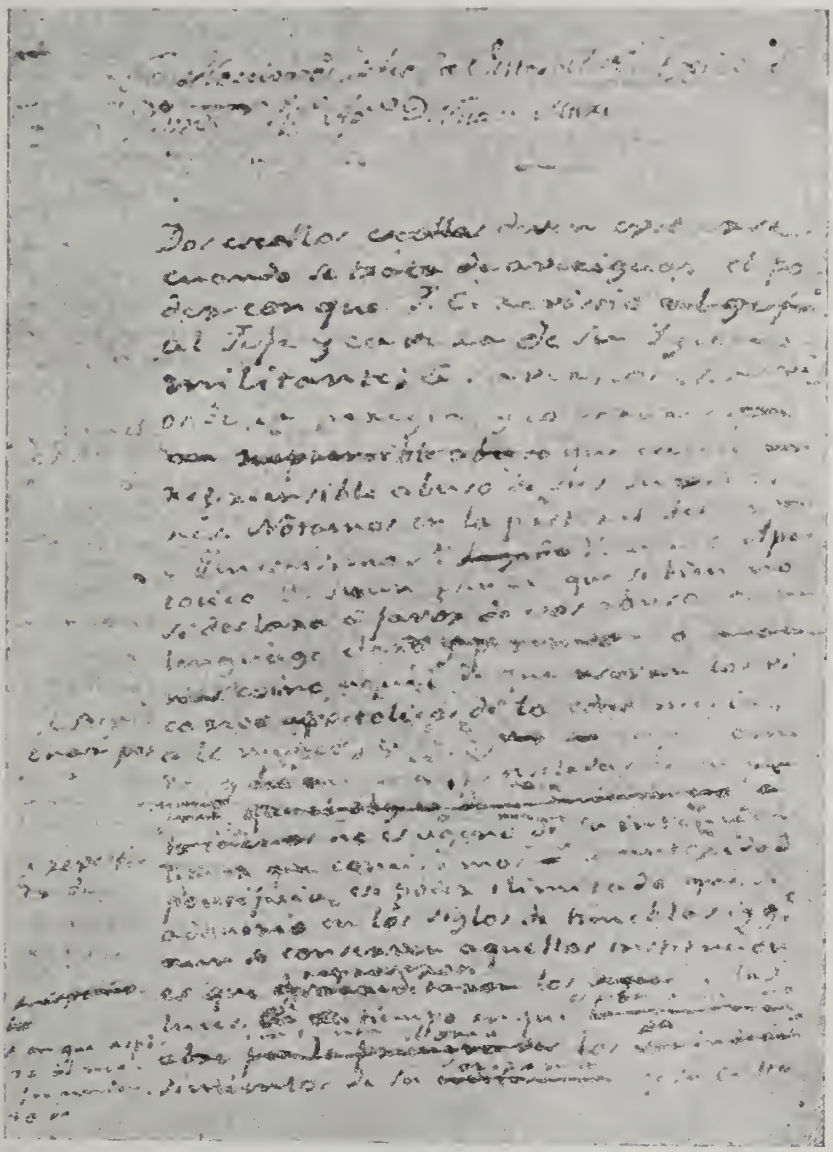
Estos testimonios nos demuestran con meridiana claridad que no todos los cerebros en nuestro país estaban oscurecidos por la nube de doctrinas jansenistas y febronianas que comenzaban a inundarlo y que había numerosos eclesiásticos —la mayor parte del clero, sin duda alguna— que mantenían incólume y defendían valerosamente la doctrina tradicional de la Iglesia, expuesta por Mons. Muzi en su Carta Pastoral, que tanto escandalizaba al Deán Funes.

5. No sabemos por qué razones omitió el Deán la publicación de sus heterodoxas «Reflexiones». Desde luego, no creemos que ello significara una retractación de las doctrinas sustentadas en la misma, pues poco difieren éstas de las expuestas por el Deán un año más tarde en su «*Examen Crítico*»,

---

19 *Ibidem*, p. 15.

20 En la «*Carta Apologética del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor* D. JUAN MUZI, *por la gracia de Dios y de la Santa Sede Arzobispo Filipense, Vicario Apostólico, en su regreso del Estado de Chile*», pp. 63-64, Apéndice N.° 18. Córdoba (Imprenta de la Universidad), 1825.



Primera página del Manuscrito de Funes

al pretender refutar al jansenista Llorente [21]. Podría pensarse que alguien le aconsejó un prudente silencio, a fin de evitar el revuelo y aun el escándalo que su escrito había de producir en el público católico argentino, nada acostumbrado al poco edificante espectáculo que ofrecería un prestigioso eclesiástico poniendo en la picota del ridículo al primer representante pontificio que pisaba suelo americano.

Y pasemos ya a transcribir el famoso documento [22]:

/f. 1 *Reflexiones sobre la Pastoral del Excmo. e Illmo. S^r. Vic[ari]o Apo[stoli]co D. Juan Muzi.*

Dos escollos (*a*) deven evitarse cuando se trata de averiguar el poder con que J[esu] C[risto] revistió (*b*) al Jefe y caveza de su Yglesia militante; a saver, los extravíos de la heregía y los errores (*e*) que causó (*d*) el reprensible abuso de muchos de (*e*) sus sucesores. Notamos en la pastoral del Ex[celentísi]mo e Ilustrísimo S^r. (*f*) Vicario Apostólico D. Juan Muzi que, si bien no se declara a favor de esos abusos en un lenguaje claro y peremtorio (*g*) como aquel de que usaron los vicarios apostólicos de la edad media, a lo menos él deja sospechar por (*h*) lo que omite y (*i*) por algunas pinseladas de su (*j*) mano que (*k*)no es agcno de su

(a) Repetido y tachado: *escollos*. (*b*) Tach.: *al gefe*. (*c*) Tach.: *que un reprensible abuso*. (*d*) Tach.: *un*. Sobre la línea: *el*. (*e*) *muchos de*: al margen. (*f*) Tach.: *Legado*. (*g*) Tach.: *a lo menos*. (*h*) *sospechar por*: al margen. Tach.: *ver en*. (*i*) Tach.: *en*. Sobre lín.: *por*. (*j*) Tach.: *pluma*. (*k*) Tach.: *el objeto*

21 D. D. GREGORIO FUNES, *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa, considerada como parte de la civil*. Buenos Aires, 1825. Obra destinada a refutar los « *Discursos sobre una constitución religiosa, considerada como parte de la civil nacional. Su autor un americano. Los da a luz D. Juan Antonio Llorente, Doctor en Sagrados Cánones. París, Imprenta de Sthal, rue du Cloître-Notre-Dame* ». Llorente, como se sabe, no tenía nada de americano, ni sus discursos, cuya paternidad le correspondía plenamente, eran de ningún americano. De ellos, o mejor de su proyecto, dice MANUEL AGUIRRE ELORRIAGA, S. J., *El Abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana* (1800-1830). Roma, 1941, p. 135: « No conocemos diez y siete páginas que hubieran ejercido más universal y demoledor influjo en Hispanoamérica ». Según el mismo Aguirre Elorriaga, *ibid*, p. 136, el Deán Funes, « que preveía una nueva posibilidad de alcanzar la anhelada Mitra en sus relaciones con Bolívar, bien visto en 1825 en Roma, escribió una *buena* refutación de los errores » de Llorente, la cual, tal vez en vista de la Mitra, la dedicaba a Bolívar. No era « buena » la refutación, desgraciadamente, y nos consta que Aguirre Elorriaga, al escribir eso, no había leído el « *Examen Crítico* » del Deán Funes.

22 Biblioteca Nacional, ms. 6401. Tamaño: 20,7 x 14,8. La numeración de los folios es nuestra. Respetaremos la defectuosa ortografía del original; sólo corregiremos los acentos y la puntuación, disolveremos las abreviaturas, y separaremos las palabras que están juntas en el original. El título, como dijimos, es de ajena mano; el subrayado del mismo es nuestro.

intención hacer que concivamos a la autoridad pontificia revestida de (*l*) ese poder ilimitado que se adquirió en los siglos de tinieblas, y que aún se conserven aquellas instituciones (*ll*) que (*m*) reprovaron los (*n*) *de* las luces (*ñ*). El tiempo en que (*o*) el estado chileno abre (*p*) con tanta gloria los (*q*) simientos de su (*r*) soberanía y en que aspira al mejora-
/f. 1 v. miento de (*s*) su cultu / ra, es presisamente la época en que deven (*t*) fijarse los límites (*u*) de esa autoridad (*v*), que en lucha abierta con la civil (*x*), cubrió al mundo de (*y*) desastres, y ponerse en las sendas (*z*) de aquellos tiempos puros, que segaron los de la barbarie [23]. Fomentar a la América en este doble y digno obgeto y tranquilisarla para lo benidero, cuando por la primera ves [*sic*] ve un Vicario Apostólico en su seno (*a'*), véase aquí lo que de S. E. el S^r^. Muzi parese que exigían la razón, la religión misma y una política bien calculada [24]. Por el amor que hemos consagrado a la patria, séame lícito (*b'*) repetir, que bajo el disfras [*sic*] de un selo santo (*c'*) y las blandas espreciones de caridad, sentimos en (*d'*) su pastoral el calor de (*e'*) ese fuego mal apagado que puso en otro tiempo al mundo en combustión. Entremos en materia.

Nadie (*f'*) podrá desconoser que, con un interés el más bien pronunciado, consagra el S^r^. Muzi las principales páginas de su obra a promover entre los Chilenos unas de las verdades más esenciales de la religión católica, apostólica, romana (*g'*). Nada omite para demostrar (*h'*) que la cátedra de Roma es el sentro [*sic*] de la unidad cathólica, que el que la ocupa es el pastor universal del gran rebaño, y que para el exersicio de sus funciones tiene toda la plenitud de honor y jurisdixión que demanda su alto ministerio. No sin injuria del religioso pueblo Chileno, ni

---

de su misión no a lo menos. (*l*) *Revestida de*: al margen. (*ll*) Tach. al margen: *españolas.* (*m*) Tach.: *desacreditaron.* Sobre lín.: *reprovaron.* (*n*) Tach.: *siglos.* (*ñ*) Tach.: *a un.* (*o*) Tach.: *la América.* Sobre lín.: *el estado chileno.* (*p*) Tach.: *por la primera ves.* Sobre lín. *con tanta gloria.* (*q*) Tach.: *verdaderos.* (*r*) Tach.: *civilización.* Sobre lín.: *soberanía.* (*s*) *En que aspira al mejoramiento de*: al margen. (*l*) Tach.: *deslindarse.* (*u*) Tach.: *de esa autorid* (sic). (*v*) Tach.: *cuyos excesos llenaron al mundo de disturbios.* (*x*) Tach.: *llenó.* Sobre lín.: *cubrió.* (*y*) Tach.: *disturvios.* Sobre lín.: *desastres.* (*z*) Tach.: *que segaron los.* Sobre lín.: *de aquellos.*

(*a'*) *Y tranquilizarla... seno*: al margen. (*b'*) Tach.: *decir* (*c'*) Tach.: *sentimos.* (*d'*) Tach.: *la.* Sobre lín.: *su.* (*e'*) *el calor de*: intercal. sobre lín. (*f'*) Antes de *Nadie*, tach.: *Con un interés.* (*g'*) Tach.: *Como si entre ellos aún* (tach. al margen: *ignorasen que ya*) *no estubiesen cumplidos, entre ellos los grandes destinos del cristianismo se detiene a demostrarlos.* (*h'*) *Nada.. demostrar*: al mar-

---

[23] Recuérdese que el Deán, siguiendo en todo la literatura galicana, llama *bárbaros* a los siglos de la Edad Media, cuando el cristianismo llegó a su apogeo y tuvo magnífica realización la visión agustiniana de « La ciudad de Dios ». El Deán, además, como los otros autores febronianos y semi-jansenistas, parte de un falso principio, según el cual, los Papas, carecen de jurisdicción para introducir modificaciones en la primitiva disciplina de la Iglesia, que él llama de los « tiempos puros ». Téngase en cuenta esta advertencia para comprender la posición del Deán.

[24] Ya hemos dicho antes que la Pastoral acusa una falta de tacto político y diplomático en el Vicario Apostólico. Pero su doctrina es irreprensible.

/f. 2 sin calumniar las inten / ciones del S^r. Vicario Apostólico podríamos adelantarnos a desir que a (*i'*) este propósito le dan (*j'*) mérito las nuves que obscuresen su entendimiento, las dudas que los turban y el no [h]allarse entre ellos cumplidos los grandes destinos del cristianismo. No, Señores, los títulos de consideración que siempre se ha (*k'*) adquirido el estado Chileno por su religiosidad, por su cultura y por sus virtudes, los confiesa el S^r. Muzi, y jamás serán sumergidos en el (*l'*) occéano [*sic*] del olvido. Pero si estas son unas verdades de pública notoriedad ¿qué motivo pudo indusirlo para detenerse a provarles (*m'*), a manera de un controversista, los primeros elementos del cristianismo, como si sola su palabra pudiera ponerlos en entera poseción de su fe? El S^r. Muzi nos asegura que a esto lo mueve el justo an[h]elo « de premunirlos contra las nuevas y peregrinas doctrinas de aquellos que pretenden arrastrarlos a profanos y extraños pastos (*n'*), bajo el bano pretesto de reformar los abusos »[25]. El tenor de esta cl[á]usula y el de las que le (*ñ*) siguen poco después, todo concurre a persuadirnos que alude aquí el S^r. Vicario a los principios que obraron en la capital de B^s. Ayres para la reforma del Clero (*o'*). Tendremos lugar de demostrarle que ellos abrazan el espíritu más (*p'*) puro de la religión y la política. Por ahora nos contentamos con (*q'*) provar que los suyos le hacen tomar en erróneo sentido algunos de los testos que cita (*r'*), y

/f. 2 v. que, no la nesesidad de / premunir a los fieles chilenos, sino el an[h]elo de retirar los límites de la autoridad pontificia y (*s'*) los de la suya (*t'*) propia (*u'*), es el (*v'*) que lo llevó a produsirlos.

En la pág. 6 de su pastoral sita el S^r. Muzi (*w'*) el Concilio ecuménico de Florencia y el 1.° de Letrán, en conprovación de la plenitud de poder que recivió S. Pedro y sus suxesores para regir la Yglecia (*x'*) de Dios. Nada arriesgamos en desir que en (*y'*) su consepto, esta plenitud de poder escluye todo límite, y hace del Romano Pontífice un monarca universal (*z'*) revestido de un poder absoluto. A lo menos él nos asegura en la página 8, « que la misma Yglecia tiene potestad conferida por Jesu Christo a sus pastores (*a''*), quienes están reconsentrados en la cabeza de la Yglecia, el romano Pontífice, para curar y reparar todos los males que perturban y despedasan su seno » (*b''*). ¿Quiere acaso significar otra cosa este lenguage, sino que el poder de toda la Yglecia lo resume en sus manos el que llega a ocupar el solio (*c''*) pontificio? Pero este no es el espíritu de los consilios sitados, ni mucho menos de los más savios padres de la Ygle-

gen. (*i'*) Tach.: *esto*. Al margen: *este propósito*. (*j'*) *Dan*: la *n* sobre la línea. (*k'*) *ha*: sobre lín. (*l'*) Tach.: *olvido*. (*m'*) Tach.: *como lo haría*. Sobre lín.: *a manera de*. (*n'*) Tach.: *etc.* » *¡Dévil y engañoso pretesto a nuestro juicio!* (*ñ*) Sobre lín.: *más*. (*q'*) Tach.: *decir*. Sobre lín.: *provar*. (*r'*) Tach.: *si ellos son espuestos a los suyos es la mejor prueva que puede darnos del erroneo sentido en que toma algunas de las autoridades que sita*. (*s'*) Tach.: *los*. Sobre lín.: *los de la*. (*t'*) Corregido en vez de: *suyos*. (*u'*) Sic. Correg. en vez de: *propios*. (*v'*) Tach.: *la*. Sobre lín.: *el*. (*w'*) Tach.: *a*. Sobre lín.: *el*. (*x'*) Tach.: (*ilegible*). Sobre lín.: *de Dios*. (*y'*) Tach.: *consep*. (sic). (*z'*) Añadido sobre lín.: *universal*. (*a''*) *pastores*: la *r* sobre lín., en vez de *l*. (*b''*) Orig.: *ceno*. (*c''*) Tach.:

[25] Esta razón justifica la doctrina de la Pastoral, pero no el ataque tan abierto a las autoridades de Buenos Aires.

cia (*d''*). Todos están de acuerdo en que la constitución de este cuerpo místico es una tecracia, obra del cielo, donde por una profundidad de juicio dispuso su divino autor que su cab[e]za respetara los sagrados cánones de los consilios ecuménicos y que governando (*e''*) la Yglecia por ellos, fuese su custodio más inviolable. Véanse aquí límites bien estrechos (*f''*)
/f. 3 q[u]e / sin prebaricato no pueden traspasarse. Oigamos al Papa S. Gelasio escriviendo a los Obispos de Dardania: « ninguno, dise (*g''*), verdaderamente cristiano (*h''*) ignora, que lo establesido por cualquiera Sínodo, al (*i''*) q[u]e (*j''*) la Yglecia Universal prestó su asenso, deva [*sic*] ser cumplido con más exactitud por ninguna sede que por la primera ». Pero aún con más energía se produse el Papa S. León magno, escriviendo al Emperador Marciano, donde tomando los (*k''*) títulos (*l''*) gloriosos (*m''*) de *siervo* y *dispensador* (*n''*) de los cánones, dise así en sustancia (*ñ''*): « los privilegios de las Yglecias, establecidos por los cánones de los Santos Padres (*o''*) y fijados por los decretos de la venerable Sínodo de Nisea, no pueden ser destruídos sin (*p''*) delito, ni mudados (*q''*) sin escandalosa novedad. En la qual obra es presiso que yo les preste un servil obedesimiento; porque su observancia es lo que a mí se me ha encomendado, y sería un reato mío si las reglas de las sanciones paternales, que en la Sínodo Nisena se han establecido para el régimen de toda la Yglecia con la asistencia del espíritu de Dios, fuesen violadas por mí mismo » (*r''*). A presencia de tan clásicos testimonios, y otros que omitimos, ¿de qué manantial que no fuese corrompido podrán sacarse doctrinas para perorar que todo el régimen de la Yglecia, sin limitación alguna, está reconsentrado en el Romano Pontífice [?]; confiese, pues, S. E. el S^r^. Muzi que el gusto por una autoridad sin travas de los Papas le hace perder la senda de una dichosa exactitud. / [26].

/f. 3 v. / Fué este fatal gusto el prinsipio desorganisador, que en los siglos de la edad media, trastornó todo el sistema de la dis[c]iplina y le hizo tomar a la Yglecia una forma (*s''*) desconosida (*t''*) en los (*u''*) de su mayor gloria. Entonces enpezaron los Papas a usar en sus cartas y rescriptos (*v''*) aquellas (*w''*) cláusulas de *motu propio* [*sic*] y *non obstantibus constitutionibus* (*x''*), con que hicieron gemir a la Yglecia entera: entonses (*y''*) cuando los metropolitanos (*z''*) fueron despojados con escándalo de sus

baticano. Sobre lín.: *pontificio*. (*d''*) *confesando... yglecia*: al margen. (*e''*) Tach.: *a*. (*f''*) *bien estrechos*: al margen. (*g''*) *dise*: al margen. (*h''*) Tach.: *cree*. (*i''*) Corregido, en vez de: *a lo*. (*j''*) Tach.: *el consentimiento*. (*k''*) Tach.: *el*. Al margen: *tomando los*. (*l''*) *títulos*: la *s* añadida sobre línea. Tach.: *más*. (*m''*) *Gloriosos*: la últ. *s* sobre línea. Tach.: *que tomava el*. (*n''*) Las palabras en cursiva: subrayadas en el original. (*ñ*) *en sustancia*: al margen. (*o''*) Tach.: *se entiende de los concilios IV. y VI. de Nisea*. (*p''*) Tach.: *improvidad*. Sobre lín.: *delito*. (*q''*) Tach.: *con*. Sobre lín.: *sin*. (*r''*) *mismo*: sobre la línea. (*s''*) Tach.: *nueva*. (*t''*) Tach.: *a*. Sobre lín.: *en*. (*u''*) Tach.: *siglos*. (*v''*) *y rescriptos*: al margen. (*w''*) *aquellas*: la *s* sobre línea. (*x''*) Las palabras en cursiva están subrayadas en el original. (*y''*) Tach.: *fue*. (*z''*) Tach.: *y los obispos*.

[26] Toda la argumentación del Deán cae por tierra con sólo recordar que ningún valor tienen los cánones de los Sínodos, sin la aprobación pontificia, que implícitamente suponen estos textos citados por Funes. El *conciliarismo*, desde Constanza hasta el Vaticano, pretendió interpretar esos textos a su manera.

más (*a*) caras regalías: Entonses la época de esas reservas y exepciones a favor de los cuerpos monásticos y regulares, con que quedó mutilada la jurisdicción (*b*) episcopal [27]. Entonses cuando, apoyados los Papas en el poder de su alta fortuna, en el crédito que les prodigava la religión y en el ciego (*c*) sometimiento de esos cuerpos privilegiados, hicieron tronar al Baticano [*sic*] y dispusieron de los tronos como de una propiedad suya [28].

La predilexión que S. E. el S^r^. Vicario Apostólico muestra por la existencia de los cuerpos regulares, nos obliga a que prefiramos este punto entre los que acabamos de tocar. Savido es por la historia que los monges (*d*) estuvieron sujetos a la autoridad de los obispos; pero bien presto obtuvieron exepciones contrarias al derecho común [29]. Los Papas encontraron una doble bentaja en consederlas, la de estender su autoridad sobre los obispos y la de ad[h]erirse más estrechamente los cuerpos monásticos.
/f. 4 Tan / ta (*e*) era ya la afición de los Papas a estas Ordenes, que el Consilio de Nimes, selebrado por uno de ellos, transformó a los monges en Serafines, y trató de dementes a los que no los creían destinados al ministerio público, a pesar de que su instituto los consagrava a la contemplación y a la soledad. Por lo que respecta a los mendicantes, su favor era aún mayor: colmados de privilegios por los Papas, inmediatamente sumisos a su silla, libres de la autoridad de los Obispos aun en las funciones de su santo ministerio, fueron los instrumentos ordinarios de la Corte de Roma. Ella los hacía volar sin gastos de un país al otro, cargados de sus órdenes y ardientes por egecutarlas. Así, en sus disputas con el clero secular, ellos se veían sostenidos con todo el poder pontificio [30]. Pero el provecho era resíproco. Ellos predicavan con la religión, con la obediencia entera a sus preseptos (*f*), y cuanto menos pertenesían al orden civil y político, tanto más trabajaban a estender ese poder lejano, de quien recivían tantas prerrogativas y favores.

Después de estas pocas observaciones, nuestro derecho queda a salvo para sacar dos ilaciones: 1. que la fuente de esos desórdenes no es otra que el abuso de ese poder sin orillas con que S. E. el S^r^. Muzi pretende revestir a los Papas; 2. que la consecución de esas mismas bentajas es el interés vivo que lo deside a la protexión de esas órdenes. Sería cosa bien

(*a*) Tach.: *c car* (sic). (*b*) Tach.: *de los sufraganeos*. Sobre lín.: *episcopal*. (*c*) *el ciego*: corregido por: *la ciega*. Tach.: *adhesión*. Sobre lín.: *sometimiento*. (*d*) Tach.: *y los mendicantes*. (*e*) Antes de *Tanta*: *Por lo*. (*f*) *Preseptos*: al

[27] Ningún testimonio de la antigüedad podía presentar el Deán para probar que los metropolitanos y los obispos debían tener, por disposición divina, mayor jurisdicción que la que les acordara el Romano Pontífice (« *pasce oves meas* »). No quedaba, pues, mutilada la de ningún obispo ni metropolitano con la exención de los « cuerpos regulares ».

[28] El Deán demuestra ignorar por completo el concepto y alcance de la « plenitudo potestatis », que privaba entre los canonistas y legistas de fines de la Edad Media.

[29] No eran *contrarias* al derecho tales excepciones. Véase lo dicho en nota 27.

[30] El Deán parece respirar por la herida, recordando tal vez sus conflictos con la Orden Franciscana por la posesión de la Universidad de Córdoba.

extraña que, a pesar de tantos monumento[s] que conserva la historia en apoyo de lo primero, afectase S. E. no dar su consentimiento. Por lo que mira a lo segundo, todo (*g*) nos induce a creer que, si en aquellos tiempos
/f. 4 v. de oro para (*h*) esos Papas y de / hierro (*i*) para la Yglecia, en que el fanatismo de los pueblos les (*j*) había dado (*k*) un despotismo absoluto (*l*), creían tan necesaria (*m*) a su poder la existencia de estos cuerpos ausiliares ¿qué no deverá ser al presente, en que la superstición ha perdido el pleito y las luces los asercan al origen de que estavan retirados?

Pero el S^r^. Vicario Apostólico nos dise p. 6. « que son interesantísimos y grandísimos los subsidios y ornamentos que resultan a la Yglecia de la existencia de las corporaciones religiosas ». Aquí parese que se olvida S. E. (*n*) que corrompiéndose estas instituciones devían sufrir la suerte de todo lo que sale de la dévil (*ñ*) mano del hombre, y que, sesando [*sic*] de ser útiles, devían venir a ser perjudiciales por su misma inutilidad. En efecto, cuando uno (*o*) más (*p*) estudia la historia, tanto más se lamenta de verlas perder por grados (*q*) el espíritu primitivo que les dió nasimiento. ¿Por qué tanta relajación de la regla de los que eran destinados a servir de modelo de perfexión? ¿Por qué tantas querellas (*r*) irreconsiliables entre aquellos mismos que se unen para apretar los lasos de la fraternidad? La razón es porque, evaporado aquel primer fervor, enpesaron a sentir su falta de vocación a un estado tan contrario al orden natural de la sociedad
/f. 5 y que exige virtudes tan superiores a las fuerzas humanas; por / que, colmados de favores y privilegios, brotaron en ellos las pasiones que acompañan de ordinario al orgullo y la banidad; en fin, porque tomando un gran as[c]endiente sobre el espíritu del pueblo ignorante, abusaron de su credulidad, se ampararon de sus negocios (*s*) y se formaron de la devoción el arte de comer el pan (*t*). Véase aquí lo que el S^r^. Vicario Apostólico llama subsidios y ornamentos de que la religión saca grandes provechos [31].

Las continuas lexiones de la esperiencia, último recurso del asierto, hicieron conoser a muchos estados de la Europa que era indispensable no permitir en su seno la existencia de unos cuerpos que habían perdido de vista para siempre la santidad de su instituto (*u*). Aunque convensida la Provincia de B^s^. Aires de (*v*) esto mismo, pudo seguir sus huellas, no lo

---

margen. Tach.: *órdenes*. Tach. sobre lín.: *presep* (sic). (*g*) Tach.: *ello*. (Lectura dudosa). (*h*) Tach.: *los*. Sobre lín.: *esos*. (*i*) Orig.: *yero*. (*j*) *Les*: al margen (*k*) Tach.: *a los Papas*. (*l*) *Absoluto*: al margen. Tach.: *odioso*. (*m*) Orig.: *nesesarios*. (*n*) *se olvida S. E.*: al margen. Tach.: *el Sr. Vicario Apostólico se olvida que estas instituciones*. (*ñ*) *dévil*: al margen. (*o*) *uno*: sobre línea. (*p*) Tach.: *uno*. (*q*) *por grados*: sobre línea. (*r*) Tach.: al margen: *irreconsiliables en aquellos mismos que juntan para apretar*. Tach. en el texto: *que rompen con escándalo los lasos más fuertes de la fraternidad?* (*s*) *se... negocios*: al margen (*t*) Tach.: *a sus expensas*. (*u*) Tach.: *sobre sus huellas y no menos convensida la Provincia de Bs. Aires de su incorregibilidad, tomó siertos temperamentos*. (*v*)

---

31 Si el Deán pretendía con esto pintar el cuadro de Buenos Aires, la exageración toca los límites de la calumnia.

hizo así (*w*): con su prudencia consumada (*x*) tomó siertos temperamentos que, sin presipitar su disolución, diesen a conoser que su inexistencia venía de ellos mismos. El [h]echo acreditó la (*y*) justicia de la medida. Pero ¿hubo poder en la potestad sivil de esta provincia para (*z*) formar ese reglamento de reforma? Véase aquí el asunto que, sin nombrarlo, le sirve (*a'*) a S. E. el Sr. Muzi de la más amarga sensura [*sic*]. «Cuando la Yglecia y su caveza, dise p. 7 (*b'*), guiada por el espíritu de Dios, jusga ocurrir a los escándalos para que se reparen, y a los abusos para que se corrijan, no se ha de ocurrir a Egipto, esto es, a una agena (*c'*) y estraña potestad». /

/f. 5 v. / El arrivo de este Sr. Vicario Apostólico a esta parte de América alarmó no poco a los hombres sensatos y pensadores. Mientras que (*d'*) el pueblo irreflexivo dava señales de su goso, ellos temían ver en él uno de esos legados de la edad media, inponiendo leyes a los soberanos, oprimiendo al Clero, jusgando y castigando con esa autoridad que las preocupaciones hacían respetable. Las sircunstancias y los [h]echos no han sido aún a propósito para que desarrolle ese plan de poder, y se vea berificado el vatisinio en toda su estensión; pero tenéis (*e'*) ya, ciudadanos chilenos, en esas palabras que copiamos, un compendio de ese plan y (*f'*) un (*g'*) buen diseño de lo porbenir. Vosotros acaváis (*h'*) de ver (*i'*) que la potestad de los soberanos (o individuales o colectivos) para reformar los abusos de la dis[c]iplina, que están (*j'*) en oposición a la felisidad de sus Estados, es caracterisada por su boca con los epítetos odiosos de egipsíaca y estraña. ¿Y qué significa esto, sino querer arrebatar el setro de las manos y abrir una (*k'*) lucha eterna entre el Sacerdocio y el Ymperio? [32].

Hemos visto ya que (*l'*) después que los (*m'*) Papas soltaron de sus manos el hilo (*n'*) de la tradición y se separaron del camino más recto de los usos antiguos (*ñ'*), su ministerio espiritual (*o'*) vino a ser un poder ilimitado sobre las otras potestades de la gerarquía eclesiástica. Nos resta dar una rápida ojeada sobre la historia y conoser que no fué menos ilimitado sobre los Príncipes y las materia[s] (*p'*) de su jurisdixión temporal. No contentos los Papas con haber adquirido prinsipados, quisieron hacerse soberanos del mundo y someter todas las coronas a su imperio. Con

/f. 6 bulas y descomuniones, casi / realisaron esta quimera tan chocante. Porque todo negocio podía tener algún respecto con lo espiritual y la consiencia, se creyeron con derecho para tracrlo a su propio fuero y, sintiendo

---

Tach.: *su incorregibilidad*. Sobre lín.: *esto mismo*. (*w*) Tach.: *aunque*. (*x*) *con su... consumada*: al margen. (*y*) Tach.: *us* (*sic*). (*z*) Tach.: *hor* (*sic*).

(*a'*) Tach.: *al*. Sobre lín.: *a*. (*b'*) *p. 7*: sobre línea. (*c'*) Tach.: *potestad*. (*d'*) *que*: sobre línea. (*e'*) Orig.: *tieneis*. (*f'*) *un compendio... y*: al margen. (*g'*) Tach.: *fu* (sic). (*h'*) Tach.: *acavo*. Sobre lín.: *acaváis*. (*i'*) Tach.: *oirle q[u]e*. El *le* sobre línea. (*j'*) *están*: la *n*. sobre línea. (*k'*) Tach.: *gra* (sic). (*l'*) *Hemos... que*: al margen. (*m'*) Tach.: *hombres*. Sobre lín.: *Papas*. (*n'*) Orig.: *y lo*. (*ñ*) Tach.: *el*. Sobre lín.: *su*. (*o'*) Tach.: *de los Papas*. (*p'*) Tach.:

---

32 Lo único que esto significaba es que la intromisión de Rivadavia en los asuntos de reforma eclesiástica era enteramente anticanónica. Y así era, en realidad.

oposición en los estados, usaron (*q'*) del poder de atar y desatar, que sólo les fué consedido con respecto a los (*r'*) crímenes en un tribunal de salud.

Este brevísimo, pero exacto, bosquejo pone a la vista que a este (*s'*) funesto estado pretende redusiros S. E. el S^r. Muzi. Los más, o muchos de los (*l'*) puntos (*u'*) dis[c]iplinares de la Yglecia (*v'*) tienen un no pequeño enlase con la policía esterior de las repúblicas. Pretender los soberanos corregir los abusos que (*w'*) turvan su quietud y los hacen infelises, es, en la opinión de este Prelado (*x'*), meter su hoz (*y'*) en mies agena, es introdusirse en lo espiritual, es, en fin, retener la herencia (*z'*) del Señor en el cautiverio de egipto. Los soveranos creen usar de su derecho, retirando con la reforma los males de su pueblo: el Romano Pontífise cree lo mismo, sosteniendo unas prácticas honrosas a la religión y de grande utilidad a los fielcs. Pues ¿qué hacen en este caso de parte de los Papas? (*a''*). Atar con una escomunión las manos (*b''*) de los prínsipes, que deven (*c''*) empuñar (*d''*) la espada, y desatar los juramentos de sus súbditos. que deven egecutar sus órdenes. No es este el plan de S. E. el S^r Muzi? No nos atrevemos a desir que lo sea; pero sí a asegurar que, si no lo es, es porque de misericordia no (*e''*) darán lugar los Papas (*f''*) a todo el rigor de sus prinsipios. /

/f. 6 v. / Sí, y nosotros les aconsejaremos siempre que así lo hagan, porque (*g''*) las soveranías del día saben mui bien que sólo se deja para aquellos tiempos obscuros el canon 12. de un consilio de Letrán [33], cuando decía: *nosotros no quitamos a los Reyes y a los prínsipes el poder de hacer justicia consultando a los Obispos* (*h''*); que su poder a nadie (*i''*) se subordina, sino a los pueblos de quienes lo reciven; saven, en fin (*j''*), que, corrigiendo los abusos de dis[c]iplina nosivos (*k''*) a sus estados, caminan sobre las huellas de los Constantinos, los Teodocios, los Justinianos (*l''*), los Santos Luises (*m''*) de Francia y de otros (*n''*) rectos [?] monarcas, q[u]e se hicieron recomendables por su piedad.

Acabaremos estas reflexiones poniendo en la consideración del S^r. Vicario Apostólico, que la extinción de los cuerpos regulares en la provincia de Buenos Aires, mui lejos de minorar (*ñ''*) el culto y entiviar la piedad, lo sostiene con mejor éxito, y ha produsido un bien que en bano se esforzó

---

temporales y las materias. (*q'*) Corregido en vez de *usavan.* La sílaba *ron* sobre línea. (*r'*) Tach.: *pecados.* Sobre lín.: *crímenes.* (*s'*) Tach.: *monstruoso.* Sobre lín.: *funesto* (*t'*) *más... de los*: al margen. (*u'*) *puntos*: la *s* sobre línea. (*v'*) *de la Yglecia*: al margen. (*w'*) Tach.: *los.* (*x'*) *en la... Prelado*: al margen. (*y'*) Orig.: *os* (sic). (*z'*) *herencia*: la *a* sobre línea.

(*a''*) *en... Papas*: al margen. Tach.: *de su parte.* (*b''*) Tach.: *que.* (*c''*) Tach.: *hacer uso.* (*d''*) Orig.: *empuñal.* (*e''*) Repet. y tach.: *no.* Sobre lín.: *darán.* (*f''*) *los Papas*: al margen. (*g''*) Tach.: *no pueden ignorar.* (*h''*) *que sólo... Obispos*: al margen. Las palabras en cursiva están subrayadas en el original. (*i''*) Tach.: *su.* Sobre lín.: *se.* (*j''*) *a los...fin*: *al margen* (*k''*) Orig.: *nosivas*: correg. la *a* final y añad. la *s* sobre línea. (*l''*) Tach.: *de.* (*m''*) Orig.: *de lo^s Santo^s Luis^es.* (*n''*) Tach.: *invictos* (lectura dudosa). Sobre lín.: *rectos.* (*ñ''*) *mi-*

---

33 Es notable la contradicción del Deán, siempre tan *conciliarista,* al negar aquí valor al canon de este Concilio, porque no está de acuerdo con su credo febroniano y josefinista.

por alcansarlo el selo de la Yglecia, desde que los regulares se vieron en la es[c]ena. Por un convensimiento que nació de la misma constitución de la Yglecia, se havía deseado muchas veses que los fieles reciviesen la doctrina de la boca de sus mismos Párrocos y Pastores. Por justo que fuese este deseo, los monges, y puede desirse lo mismo de los mendicantes, arrastrando los pueblos a sus iglecias, dejaron desiertas las parroquias y envilesido el ministerio pastoral. Es bien que oigamos aquí las palabras de un consilio general de Letrán contra los monges, que, aunque no cuadren del todo a nuestro caso, favoresen en mucho nuestro intento. «No falta
/f. 7 más, decían los padres / de este consilio, sino que Nos quiten la crus [*sic*] y el anillo, sometiéndonos a ellos; pues que poseen las iglecias, las tierras, los castillos, los diesmos, las oblaciones de los vivos y de los muertos; los canónigos y el clero se hallan (*o''*) degradados, después que los monges, en lugar de vivir en un santo retiro, según la regla de S. Benito, buscan nuestros derechos, con una anbición insaciable». En su consecuencia se pro[h]ivió a los Abades y a los monges suministrar el sacramento de la penitencia, visitar a los enfermos y sel[e]brar misas públicas. Véase aquí una contradixión singular de Urbano II. y otros papas; pero nada consig[u]ió el consilio, porque los monges tenían a su favor el espíritu del siglo y de la corte romana. Por lo que toca a los mendicantes, nadie ignora las desiciones que ha meresido esta materia, como ni tampoco q[u]e ellos quedaron en poseción de muchos medios para captarse la devoción del pueblo con perjuicio de los Párrocos.

Pero obsérvese ahora cómo con la reforma del clero en Buenos Aires vinieron a caducar esos abusos y a ponerse las cosas más en contacto de lo que fué en los tiempos puros. Ascriptos los regulares secularisados a las parroquias, gosan éstas de mejor asistencia (*p''*), son más frecuentadas de los fieles, el pastor conose más bien sus obejas y (*q''*) es más bien conosido de ellas (*r''*). El mismo S^{r}. Vicario apostólico ¿no nos ha dicho p. 2 (*s''*) que deve ser un gran consuelo del cristiano *recivir la palabra divina y la gracia de los sacramentos de su propio Párroco?* (*t''*). Pues si
/f. 7 v. esto se ha conseguido en B^{s}. Aires con la reforma, aprenda un bene / ficio que parese bajado del cielo, y crea q[u]e (*u''*) los Potentados (*v''*) del Egipto (como él los llama) han sido capases de causarlo (*w''*) [34].

---

norar: la *r* final sobre línea. (*o''*) Orig.: *allau*. La *n* sobre línea. (*p''*) *Ascriptos... asistencia*: al margen. Ibid. sobre lín.: *estas*. Tach. en el texto: *Las parroquias*. (*q''*) Tach.: *éstas a su pastor*. (*r''*) *es más...ellas*: al margen. (*s''*) *p.2*: sobre línea (*t''*) Las palabras en cursiva están subrayadas en el original. (*u''*) Tach.: *no ha podido ser devido a ninguna de las potestades del Egipto, esto es, las infernales, tomada esta palabra en su berdadero sentido; las Potestades*. (*v''*) *los Potentados*: al margen. (*w''*) desde: *del Egipto...causarlo*: letra de distinta mano, pero de la misma época.

---

[34] Son de sumo interés estos últimos párrafos para los que defienden la *plena ortodoxia* de Funes.

Al terminar de leer este repugnante y sofístico alegato del Deán contra la jurisdicción universal e *inmediata* de los Papas y contra las Ordenes monásticas y regulares, no es difícil adivinar que su escasa erudición histórica ha sido bebida en las fuentes vedadas del galicano Abate Fleury, y sus conocimientos canónicos en las no menos vedadas fuentes de Tamburini, van Espen, Justinus Febronius, Gregoire, de Pradt y otros de la misma aleurnia regalista, semijansenista y antipapal. El único acierto del Deán ha consistido en no publicar estas desacertadas « Reflexiones », pero hubiera sido indudablemente más completo ese acierto, si las hubiera arrojado al fuego antes de morir: legadas a la posteridad, serán siempre una mancha para su reputación y su buen nombre.

LA ORACION DOMINICAL ESPAÑOLA*

Por el R. P. José A. Pabón
Profesor de Griego en el Seminario de Asunción (Paraguay)

Al encabezar el presente trabajo, con el epígrafe « La oración Dominical Española », quiero dar a entender al amable lector, que es mi intento tratar de la Oración del Padrenuestro, tal y como corre de labio en labio entre los católicos de habla española, va ya para casi 500 años.

> *Padre nuestro, que estás en los cielos: santificado sea el tu nombre, venga a nos el tu reino; hágase tu voluntad, así en la tierra, como en el cielo. El pan nuestro de cada día dánosle hoy y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos de mal. Amén.*

Esta es la oración por excelencia del cristiano, y en lengua castellana ha resonado no ya por España, sino por el mundo entero desde más de cuatrocientos años.

El Cardenal, Francisco Jiménez de Cisneros, insigne Mecenas de la afamada Políglota Complutense, y el eruditísimo Arias Montano, autor de la no menos celebrada de Amberes, elevaron sus preces a Dios, valiéndose de esta fórmula, que lo era al mismo tiempo del uso general de los pueblos españoles.

De ella se sirvió la piadosa reina, Doña Isabel La Católica, madre espiritual de estos pueblos de América. Con ella cele-

---

* Apostillas a un artículo aparecido en la « Revista Eclesiástica » de La Plata, con el número 23, correspondiente a los meses de mayo y junio del año pasado: *El texto del Padrenuestro según San Mateo,* firmado por J. A. Benoit.

braron las grandezas divinas Santa Teresa de Jesús y el insigne hebraista Fray Luis de León. Con este compendio y resumen de la doctrina cristiana, alimentaron las almas de los fieles aquellos celebrados ascetas, Fray Luis de Granada, Padre Luis de la Puente, Santo Tomás de Villanueva, Fray Alonso de Cabrera, el Beato Avila y otros miles de autores más de los tiempos idos.

También nosotros, allá en el alborear de nuestra vida fuimos destetados con esta dulcísima plegaria en lengua castellana. ¿Cómo no hemos de amarla y aun querer conservarla, como precioso relicario, heredado de nuestros mayores en la fe?

Querer reformar este tesoro de nuestros amores siquiera sea invocando nuevos conocimientos de doctos varones en idiomas orientales, es cosa que nos sobresalta y hace palpitar el corazón en el pecho. Pues, ¿qué?, nos decimos, ¿será posible que Cisneros, Fray Luis de León, Arias Montano, Fray Juan de Robles, el Cardenal Toledo, las famosísimas universidades de Alcalá, Salamanca, Zaragoza, Sevilla, Granada, no cayeran en la cuenta de las menguas, que podían menoscabar la traducción castellana, cotejada con el griego, latín, siríaco y las otras lenguas romances en que se reza el Padrenuestro?

Así parece ser, si hemos de atenernos a las nuevas correcciones que el Sr. J. A. Benoit nos ofrece, apoyado en la traducción, que de los Santos Evangelios publicó en francés el R. P. Paul Joüon, S. J., en la colección « Verbum Salutis », sacada a luz en París estos años pasados.

Como amantes de la verdad y como hijos de la luz, debemos aceptar éstas con agrado, vengan de donde vinieren.

Pero, ¿el R. P. Joüon nos ofrece acaso una versión más precisa, más luminosa, más conforme con las versiones griegas y latinas, que nos obligue a aceptarla, como ahora quiere darnos a entender el Sr. Benoit?

Estampemos la nueva traslación del Padrenuestro en castellano ofrecida por el ilustre articulista:

> « Padre nuestro de los cielos, santamente sea tratado tu nombre (de Padre), venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy el pan de nuestra subsistencia, y perdónanos nuestras deudas, y así nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos dejes entrar en tentación, mas líbranos del Maligno ».

El R. P. Joüon, según el Sr. Benoit, declara ser « el estudio gramatical y lingüístico, tratándose de los Evangelios », « el más inferior en dignidad » pero « el que nos permite conocer mejor la divina enseñanza de N. Señor Jesucristo ».

Muy acertado anda en su parecer el afamado orientalista. Mas como la traducción española del Padrenuestro anda siempre arrimada a la Vulgata, y ésta viene a ser un fiel traslado del texto griego, apoyándonos en el estudio de entrambas versiones, pretendemos salir a su defensa, demostrando al mismo tiempo que, a nuestro humilde entender, no hay razones suficientes para la nueva reforma, propuesta por el Sr. Benoit.

I

PADRE NUESTRO DE LOS CIELOS

Veamos esta primera enmienda de nuestra oración en castellano: « Padre nuestro que estás en los cielos ».

El texto griego de San Mateo, en su cap. VI v. 9, según podemos leer en la edición de Federico Brandscheid, reza así:

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. [1]

San Jerónimo trasladó en latín:

Pater noster, qui es in cœlis [2].

El R. P. Joüon, según el Sr. Benoit, así:

Padre nuestro de los cielos.

El pueblo cristiano español:

Padre nuestro, que estás en los cielos.

El R. P. Juan José de La Torre, S. J., en su preciosa traducción del N. T. en griego y español, editado por Herder:

Padre nuestro, que estás en los cielos.

Todos los catecismos y libros de oraciones en Portugués traducen de este modo: Padre nosso que estaes nos céus.

En cuanto al texto griego, empecemos diciendo, que el sustantivo, οὐρανός, οῦ, significa la morada de los cielos, la bóveda del cielo por oposición a la tierra, pabellón, cielo y cielos, etc.

1 *El N. T. en Griego y Español*, por el R. P. Juan José de la Torre, S. J. Friburgo de Brisgovia, 1909. Herder.

2 *Novum Test. Graece et Latine*, ed. F. Brandscheid. Herder.

Eran los griegos paganos, quienes emplearon esta palabra en sus conversaciones y escritos con las significaciones apuntadas.

Ahora bien, si, conforme a la Teología católica, Dios, que es puro espíritu, está en todo lugar por esencia, presencia y potencia, con razón traduce San Jerónimo el texto de S. Mateo por « Padre nuestro, que estás en los cielos ».

El mortal, que, desde este mundo, levanta sus ojos suplicantes a Dios, para alabarle y pedirle favores, bien puede considerarlo como asentado en su altísima morada del cielo o de los cielos. Como por instinto y contraposición le llama « Padre nuestro que estás en los cielos ». Es un complemento *locativo*.

La expresión del R. P. Joüon no es más clara que la española.

El vulgo de los que rezan podrían entenderla de varios modos: « Padre nuestro, dueño de los cielos ». Esto no establece oposición de lugar entre el hombre de la tierra y el Padre del cielo.

También: « Padre nuestro de los cielos », esto es, por oposición al propio nuestro de la tierra. Pero a nadie se le debe ocurrir establecer parangón entre el Padre Celestial y el de la tierra, porque no tratamos, según la mente de Cristo, sino de glorificar y pedir mercedes al dador de todo bien, que es nuestro Padre, que *está en los cielos*.

Por no ser éste el sentido obvio, trasladó S. Jerónimo « qui es in cœlis », y muy acertadamente por cierto.

Los latinos, sean los prosistas, sean los poetas de la edad de oro, dieron al vocablo « cœlum », al modo de los griegos, los varios sentidos de morada de los dioses, ya en singular, ya en plural, como lo hace la traducción española.

El propio Dante en su Divina Comedia se expresó por semejante modo:

> O Padre nostro che nei cieli stai,
> non circonscritto, ma per piu amore,
> che ai primi effetti di lassú tu hai.

« Sabemos también », dice el Sr. Benoit, « que Dios no está, sino que es ».

El escritor sagrado tampoco quiere darnos una definición del Ser divino, cuando escribe « qui es in cœlis ». Tanto el ver-

bo εἰμί, como el latino *sum*, significan *ser* o *estar*. La doctrina cristiana nos enseña, que Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia, y el Salmista llama al cielo trono de Dios y a la tierra peana de sus pies.

Si el agiógrafo hubiera querido definir a Dios, nos habría repetido las palabras que Moisés en nombre de Dios dijo a su pueblo: ego sum qui sum. Yo soy el que soy, el ser por excelencia. Aquí el verbo *ser* se tomaría en sentido concreto.

El castellano tiene los dos verbos *ser* y *estar*. Entrambos pueden ser concretos y entonces significan *ser* y *permanecer*, y pueden convertirse en auxiliares por medio de un complemento predicativo, como en « Padre nuestro *que estás en los cielos* ».

De seguro no habría el escritor sagrado añadido el predicativo *in cœlis*, si su pensamiento hubiera sido declarar la sola existencia de Dios.

Bien sabía él, que nuestro divino Redentor acostumbraba levantar sus ojos, cuando a vista de las gentes conversaba con su Eterno Padre.

Así la invocación « Padre nuestro, que estás en los cielos » viene a ser una como copia perfecta del modo de orar de Jesús. Su pensamiento, su mirada, el semblante de su rostro, la compostura de su cuerpo, todo va enderezado hacia el Padre, que *desde los cielos* mira con amor a sus hijos de la tierra.

Por lo dicho se ve claramente, que la traducción castellana está de todo en todo conforme con el texto griego y latino, y que es, a mi entender, más clara para la inteligencia del vulgo cristiano, acostumbrado a la lectura de las Biblias populares, aprobadas por la Santa Iglesia y hechas conforme a las sobredichas versiones.

II

QUE TU NOMBRE SEA TRATADO SANTAMENTE

Así traduce la primera petición del Padrenuestro el R. P. Joüon:

Consultemos el texto griego: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.

El texto latino de la Vulgata según Brandscheid traslada de este modo: « *Santificetur nomen tuum* ».

El R. P. J. J. de La Torre: « *santificado sea el tu nombre* ».

El Ilustrísimo Don Félix Torres Amat: « *Santificado sea el tu nombre* »[3].

El Abate A. Crampon: « *que votre nom soit sanctifié* ».

La traducción popular española: « *Santificado sea el tu nombre* ».

Los catecismos portugueses « *Santificado seja o vosso nome* ».

Lo primero que ofrece a nuestra mente el texto del R. P. Joüon es la sustitución del verbo *santificar* por la frase *tratar santamente.*

Los textos griego, latino, castellano, portugués y francés traducen a una por « *santificado sea el tu nombre* ».

El R. P. Joüon quiere que se diga: sea *tratado santamente,* pues como escribe el Sr. Benoit, « no se trata de *santificar* lo que de suyo es santo, sino de honrar y tener la primera de nuestras devociones a ese nombre sacratísimo ».

De un plumazo anulan entrambos escritores el ἁγιασθήτω griego con las correspondientes traslaciones arriba apuntadas, como si no encerrara en sí, además de *santificar,* los varios sentidos de *venerar, bendecir, alabar, celebrar con loores, engrandecer, glorificar,* y otros más, todos sinónimos.

El verbo, ἁγιασθήτω, es con toda verdad un vocablo ritual, usado solamente entre los griegos, para dar culto a la divinidad y a las cosas santas. El mismo uso hacen los latinos del verbo *sanctificare.*

Tanto el verbo, ἁγιάζω como el *sanctifico,* usados comúnmente por los Santos Padres, así en sus sermones, como también en las traducciones de varios pasajes del A. y N. Testamento, significan *santificar, venerar, poner ofrendas sobre el altar, consagrar, tributar culto.*

Pregunto yo: ¿Ignoraban por ventura estos santos varones, que Dios es la santidad infinita, y que *sólo accidentalmente puede ser acrecentada* por las alabanzas y sacrificios de sus criaturas?

Pues porque sabían que la gloria de Dios crece de día en día, y lo será eternamente aumentada, aunque de un modo accidental, por eso se valieron del verbo *santificar,* para enaltecer el Nombre venerando del Señor.

Con toda tranquilidad podemos, pues, decir una y mil veces *santificado sea el tu nombre.*

[3] Damos por sabido que la versión atribuída a Torres Amat, pertenece en realidad al P. Petisco, S. J.

Bien notorio le es al Sr. Benoit que tanto el A. y N. Testamento, como los autores latinos profanos y eclesiásticos están llenos del verbo *santificar* en sentido de *venerar, honrar, consagrar, enaltecer*: ni hay para qué aducir citas. San Agustín, en sus sermones 56 y 57 sobre el Padre nuestro, nos colmaría la medida de nuestros deseos.

Estudiemos un poco ahora el texto del R. P. Joüon: « Que su nombre sea tratado santamente ».

El « Santificado sea el tu nombre » es sustituído por *sea tratado santamente.*

¿Qué significa el verbo tratar? ¿Es palabra profana, imprecisa y vulgar, o ritual y consagrada por entero a expresar los sentimientos de culto y veneración, que debemos a la divinidad y a las cosas dedicadas a ella, como el *santificar* del Padre nuestro en castellano?

Entre los latinos *tracto* no significó sino *arrastrar con violencia* y, en tiempos infelices para su idioma, *examinar.* De él procede el castellano *tratar* con los significados de *manejar mucho algún objeto, traerlo entre manos, usar materialmente de él, escribir, disertar acerca de algo, poner cuidado, comunicarse.*

Como podemos notar, ni por asomo nos da idea relacionada con Dios, con su honor, con nuestros deberes sagrados, como criaturas suyas.

Para levantarlo de punto, se vió obligado el autor de la reforma a echar mano del adverbio *santamente.* Sin éste se habría quedado el verbo tratar en la humildad y sencillez de los significados, que de su origen y del uso ha recibido.

« Que sea tratado santamente » es frase que no merece parangonarse en nobleza de origen con « santificado sea el tu Nombre », que tanto realce tiene en los labios de millones de fieles que lo pronuncian desde el alborear del día hasta el morir del sol, desde la primavera de la vida cristiana, hasta el momento de pasar a las riberas de la eternidad.

Pero hay más. « Santificado sea el tu nombre » es una frase de corte español, quiero decir, bien hecha.

El « sea santificado » es un subjuntivo optativo, que indica el deseo de un hecho positivo o negativo del que habla, « por lo cual » dice el ilustre cervantista Cejador: « La subordinante se sobreentiende de ordinario, *yo deseo o desearía que* ».

Vea el Sr. Benoit con qué elegancia se expresa Cervantes: « Viva mil siglos la gran Dulcinea del Toboso, y *sea su nombre extendido por toda la redondez de la tierra* ». Sin *que*, que para nada se necesita, como en « santificado sea el tu nombre ». Basta con sobreentender la dicha partícula, como el verbo que la rige.

También anda a malas el Sr. Benoit con el artículo, suprimiéndolo a capricho, como si fuera cosa de poca monta.

« Tu reino » y « el tu reino » no encierran el mismo significado.

El artículo definido, puesto delante de un sustantivo, ya por sí expresa la idea de excelencia.

El latín no lo tiene, pero sí el griego y el castellano. Por algo escribiría San Mateo: « ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ». Como el sspañol: « santificado sea el tu nombre ».

Aquí « el tu Nombre » significa el nombre por excelencia, el más sublime, el más santo, el más digno de veneración, como que es el nombre de Dios, el Ser por antonomasia.

Sin el artículo definido no tendría esa preeminencia, podría ser aplicado a cualquiera criatura.

No sin madura consideración se ve usado en las traducciones populares del Padrenuestro en castellano y portugués.

III

VENGA TU REINO

Es la traducción del R. P. Joüon.

San Mateo dice así: « ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου ».

San Jerónimo traslada: « Adveniat regnum tuum ».

El R. P. J. J. de La Torre en su traducción del texto griego dice así :« Venga el tu reino ».

El Ilmo. D. Félix T. Amat: « Venga el tu reino » [4].

La traducción española dice: « Venga a nos el tu reino ».

Y la portuguesa por el mismo estilo: « Venha a nós o vosso reino ».

Examinemos con atención el texto griego.

ἐλθάτω, aoristo segundo del verbo, ἔρχομαι, con desinencias del primero: *venga*.

[4] *La Sagrada Biblia*. Por D. Félix T. Amat. Alba - Roma, 1933.

Son sus varios significados *venir, ir, andar, llegar a, acercarse, extenderse.*

Es verbo de significación poco concreta, pues sólo dice « *ponerse en movimiento de un lugar a otro* ».

Para decir, *voy a casa de Pedro,* necesito añadirle un complemento predicativo de este modo: ἔρχομαι πρός Πέτρον; ἔρχεται πρός πόλιν: viene a la ciudad; εἰς λόγους τινί ἔρχεσθαι, entrar a conferenciar con alguno.

Como podemos notar, el verbo griego en el texto de San Mateo significa a secas *venir*: *Venga el tu reino.*

No matiza el verbo con algún complemento, que diga adónde se ha de establecer ese reino.

Tal vez pensaría el santo escritor, que al pedir los hombres, enseñados por Cristo, la venida del reino de Dios, no podrían por menos de desearla sino para sus propios corazones.

Lo curioso es, que S. Jerónimo, teniendo a mano el verbo latino *venio* y el compuesto *advenio,* se valió del segundo para traducir el texto griego de S. Mateo.

Venio y ἔρχομαι son semejantes de todo en todo en sus respectivas lenguas.

San Jerónimo echó mano del compuesto *advenio,* pero aun así y todo, no hizo, sino matizar un tanto el simple *venio* con el prefijo *ad.* Sin nuevo complemento no nos sería dado traducir como en el Padre nuestro español: « Venga a nos el tu reino ». Este matiz, que al griego le falta, y que el texto latino casi casi lo está señalando como con el dedo, se lo puso el pueblo fiel castellano.

Y está tan a la medida del pensamiento contenido en esta segunda petición, que el quitárselo sería ocasión de obscuridad para la inteligencia del pueblo indocto.

Pues si la Iglesia permite desde hace casi quinientos años, que el pueblo creyente español recite cada día el *venga a nos* el tu reino, ¿por qué el Sr. Benoit ha de pretender su reforma, apoyado en las apreciaciones del R. P. Joüon?

Es que la forma *a nos* es arcaica, escribe el Sr. Benoit. Pero a eso respondemos, que siendo de viejo cuño español, todos los días se remoza en nuestros labios y cobra nueva venustez, sin que los años parezcan envejecerla. Por otra parte, cuán destra-

bada y poco significativa se nos antoja su enmienda « venga tu reino ».

Donde por segunda vez incurre el Sr. Benoit en la falta de omitir el artículo, antes de *reino*. El reino de Dios, con la partícula, es el reino por excelencia, el reino eterno y universal, el reino de la verdad y de la vida, el reino de la santidad y de la gracia, el reino de la justicia, del amor y de la paz.

¡Qué bello reino! Pues de todas esas bellezas lo priva el Sr. Benoit, suprimiendo el artículo, a pesar de que lo suponga acompañado del pronombre *tuyo*, ya que éste dice *posesión*, pero no *excelencia*.

IV

HAGASE TU VOLUNTAD EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO

Esta es la enmienda que el Sr. Benoit propone a nuestra oración popular. No quiere que se diga: *así en la tierra como en el cielo*, suprime la partícula *así*.

¿Pero el Sr. Benoit se olvidó por entero de que los textos griego y latino la traen en el mismo sentido, y con la misma fuerza de expresión?

¿Acaso las partículas no sirven en el discurso para trabar sus partes, darles unidad y embellecerlas?

Suprimir aquéllas, sería como dejar las diferentes piezas de un vestido sin trabazón y costuras. ¿Qué vestido sería ese?

Acudamos al texto griego: «γενηθήτω τὸ θελημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπί γῆς ».

El texto latino tampoco prescinde de ellas: « fiat voluntas tua *sicut* in coelo *et* in terra ».

Como la traducción castellana: « *así* en la tierra, *como* en el cielo ». También el portugués usa la misma manera: « seja feita a vossa vontade, *assim* na terra *como* no céu ».

Presentemos la traducción del R. P. J. J. de La Torre: « hágase tu voluntad, *como* en el cielo, *así* en la tierra ». Linda ma-

nera de tradueir el texto griego. Como si dijese el orador: « Señor, deseo que se eumpla tu voluntad en la tierra eon la perfeeeión eon que la eumplen los moradores del eielo ». Por donde se ve que las partíeulas eastellanas son *modales,* y significan *semejanza,* no *lugar* eomo da a entender el Sr. Benoit y en esto andan a una tanto el griego, como el latín y el castellano. Por tanto no se puede suprimir el adverbio modal *así,* eomo ni S. Mateo suprimió el καί ni S. Jerónimo el *et.*

V

DANOS HOY EL PAN DE NUESTRA SUBSISTENCIA

Con esta enmienda intenta el Sr. Benoit substituir « el pan nuestro de *cada día* », que equivale al término ἐπιούσιον del texto de S. Mateo: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον.

San Jerónimo trasladó: « Panem nostrum *supersubstantialem* da nobis hodie ».

¿Cómo tradujo el R. P. J. J. de La Torre?: « El pan nuestro *cotidiano* dánosle hoy ».

Ni más ni menos que como lo eanta todos los días la Santa Iglesia.

Ciñéndonos al signifieado, que el adjetivo ἐπιούσιος tenía entre los Padres griegos, diremos que mediante este vocablo declaraban « lo neeesario para la subsisteneia de eada día ».

Nosotros los de habla española pedimos a Dios en nuestra sagrada oraeión, eomo nos lo enseña la Santa Madre Iglesia, el pan cotidiano, de que cada día necesitamos.

Respetamos la traducción del doctísimo San Jerónimo, y nos quedamos eon el lenguaje de la Iglesia y sus innumerables escritores, a cuyo paso anda la tradueeión española. No es por tanto más elara, ni mejor la que propone el Sr. Benoit. Así, pues, no aeeptamos su enmienda.

VI

PERDONANOS NUESTRAS DEUDAS, Y ASI NOSOTROS PERDONAMOS A NUESTROS DEUDORES

La innovación, que el Sr. Benoit quiere introducir en nuestra plegaria dominical española, es tan inadmisible, como los conceptos que dicho señor parece tener del sentido gramatical del verbo en tiempo presente y del sentido de las partículas que traban las dos oraciones.

El texto griego reza así: Καὶ ἄφις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

San Jerónimo en su traslación hace uso de las partículas correspondientes: « Et dimitte nobis debita nostra, *sicut et* nos dimíttimus debitoribus nostris ».

El castellano lo traduce al pie de la letra, como quien dice: « y perdónanos nuestras deudas, *así como* nosotros perdonamos a nuestros deudores ».

El portugués no le va en zaga: « e perdoaenos as nossas devidas, *assim como* nos perdoamos aos nossos devedores ».

El R. P. J. J. de La Torre traduce así: « Y perdónanos nuestras deudas, *como también nosotros perdonamos* a nuestros deudores ».

De todas estas versiones se aparta el Sr. Benoit.

Todos los que rezamos en castellano esta quinta petición del Padre nuestro, pedimos a Dios que *así como nosotros perdonamos* a los que nos han ofendido, *así también* quiera perdonarnos a nosotros.

Para nosotros, con el Catecismo Romano por lumbrera, la partícula *sicut* entraña la idea de *semejanza* y de *condición. Al modo* que nosotros perdonamos a nuestros deudores, *de ese modo, así también* perdónanos tú, Señor.

Sabemos, Señor, porque Tú nos lo enseñas en tu Santo Evangelio, que *si no* perdonamos a nuestros enemigos, tú tampoco nos perdonarás; por tanto, *como nosotros perdonamos, quieres tú también concedernos el perdón de nuestras faltas.*

Veamos la interpretación del señor Benoit. Dice así: « Al decir *nosotros perdonamos,* no estaremos refiriéndonos *a lo que*

hacemos habitualmente, como diciendo que *tenemos ya el hábito de perdonar,* y que lo invocamos como modelo del perdón que Dios Padre debe darnos, lo cual sería tremenda presunción.

Examinemos a la luz de la gramática el verbo ἀφίεμεν del texto de S. Mateo.

Perdonamos. Es un *indicativo de presente.*

El presente significa:

Duración presente de la acción, o lo que es lo mismo, que la acción está empezada y se está desarrollando, pero aún no se ha terminado. Esta acción, así considerada, es con frecuencia una tentativa, que a veces no llega a término.

Amo: Indica una duración presente, pero no terminada para el momento en que hablo.

Esta duración, como enseña Cejador en su gramática de la « Lengua de Cervantes », no consiste en un momento: es un todo lógico, que puede ser muy largo, dependiendo de la unidad de actualidad que le da la mente ».

Cervantes: Lo que *veo* y *columbro,* no es sino un hombre sobre un asno pardo, como el mío, que *trae* sobre la cabeza una cosa que *relumbra.* (Quijote, 1, 21, 83).

También significa *costumbre presente* o acción que se repite.

Ejemplos: comemos al mediodía (= solemos comer); fabricamos nuestras casas (= solemos fabricar); oímos misa los domingos (= solemos oír); perdonamos a nuestros deudores (= solemos perdonar).

Por último, significa el indicativo *acción presente,* como el castellano, sin idea de desarrollo, ni de costumbre, indicando tan sólo la existencia presente de la acción, como *quiero cantar.*

Para el Sr. Benoit el « perdonamos a nuestros deudores » no es un indicativo, que indica *costumbre presente,* sino que indica una « afirmación actual ». Fundado en sus palabras, me tomo licencia de preguntarle: ¿esa « afirmación actual » indica *duración presente, costumbre presente* o *acción presente?*

No quiere el Sr. Benoit que el presente *perdonamos a nuestros deudores* signifique *costumbre de perdonar,* cuando nos consta que una y muchas veces nos ofende nuestro prójimo y que otras tantas tenemos que perdonarle, si queremos que Dios nos perdone nuestras culpas. Bien a las claras se ve, que el presente *perdonamos* indica una acción que se repite. Muchas veces

ofendemos al prójimo, muchas veces también somos ofendidos, si no tenemos costumbre de perdonar, tampoco nos perdonará Dios nuestros muchos pecados.

Esto dan a entender claramente las palabras de N. Señor en S. Mateo: «Si, pues, estás presentando tu ofrenda ante el altar, y allí te acordares que tu hermano tiene algo contra ti: Deja allí tu ofrenda delante del altar, y ve primero, reconcíliate con tu hermano, y entonces ven, y presenta tu ofrenda: Ponte en paz con tu contrario presto, *mientras tanto que estás* con él en el camino».

Tampoco podemos tomar el «nosotros perdonamos» del Sr. Benoit como indicativo de *duración presente*, pues éste indica que la acción está empezada y se está desarrollando, *pero aún no ha terminado*. En este caso ¿cómo podríamos implorar el perdón divino, no habiendo acabado nuestra acción de perdonar al prójimo? «Estamos perdonando desde ahora», dice el Sr. Benoit. A esto replico yo: *no desde ahora* debemos perdonar, sino *desde antes* deberíamos empezar a perdonar.

Resta, pues, que «nosotros perdonamos a nuestros deudores», sea indicativo con significado de *acción presente;* pero este indicativo no encierra en sí la idea de acción actual con desarrollo, como quiere el Sr. Benoit: «El sentido es, pues, el de una afirmación actual, como si dijéramos: Estamos perdonando desde ahora». Como puede notar el Sr. Benoit, su indicativo no encaja dentro de las juiciosas observaciones de los gramáticos, *canit extra chorum*.

¿Pues qué diremos del modo de desarticular el sentido de la quinta petición, por contrariar a la versión española?

«Perdónanos nuestras deudas, y así nosotros perdonamos a todos nuestros deudores. La partícula *sicut*, enseña el Catecismo Romano, se puede tomar de dos maneras: o puede significar *semejanza* o *condición*.

Semejanza: Señor, a la manera que nosotros perdonamos a nuestros deudores, como nos enseñas en tu Santo Evangelio, *así también* perdónanos nuestras deudas.

Condición: Señor: Tú, que dijiste, perdonad y seréis perdonados; perdónanos, pues también *perdonamos* o *tenemos costumbre* de perdonar a los que nos ofenden.

El poner como condición del perdón divino el haber perdonado a nuestros deudores, no arguye presunción, ni nada que

suene a soberbia, como lo enseña bien por lo claro el Catecismo Romano, y nuestro adorable Redentor lo da a entender: « Si enim dimiseritis... dimittet et vobis Pater vester... Si autem non dimisseritis... nec Pater vester dimittet vobis... »

El Sr. Benoit nos presenta dos oraciones sin conexión gramatical: « Perdónanos nuestras deudas y así nosotros perdonamos a todos nuestros deudores ».

Une el Sr. Benoit las dos oraciones con la partícula copulativa, cuando no es sino *comparativa* o también *condicional,* según tenemos demostrado.

Son oraciones comparativas las que sirven para comparar en cualquier línea dos conceptos cualesquiera. La comparación puede ser en cualidad o modo, y en cantidad o intensidad. La partícula usada es *así como.*

Las nuestras, tanto en griego, como en latín y castellano, llevan la partícula *así como.*

Sirvan dos ejemplos cervantinos: Encargóse Sancho de hacerlo *assí como* se lo mandava (Quijote II, 10, 32). Y *como* se enmendaren, *assí* se usará con ellos de misericordia o de justicia. (II, 50, 192).

VII

Y NO NOS DEJES CAER EN LA TENTACION

El « no nos dejes *caer en la tentación* » de la traducción española, debería sustituirse, a juicio del P. Joüon, por « no nos dejes *entrar en la tentación* ».

Fúndase para ello el dicho escritor en una consideración muy suya, y muy diferente por otra parte de cuanto nos enseñan los libros ascéticos de todos los tiempos. « Se trata, pues son sus palabras, de no *entrar* por el camino de la tentación, que es un lazo mediante el cual el Tentador nos lleva inevitablemente al pecado a todos los que, escuchando su voz de Sirena, entramos en la celada ».

Sabemos por el Catecismo, que caer en la tentación es caer en el pecado. Así lo entienden todos los cristianos. Y porque el

pecado nos aparta del amor de Dios y de la felicidad eterna, pedimos a Este que nos libre de caer en la tentación. Cuando deseamos vernos libres de las asechanzas del demonio, entonces con la Santa Iglesia rogamos a Dios, que nos libre de sus celadas y trampantojos, *ab insidiis diaboli.*

Pero como no sólo el diablo nos tienta, sino que también el mundo con sus halagos, y nuestra propia voluntad enflaquecida pudieran inelinarnos al pecado, acordándonos de aquella plegaria de Jesucristo a su Padre: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del mal», levantamos nuestras voces suplicantes, diciendo: *líbranos, Señor, de todo mal.*

Como nos lo enseña la Santa Iglesia en las Letanías Mayores.

De lo dicho se deduce bien a las claras, que una cosa es ser tentado, y otra caer en la tentación. Dios *permite* la tentación de sus escogidos, para probar su fidelidad y darle el premio consiguiente. En el ser tentado no hay ninguna falta y es necesario ser probado, para merecer la recompensa.

Tres veces fué tentado Jesucristo, nuestro divino modelo, para enseñarnos a vencer a nuestros enemigos. Todos los santos fueron tentados, y todos vencieron, ayudados con la gracia del cielo y su buena voluntad.

El texto de S. Mateo dice: Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. εἰσφέρω significa *introducir.*

Jenofonte escribe en su Anábasis: εἰσφέρειν τινὰς εἰς ναῦς: Meter dentro de las naves, embarcar, a los prisioneros.

El R. P. J. J. de La Torre, traduce: «Y no nos dejes *caer en la tentación*», como nosotros, cuando recitamos nuestro padre nuestro, diciendo «*y no nos dejes caer en la tentación*».

No pedimos a Dios sino que, una vez puestos en la tentación, nos socorra con su gracia, para que no caigamos en el abismo del pecado.

Las enseñanzas de la Iglesia, la lectura de las santas Escrituras y el instinto cristiano nos dan la clara inteligencia del pasaje de San Mateo, como lo hace la traducción española.

VIII

MAS LIBRANOS DEL MALIGNO

El « ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπό τοῦ πονηροῦ» tradúcelo el R. P. Joüon, por « mas líbranos del Maligno », esto es, del *diablo*. Al Sr. Benoit, parécele mejor que « el líbranos del *mal* » de la traducción popular. Mas sin razón. Porque siendo tres los enemigos del alma, mundo, demonio y carne, fuente y origen de todas las tentaciones, y dado que el τοῦ πονηροῦ, es un adjetivo sustantivo, como lo dice el artículo definido, que le acompaña, muy bien se puede traducir « por » *líbranos del mal,* en *general,* como traduce el R. P. de La Torre, o *de mal,* es decir, *de todo mal,* según la traducción castellana. En su abono está la plegaria que la Iglesia dirige al Señor todos los días al fin del Padrenuestro en la Santa Misa: « Te pedimos, Señor, que nos libres de todos los males, pasados, presentes y futuros ».

Pone punto final el Sr. J. A. Benoit a su artículo sobre las enmiendas del Padrenuestro castellano, aseverando que la fórmula del R. P. Joüon es el texto más perfecto que puede presentarse. El devoto lector, que haya tenido la paciencia de leer mis apostillas, podrá juzgar si la razón está de su parte, o si es mejor seguir repitiendo nuestro Padrenuestro, tal como lo venimos rezando desde varias centurias los cristianos de habla española.

PERIODICIDAD EN EL PROCESO DE LA EVOLUCION HISTORICA DEL ARTE

Por el Ing. Estanislao Odyniec. — San Miguel

EL PREDOMINIO DEL CRITERIO REALISTA EN LA ESTIMACION DEL ARTE DEL PASADO

Para el estudio del arte del pasado, nuestra época ofrece óptimas condiciones, gracias al inmenso acopio documental puesto al alcance de los investigadores en los museos y en innumerables publicaciones.

Pero estas facilidades de orden material, quedan poco menos que anuladas por los factores internos que obran en nosotros mismos, mutilando nuestras facultades artísticas de contemplación.

Vivimos en una época de transición entre un mundo que se va y otro que viene; pero es tan grande la gravitación sobre nuestra mentalidad del mundo viejo, que la atracción del nuevo resulta impotente para vencer nuestra inercia y ponernos en marcha.

Con mayor nitidez observamos este fenómeno en el arte.

Desde el humanismo empezaron a filtrarse en la mentalidad europea ciertos conceptos y a formarse en el ambiente ciertas condiciones que colocaron el arte en una situación especial, muy distinta de la que ocupaba en las épocas anteriores, y que crearon trabas a la visión artística del hombre moderno.

A pesar de todas las apariencias, a pesar de la infinita y abigarrada multiplicidad de formas que ostentan las obras de

arte en el carnaval bullicioso de lo que son nuestras ciudades cosmopolitas, a pesar de la evidente falta de criterio artístico fijo en el hombre moderno, estas trabas persisten en él, y tienen una influencia decisiva aun sobre su propia sensibilidad artística, la que determina su actitud confusa frente a los problemas del arte de la hora presente, más embarazosa todavía frente a los de las épocas pasadas.

Sus efectos están patentes: en relación al futuro no evolucionamos porque nos tiene encadenado el pasado; en relación al pasado, no al pasado remoto, sino a este próximo que nos tiene aprisionados desde el Renacimiento, parecemos impotentes para romper su hechizo y librarnos de su abrazo.

Por un lado, pues, las fórmulas y recetas, buenas o malas, que se inventan o componen y se aplican a la definición de lo que suele denominarse « arte nuevo » con toda la cáfila de sus extravagantes « ismos », no son más que unas atrevidas y ruidosas tentativas de encontrar la solución al problema de la forma dentro de un arte empantanado, en lugar de buscar la solución al problema fundamental de cómo sacar el propio arte del pantano en que se hunde.

Pero por otro lado se ha formado un abismo entre nosotros y el arte del pasado remoto, el de la antigüedad y aun anterior a éste. No lo comprendemos y ni siquiera intentamos comprenderlo, porque no sabemos darle vida, y mirarlo con la sencillez de sus creadores, lo tomamos por cadáver y así lo tratamos, haciendo su autopsia en la mesa operatoria. Analizamos su cuerpo, sus formas, pero su espíritu, su alma escapan a la investigación, quedando fuera del alcance de nuestra visión; y por mucho que nos digan las formas, es mucho más lo que no nos dicen, lo que ocultan adentro, guardando tesoros para los que sepan descubrirlos.

Así, pues, para leer claro en el pasado es preciso aplicar a su investigación el único criterio razonable y válido: el de mirarlo con los ojos de la época que se estudia y no con nuestros propios ojos, educados y calibrados de tal modo, que todo lo clasifican y estiman de acuerdo con una manera determinada de percibir, sentir y juzgar.

No es una cosa fácil, porque nuestro aparato mental funciona en un solo sentido, y no lo manejamos, no sabemos mane-

jarlo, a nuestro antojo, es él quien nos maneja a su gusto. Y lo más grave es que no nos damos cuenta de ello; creemos con toda ingenuidad, que nuestro progreso técnico corre parejas con nuestro progreso espiritual, y que hemos evolucionado en las artes tanto como en la mecánica, y por consiguiente, los conceptos que en ellas profesamos nos parecen leyes naturales que hubiésemos descubierto, y que presentían pero no los conocían los hombres y artistas en el pasado.

Y en esto nos equivocamos, tomamos por perennes conceptos circunstanciales y por perfeccionados los que no son más que nuevas fórmulas de las viejas verdades o de los viejos errores; no advertimos que son ellas nada más que signo de nuestros propios tiempos, y su medida.

Será preciso desprendernos de ellas, limpiar de ellas nuestras facultades de percepción y contemplación artística, porque de lo contrario el mundo interior de las artes del pasado, no se nos abrirá y ni siquiera sospecharemos su existencia.

Veamos, pues, en qué medida la expresión moderna de esos conceptos, nos impide situarnos en el ambiente del pasado e identificarnos mentalmente con él.

LA VALORACION PROPORCIONAL DE LO «UTIL» Y LO «INUTIL» EN LA VIDA DE LOS PUEBLOS

Lo más general y lo más importante en que disentimos con las generaciones pretéritas, es el valor que asignamos en la vida a lo útil y a lo inútil. Util es todo lo que facilita, de esta u otra manera, en grado mayor o menor, nuestro sustento; inútil, todo lo que no sirve a éste de ningún provecho. Sin embargo, lo inútil siempre ocupaba en la vida humana y sigue ocupando, algún lugar. ¿Qué lugar? Muy diferente según la época, la región y el ambiente. El criterio con que lo valora el mundo moderno difiere mucho del que se aplicaba en otros tiempos.

La costumbre de estimar las cosas desde el punto de vista de su utilidad, y la práctica de ensalzar las que la ofrecen y de despreciar las privadas de ella, no es mala en sí, pero es perniciosa en sus aplicaciones, y —en cuanto a nuestro siglo fatídico— fatal en sus consecuencias.

La calidad de lo útil no está en las cosas, está en la apreciación del hombre. Es útil lo que le conviene a éste en un momento dado, lo que en determinadas circunstancias satisface sus necesidades. De modo que son necesidades del hombre las que deciden la utilidad de las cosas; y como las necesidades del hombre varían, también variaría de acuerdo con sus cambios el valor de utilidad, y en consecuencia puede el hombre llegar a preferir lo inútil a lo útil atribuyéndole un valor infinitamente superior.

El valor de lo « útil » se lo revela al hombre su cuerpo, reflejando sus deseos y conduciéndolo a la conquista de la Naturaleza; pero el valor de lo « inútil » se lo sugiere su alma, induciéndolo a someterse voluntaria e incondicionalmente a algo que no ve, ni conoce y que ubica fuera y por encima de la Naturaleza.

*

El hombre de las cavernas vivía su vida en un mundo real y visible, y como éste era también su alma plasmada en las realidades visibles y palpables; buscaba su alimento en la selva, los ríos y lagos, y sólo se preocupaba por su guarida, que trataba de hacer cómoda, segura, y, a su manera, agradable. Los rudimentos de su arte nada tenían de abstracto, sólo reproducían lo que percibían sus ojos, o captaba su oído, y no significaban más en su vida que un agregado, con que se solazaba en sus largas horas de ocio. Su vivienda sólo tenía el interior porque el exterior de ella se confundía con la mole del cerro, y así encarcelado, pasaba el hombre su vida prisionero de la tierra, no intentando siquiera escapar de su cautiverio para volar por los espacios infinitos en pos de lo huidizo e inalcanzable. La única herencia, pues, que nos había legado no era otra cosa que sus viviendas —cavernas cuaternarias.

*

Pero ni bien el hombre hubo empezado a dominar la Naturaleza, parecía desentenderse de ella, desprenderse de la tierra, buscando en el « más allá » el auxilio, la consolación y el reposo. Mucho más que la vida le preocupa la muerte y mayor es su temor a las amenazas imaginarias de lo invisible, que su miedo a los peligros reales que lo acechan a cada paso en sus correrías por las soledades de los montes.

Desde esa segunda época de la edad de piedra cambia radicalmente la posición del arte, que de servidora humilde y hábil de lo « útil », se convierte en dueña soberana de las sublimes y sagradas « inutilidades ». La propia vivienda del hombre pasa al segundo plano; infinitamente mayor importancia adquiere a sus ojos su morada eterna.

Para construir la primera le bastan troncos de árboles, que el tiempo devora; para la segunda remueve, traslada a grandes distancias y asienta en lugares escogidos enormes bloques de piedra que desafían milenios. Poco sabemos de cómo él vivía aquí abajo, pero lo que representaba para él la vida del más allá nos lo enseñan hoy todavía mudos testigos de sus inquietudes y afanes, aquellos menhires, dolmenes y kromelehes que surgen de la tierra, majestuosos y graves, en las praderas serranas de muchas regiones de Europa, Asia y Africa.

*

La sublimación de lo inútil recibe su expresión más grandiosa en el Egipto de los faraones y la más perfecta y fina en la antigua Hellade. El genio creador y el mayor esfuerzo de realización de esos pueblos se había concentrado en la edificación de los túmulos y los templos, cuyas dimensiones extraordinarias o exquisita finura, excitan nuestra admiración y asombro. Y en cuanto a los habitáculos de aquellos « peregrinos del Absoluto », afanados buscadores de la eternidad, nada hubiésemos sabido de ellos, si las imágenes y notas conservadas en los monumentos mortuorios no nos lo hubieran revelado. El ambiente material del trajín diario no sobrevivió a sus moradores.

*

En la Edad Media la santa locura de lo inútil llega al paroxismo y levanta las catedrales, colosos de piedra, que lanzan los brazos de sus torres hacia el cielo, pero en la tierra su talla de gigantes aplasta el hormiguero de los burgos que, tímidos y bajitos, aglomeran sus humildes casuchas en torno de sus plantas ciclópeas.

Con el Renacimiento vuelve a triunfar la Naturaleza; resurge el cuerpo, se atrofia el alma; reacciona la materia, se apoca el espíritu; lo temporal desplaza lo eterno y lo útil recobra su valor en la vida. Se achican y se estrechan los recintos consa-

grados a Dios, se agrandan y se amplían las mansiones de los poderosos de la tierra. No hay catedral que supere en magnitud y suntuosidad deslumbradora al palacio de Versailles. El arte se engancha al servicio del lujo.

*

Y así llegamos hasta nuestro siglo. Las viviendas se multiplican prodigiosamente, se extienden a lo largo y a lo ancho, crecen hacia arriba. Los rascacielos dominan la urbe, muerden el horizonte, empinando a las nubes los prismas de su soberbia fiera e insolente. A sus pies, trocados los papeles, se cobijan los templos de Dios, bajitos y encogidos, bebiendo la sombra de los titanes cuya vecindad los abruma. Lo útil celebra impúdicamente el escándalo de su triunfo.

*

Pero en todo este apilamiento de muros, techos y chimeneas, ¿qué sitio cabe a la vivienda individual? En una casa de departamentos ya no es más que un interior, porque su exterior se funde y se pierde en la fachada del edificio. Entre las paredes de este interior transcurre la vida del cavernícola moderno, de igual modo que transcurría en la caverna la de su remoto antepasado de la edad de piedra, con la sola diferencia de los adelantos técnicos y el refinamiento de las comodidades, que si bien contribuyen a formar los hábitos civilizados, dejan intacta la mentalidad del troglodita, empapada de emanaciones de la tierra, asida a todo lo terrestre, identificada con la realidad práctica de la vida.

*

Vemos, pues, que el criterio con que la época nuestra asigna a lo útil y lo inútil su valor proporcional, no es ni absoluto ni perfecto; es un criterio para el uso de los tiempos como el nuestro, así como para el de otros hubo otros criterios.

Es esencial tener presente este hecho, ya que el modo de valoración de lo útil y de lo inútil constituye el eje alrededor del cual gira toda la historia del arte. Su influencia es muy profunda, y no se limita sólo a la determinación del destino de las obras, sino que se la descubre en las obras mismas y en la labor creadora de los artistas, desde la concepción hasta la ejecución.

LA INSPIRACION ESPIRITUAL Y MATERIALISTA EN LA CREACION ARTISTICA

En el sentido metafísico, el arte no es otra cosa sino un modo específico de traslación al acto de las potencias del alma.

Toda obra de arte expresa en forma visual o auditiva alguna idea, que se concibe, nace y cristaliza en el alma de su creador, de manera que antes de ser materializada pasa en ésta su período de incubación.

Distinguimos, pues, en la creación artística, tres etapas principales:

la concepción,
la composición o elaboración imaginativa, y
la ejecución.

La *concepción* marca la iniciación del proceso de creación artística. El artista concibe la idea de su obra, en una visión *intuitiva,* en que impresiona su sensibilidad la forma pura. La *intuición artística* se presenta como un eslabón intermedio entre la contemplación espiritual y el proceso de la síntesis mental. Y por consiguiente gracias a la intuición artística y por su conducto, puede penetrar en la imaginación creadora del artista el estímulo fecundizante espiritual.

En la segunda fase, entra en el juego la imaginación del artista, que, bajo el impulso de la intuición, se halla empeñada en encontrar a la forma pura de la visión intuitiva su equivalente material. De acuerdo con las facultades psíquicas del artista este equivalente tendrá el carácter espacial o el de tiempo. En el primer caso determinarán la *elaboración imaginativa* las cualidades *visuales* de la imaginación y en el segundo las *auditivas* de la misma.

Una vez « ideada » la obra, o sea revestida imaginariamente la forma pura con su correspondiente y definida forma física, emprende el artista su ejecución, y, tratándose del producto de composición plástica, aplica la habilidad de sus manos a la materia para fijar en ella su visión artística.

He aquí las tres fases del proceso de la creación artística. En cada una de ellas tropieza el artista con sus problemas específicos, cuya solución constituye toda su labor creadora, y es la

resultante de la combinación de las influencias directas del medio ambiente (época, región, comunidad humana) y de la personalidad del artista, pero, por encima de todo, del factor « utilidad », en otras palabras, del valor proporcional que se asigna en la vida a lo « útil y a lo « inútil ».

*

En la fase de concepción es donde la influencia de este factor se manifiesta en forma decisiva.

La intuición artística, entrando en conexión con las fuentes espirituales del alma, y alimentándose en ellas, espiritualiza el proceso de concepción y comunica a la imaginación creadora y a la elaboración artística el rumbo hacia adentro, hacia lo sobrenatural, lo divinamente humano.

Pero la intuición artística puede permanecer desconectada de las fuentes espirituales, y entonces la imaginación creadora al recibir su impulso se alimentará en las fuentes « carnales » del alma, y la elaboración artística tomará la dirección hacia afuera, hacia lo real, lo natural, lo carnalmente humano.

En el primer caso, bajo la acción de la *intuición artística espiritual*, se expresará en el arte la exaltación de lo « inútil », tendiente a desarraigar al hombre de la tierra y a satisfacer sus ansias espirituales; en el segundo, obrando en el artista sólo la *intuición imaginativa*, quedará el arte enganchado al servicio de lo « útil » y empleado como vehículo para la distribución de los placeres terrenales entre los hombres y para la sujeción de éstos a la servidumbre de la tierra, cuando no de la carne.

Cuando, pues, entre las comunidades humanas se asiente el dominio absoluto del utilitarismo, la consideración de lo « útil » expulsará del arte la intuición espiritual; pero cuando se entronice entre las mismas la adoración de lo « inútil », la intuición espiritual expurgará el arte de todo vestigio de sumisión a lo « útil ».

*

La diferencia señalada no es meramente especulativa, es profundamente real, y se manifiesta no solamente en el carácter peculiar de las distintas ramas del arte, o individualmente en cada una de sus obras, sino que también, y ante todo, en el arte global, integrado por todas sus ramas, y no menos en la correlación entre el arte y las respectivas comunidades humanas.

La intuición espiritual, como agente propulsor del arte, más que a una disposición íntima del artista, responde a la inquietud colectiva que conmueve a toda la comunidad de la que éste forma parte.

El arte se constituye en este caso en un lenguaje, por medio del sual el artista comunica con la masa humana, y la masa humana por medio del mismo se mantiene fuertemente unida.

La inquietud espiritual radica, pues, en la masa humana, la intuición del artista no es más que su consonante, que vibra al unísono con ella.

El arte llena así una importante misión en la comunidad humana y está íntimamente enlazado con la vida colectiva; no hay separación entre el arte y las masas humanas y entre las masas humanas y el artista; el arte y el artista surgen en medio de ellas completándose en las mismas. El maestro recibe de la masa el impulso, el estímulo y la inspiración; la masa, en cierto modo lo fecundiza; en ella él se descubre a sí mismo, a la vez que de ella sus obras reciben vida, viven en ella y por ella.

Y nótese bien que aquellas masas no son aglomeraciones accidentales de simples curiosos que se reunen para asistir pasivamente a alguna función pública; ellas participan activamente en la función; allí no hay espectadores, todos son actores que toman muy a pecho los papeles que les toca desempeñar.

*

Esta unión entre el arte y la masa humana, sólo es posible gracias a la unión entre todas las ramas del arte.

La inquietud espiritual que viene de la masa y es una sola, fecunda al artista y lo induce a crear y a expresarse en sus obras. Son varios los medios que puede emplear para ello: puede expresarse por medio de sonido, verbo, gesto y movimiento, color, línea; pero sea cual fuere el medio de su expresión siempre, bajo sus distintas formas, habrá un fondo común compuesto de la misma inquietud espiritual que conmueve la masa. Y, justamente, la masa humana, su generadora, posee el don maravilloso de descubrirlo y sentirlo en las manifestaciones del arte, porque en la comunión entre ella y el artista y sus obras, hay una reciprocidad perfecta: a la *intuición creadora* de éste corresponde la *intuición perceptiva* de aquélla.

Así formada, la masa deja de ser multitud de aficionados a ésta u otra forma de arte, de unos que no entienden más que la poesía, o solamente la danza, o la música, o de esos otros que sólo se apasionan por los cuadros pictóricos, o únicamente por las obras escultóricas o por la arquitectura.

En una masa así todos son todo esto; todos asimilan el arte en cualquiera de sus manifestaciones, porque entre éstas sólo existe distinción de accidentes y no aislamiento y separación de esencia. En la arquitectura se funde la pintura con la escultura y todas juntas se empeñan en reducir a la piedra, la belleza que encarna la poesía, la danza y la música.

Así, pues, los templos de la antigüedad pagana, o las catedrales del Medioevo, representan la solidificación de las formas fluidas de la concepción intuitiva espiritual, por medio de las fijas, sugeridas y elaboradas por la imaginación creadora, y vienen a desempeñar el papel de los marcos para las ceremonias religiosas, que se desarrollan dentro y fuera de su recinto con la participación activa y adhesión fervorosa de la masa. Y, precisamente, en esas ceremonias, en la identificación de la masa con los selectos, en la concordancia emocional entre ésta y aquéllos y de todos juntos, se produce el misterio de la fusión de todas las formas del arte en un todo, por medio del *ritmo*, que ata el movimiento del cuerpo y el verbo a la melodía, y transformado en *métrica* rige la disposición arquitectónica de todos los elementos que componen el templo.

Una de las consecuencias más importantes de este fenómeno es la formación de los grandes estilos, que sólo es posible en la subordinación del artista no a la masa, sino junto con ella a una misma fuerza espiritual que mueve a todos.

*

Otro aspecto, diametralmente contrario a éste, lo presenta el arte en la comunidad humana entregada a los goces terrenales, con prescindencia absoluta de los móviles de orden superior y regida por las normas de carácter estrictamente utilitario.

Una muestra de ello la tenemos en la Roma de la época Imperial, y la otra en nuestro propio mundo de este triste siglo en que vivimos.

Así como en la Roma racionalista y realista, también en nuestro mundo moderno con su positivismo y ateísmo, quedó

barrida de su esfera de gravitación toda idea supraterrenal, y con ella se escurrió del arte su contenido divino; ya no es más que una primorosa ánfora vacía de preciosas esencias en la que el ama de casa, hacendosa y diligente, guarda las especias para su cocina.

Se ha abierto un abismo entre el arte y las masas humanas; el arte dejó de ser popular, y con ello perdió toda su vitalidad y lozanía, quedando recluído en las prisiones, que no otra cosa son los palacios que lo tienen guardado. En los museos languidecen las artes plásticas, y las del sonido gimen en los teatros.

La función del arte en la comunidad humana se ha estrechado; no participa en ella la masa; grupos aislados, pasivos y silenciosos, contemplan sus producciones de lejos, a través de una invisible muralla, permitiéndoseles salir de su mutismo sólo para manifestar su aprobación o su descontento. Los maestros del arte forman gremios cerrados, aislándose de la masa, viviendo sin el contacto directo y personal con ella, convirtiéndola en el « público » que desprecian a la par que ansían ávidamente su aplauso. De esta manera el arte de una función social y espiritual de la comunidad humana se convierte en el esparcimiento de los grupos selectos, cuya expresión más cabal y extrema es el lujo, privilegio de los pocos en perjuicio de los muchos, sublimación del sentido degenerado y egoísta de lo « inútil ».

*

Y algo peor todavía, el mismo arte pasa por el proceso de disgregación, separándose entre ellas sus formas particulares.

En primer término se produce la ruptura entre las artes plásticas y las del sonido. Y luego sigue la desintegración de cada uno de estos grupos. El perfeccionamiento de la técnica artística, da origen a la mayor especialización, la especialización conduce al aislamiento, y el aislamiento cierra el camino a la fuente común de todas las artes —la intuición espiritual en la que se revela al artista en la forma pura su contenido divino.

No para allí la desintegración del arte; la remata el individualismo artístico. Cada maestro lo que más cuida es su propia individualidad y lo que más teme es parecerse en algo a alguien. Y es comprensible este recelo, porque el arte vaciado de su esencia espiritual, es sólo un muestrario del ingenio humano, una feria de vanidades artísticas.

*

En estas condiciones nuestra época no pudo ni puede crear su estilo propio, porque no lo permite la desintegración del arte. La gravedad de este fenómeno reside en el hecho de que es uno de los signos no ya de un mal, o de otro fenómeno, sino de un cataclismo, que es la desintegración de la sociedad, por falta en ella de energía unitiva espiritual, que en otras épocas hacía de la comunidad humana un organismo íntegro y compacto.

Y es ésta la principal razón que induce al hombre moderno a apreciar LAS ARTES y no EL ARTE, a considerarlas como cosas de museo y no de la vida, como objeto de lujo, y no de uso popular, y por todo ello nos inhibe el comprender la mentalidad de los maestros que desde las épocas más remotas hasta el así llamado Renacimiento, movían el arte y creaban obras que a nosotros nos dejan impasibles y fríos, aunque en su tiempo y en su ambiente provocaban el entusiasmo y la admiración de las masas.

EL SIMBOLISMO DE LAS IDEAS Y FORMAS EN EL ARTE ESPIRITUALISTA

Con estos antecedentes de índole general veamos ahora de qué modo los mismos factores ejercen directamente su influencia en el artista e intervienen en el proceso de *elaboración* de la obra, determinando su carácter y su forma.

El problema central en esta segunda fase de la creación artística se concreta para el artista en la *composición* de la obra. Toda obra se compone de varias partes, o sea elementos integrantes, que forman un todo armónico, hallándose dispuestos de cierta manera y guardando entre ellos cierta proporción; de aquí las tres operaciones consecutivas de la composición, tendientes a correlacionar en la obra sus elementos de un modo definido, a saber:

la *fijación* de estos elementos,
su *disposición*, y, en fin,
la *proporción*, que deben guardar entre ellos.

Ya hemos establecido que la intuición artística consiste en la contemplación interior de la *forma pura*, que es lo mismo que la idea general en relación a la forma. En la naturaleza sólo vemos formas materiales, porque cada objeto tiene su forma par-

ticular, pero en la visión intuitiva sólo intervienen formas puras o sea envolturas de las formas materiales vacías de su contenido.

Y otra característica fundamental: la forma pura no solamente carece de un contenido fijo, sino que no hay nada fijo en ella y, al contrario, todo en ella es fluido; es una envoltura espacial en movimiento continuo; no sólo una, tal o cual imagen material, sino una sucesión interminable de tales o cuales imágenes inmateriales. Así, pues, en la intuición artística se presenta la forma pura en cuatro dimensiones, de las cuales tres son espaciales y la cuarta de tiempo, ya que el movimiento de la forma se expresa en esta dimensión.

El problema del artista consiste, pues, en detener, captar y fijar la forma pura, revistiéndola de una forma material adecuada, en otras palabras, reducirla a la materia.

El problema se complica para el artista, si su inspiración viene de la intuición espiritual. Entonces la forma pura se le escabulle de la percepción interna, acelerándose el ritmo de su movimiento. La imaginación del artista rechaza las representaciones materiales, en el esfuerzo de encontrar algún medio de interpretar la forma pura, sin copiar la Naturaleza. La Naturaleza le ofrece motivos, pero no lo inspira; su inspiración fluye desde adentro, desde las fuentes espirituales que le abre su intuición.

En consecuencia llega el artista a concebir unas formas interpretativas sintéticas, irreales, distintas de las que le sugiere su imaginación formada en las representaciones perceptivas, y crea una especie de lenguaje artístico por medio de cuyos signos traduce sus ideas, nacidas de la intuición espiritual.

*

Desde los primeros balbuceos ininteligibles del hombre de la edad de piedra hasta las maravillas de la expresión artística del Medioevo, el lenguaje del arte religioso y, ante todo en la plástica, es pura y esencialmente simbólico. Sus artífices hacen hablar a las piedras; en sus obras cada una de éstas forma una palabra mística, y todas juntas un himno, una plegaria. En los templos egipcios, lo mismo que en los asirios, caldeos y lo mismo que en los griegos, las piedras cantan, las piedras narran, las piedras enseñan, las piedras educan... En esos templos sus

columnas, sus capiteles, frisos, paredes, policromía, bajorrelieves, esculturas, no son sólo un ensamblaje artístico, son ante todo y por encima de todo un texto sagrado; lo que en ellos importa es este texto y todo lo demás, con todo su artismo, es sólo una accidencia inevitable.

El cristianismo ha llevado este lenguaje mudo a las cumbres de pureza espiritual. Empezó a formarlo en las catacumbas, y en el arte románico y gótico le dió su expresión más acabada. Las catedrales medievales eran para los fieles libros abiertos, los que leían y releían con avidez y devoción. Estaba representado en sus paredes, en sus esculturas, en sus vitraux, todo lo que el mundo de aquellos tiempos sabía sobre la historia sagrada, historia universal e historia natural, todo lo que un buen cristiano debía conocer sobre la religión y sobre la moral. Eran las catedrales una especie de universidades populares, en las que el pueblo se instruía y se educaba en el amor a Dios y a su Santa Iglesia.

Y así como en la incipiente espiritualidad pagana, también en la perfecta cristiana, el arte no era más que un transmisor de ideas, sus obras y todos los elementos de éstas, nada más que vehículos transportadores de las mismas. Las palabras, formas interpretativas, la belleza, sólo se miraban como símbolos, que cubrían algo muy profundo y muy sagrado. El artista como individuo desaparecía en el anonimato más absoluto, y por medio de sus obras, de los símbolos creados por la habilidad de su mano, platicaba el teólogo y el moralista, hablaban los Santos, los Doctores, los Padres y los Apóstoles, hablaba Cristo, hablaba Dios, y la honda emoción que embargaba a los fieles frente a esas maravillosas realizaciones provenía de la contemplación de la belleza no de las formas temporales, visibles y palpables, sino de su contenido místico, sagrado y eterno.

*

Y aquí llegamos a tocar el punto más sensible de todo aquel magnífico engranaje del arte espiritual: el simbolismo del lenguaje artístico sólo puede tener valor cuando la masa popular lo haya asimilado y lo entienda. Debe, pues, existir entre la masa popular y el artista una interdependencia completa y cabal, como base para la comprensión mutua. Y, justamente, es esto lo que sucede, y sobre lo que ya nos hemos explayado arriba.

El proceso de creación artística y el de asimilación de sus productos se hallan unidos, pero en la relación inversa.

El primero evoluciona de la forma pura a la forma material; y la forma material, bajo el toque de la mano del artista, se trueca en un símbolo de la forma pura, o, mejor dicho, en el de su contenido espiritual.

En la masa humana que contempla y asimila las ideas del artista, en la imaginación de las gentes, se desarrolla el proceso inverso: tiene como punto de partida la forma interpretativa contemplada y sale de allí, para ascender a la forma pura, al sentido del símbolo.

La concordancia perfecta entre ambos procesos sólo será posible cuando haya entre el artista y la masa una sintonización espiritual absoluta, resultante directa de la *comunión* espiritual entre ellos, porque sólo en estas condiciones puede aparecer y perdurar la reciprocidad de reacciones entre la intuición creadora del artista y la intuición perceptiva de la masa.

Para que se logre este efecto, tanto la imaginación creadora como la perceptiva deben responder a una condición primordial: ser, en cierto modo, vírgenes, o sea libres del predominio de las representaciones concretas y reales, de estructuras asociativas materiales y naturales; esta es la mentalidad de los niños, de los primitivos, de los místicos y es la misma que caracterizaba las masas humanas en las grandes épocas de alta tensión religiosa de la Antigüedad y la Edad Media.

El lenguaje simbólico de las artes religiosas de todos los tiempos y de todos los pueblos, es el producto acumulativo de un largo y lento proceso de elaboración y maduración, con la colaboración de todos los miembros de la comunidad, de los artistas y de la masa popular, generación tras generación y siglo tras siglo. Sólo así se explica el apego a las formas consagradas de este lenguaje, cuya consecuencia lógica es la formación de los grandes estilos.

FORMAS INTERPRETATIVAS EN EL ARTE ESPIRITUALISTA

Pero ¿en qué consiste este lenguaje simbólico? En medio de una infinita variedad de formas, advertimos un rasgo que es común en todas ellas: sea cual fuere el « *estilo* » de la obra, sus

elcmentos se hallan en ella de alguna manera *ordenados*. Y en este ordenamiento se manifiesta la inspiración espiritual de la intuición creadora.

El mundo físico, la Naturaleza virgen, se presenta a los sentidos y a la imaginación del hombre como un caos de cosas y de sucesos. Aparentemente, cualquier noción de orden parece extraña a la reprcsentación imaginaria del mundo sensible. Sin embargo, fijando la atención en las cosas, descubre el hombre entre ellas una impresionante constancia de semejanzas. Las eosas de una misma clase siempre están compuestas de partes cuyo número, forma y proporciones son fijas.

Pero ¿cómo llega el hombre a darse cuenta de ello, y por qué cualquier desviación de esas normas le produce mal efecto?

Se descubre lo que se busca. El hombre *busca* el orden en el arreglo de las cosas sensibles; y lo busca, gracias, justamente, al impulso de la inspiración espiritual, la que impresionan los misteriosos reflejos de las armonías cósmicas, de esa *consonancia universal* que menciona el Doctor Angélico.

Gracias a esa *claridad intuitiva* del espíritu, el hombre percibe en las cosas sensibles reflejos del orden divino —la belleza o « *splendor formae* »— cuando responden a la fórmula de Santo Tomás, que requiere para la hermosura la integridad o perfección, la debida proporción de partes y la claridad.

El simbolismo del lenguaje artístico tiende en este caso a reducir a la forma interpretativa ese orden divino en las cosas.

Trata el artista de resolver este problema en la *composición* de la obra.

Surge ante él una nueva dificultad: los medios interpretativos que maneja, no responden al carácter de su visión intuitiva, que se desarrolla en cuatro dimensiones, mientras sus medios de interpretación, salvo la danza, sólo disponen —en la arquitectura y escultura— de tres (de espacio), en la pintura de dos (de superficie) y nada más que de una en la música y poesía (de tiempo).

En la visión intuitiva, con su ritmo acelerado del movimiento, es éste el que impide al artista captar las formas espaciales y el que domina por completo su facultad de ideación. El sonido será, ciertamente, el primer medio que empleará para dar a su intuición creadora una expresión exterior. Será, pues, el arte del

sonido —la música, junto con sus dos compañeras la poesía y la danza—, el que descubrirá el modo de captar el tiempo, de simbolizarlo en la interpretación artística —seccionándolo en intervalos de igual duración— o sea inventado el *ritmo*.

*

Fué fácil introducir el ritmo en la danza, en la música y en la poesía.

La verdadera dificultad presentóse, cuando se trató de hacer lo mismo con las artes plásticas; pero fué superada y es así cómo se ha extendido por ellas la rítmica bajo su forma espacial de *métrica*.

De ahí que en la composición artística, animada por la intuición espiritual, la disposición de los elementos, tanto en una obra de arquitectura, como en las obras pictóricas o escultóricas, esté regida por las normas de la métrica.

En un edificio las columnas, el friso, las divisiones de éste, la postura de las figuras en los bajorrelieves o policromía, y hasta los miembros del cuerpo en las figuras, obedecen a unas mismas reglas de disposición, comprendidas en la métrica, o su equivalente musical rítmica; con la diferencia de que en la música el contenido del ritmo o sea melodía, se expresa en la fonía, designándose con este término la disposición de las melodías en una obra, y en las artes plásticas la *métrica* abarca tanto la forma de los elementos como el modo de su disposición. De manera que aparece la métrica como el equivalente espacial a un mismo tiempo de la rítmica y de la fonía.

Sabemos por la historia de la música que la composición musical, en lo referente a la combinación de las voces en una obra coral o de la de los instrumentos en una obra orquestal, seguía un bien determinado camino de evolución histórica. Podemos resumirlo en estos tres grandes períodos: 1.° *monofonía* en la Antigüedad, 2.° *polifonía* en la Edad Media y el Renacimiento y 3.° *armonía*, en los tiempos modernos desde la segunda mitad del siglo XVIII.

Igual evolución histórica señala el desarrollo de la composición en las artes plásticas: *monometría* en la Antigüedad, *polimetría* en la Edad Media y el Renacimiento, *simetría* desde la época del Barroco hasta nuestros días.

Observamos entre ambas evoluciones un paralelismo completo, y no puede ser otro, en vista del fondo común en toda creación artística y en el predominio absoluto del factor *tiempo* en la intuición artística espiritual.

*

La disposición de los elementos en la composición plantea otros problemas al artista aunque de carácter secundario; uno de ellos consiste en hallar el modo de unir entre sí los elementos de una obra.

Este problema, secundario para la composición, es sin embargo de capital importancia para la inventiva artística y para la individualización de los estilos. Capitales y basas de las columnas, por ejemplo, que sirven de unión entre éstas y, por arriba el friso y el suelo por abajo, diferencian los tres estilos griegos y los cuatro romanos y en su conjunto son absolutamente distintos de los mismos elementos en la arquitectura egipcia, asiria o persa y, posteriormente, en la bizantina, románica y gótica.

Sin embargo, cualquiera que sea la solución particular que se dé a este detalle, observamos de un modo general, que en todas las muestras del arte « *métrico* », siempre se presta especial atención a que los elementos de la obra estén claramente deslindados, en lo que parece manifestarse una tendencia bien visible a marear el ritmo; además el modo de unión está supeditado al efecto del conjunto de la obra, y a su contenido espiritual, y no a las consideraciones de la naturalidad y el realismo, por lo cual, frecuentemente, el modo de unión que se emplea se encuentra en franca oposición con las leyes naturales, como por ejemplo, la representación de las figuras humanas en los bajorrelieves egipcios.

*

Pasamos ahora a la última operación de la composición artística, que consiste en *proporcionar* los elementos de la obra, o sea encontrar para éstos una adecuada y justa proporción.

La cosa no es tan sencilla como parece, porque no hay que olvidar que el arte « métrico », no solamente desobedece las leyes naturales, sino que se opone a ellas decididamente. Por esta sencilla aunque singular razón, las proporciones naturales, o sea equivalentes a las que caracterizan las correlaciones entre las

dimensiones de los objetos en su estado físico natural, no son copiadas ni tomadas en consideración en el arte « métrico ».

Volvemos a repetir lo que ya antes hemos asentado, que en el arte « métrico », cuyo lenguaje simbólico sirve de medio de expresión para las ideas abstractas y espirituales, las que verdaderamente importan son estas ideas y no los medios que las expresen.

Por consiguiente las formas interpretativas, la belleza de las mismas no tienen, en este caso, valor propio alguno, sino exclusivamente relativo, que sólo se estima en función del conjunto, y en relación a la idea que deban representar.

Tal licencia artística permite desentenderse por completo de las proporciones naturales, y entonces lo que se buscare serán las proporciones correspondientes al conjunto de cada obra particular, normalizadas por la consideración del contenido espiritual de las formas representadas.

La figura del faraón en los dibujos egipcios, será, pues, inconmensurablemente mayor que las de sus súbditos, para simbolizar la grandeza moral y política del soberano. De igual modo los artistas del románico y del gótico representarán la figura de Cristo en medio de sus apóstoles.

Las representaciones del cuerpo humano, de los animales, de las plantas, recibirán las proporciones de acuerdo con los marcos que los rodean o el lugar que ocupan. El tronco con un par de hojas desmedidamente grandes significará el árbol, los hombres llevarán cabezas enormes asentadas en los cuerpos menudos, o bien los veremos angostos y largos con los hombros que no sobrepasan el ancho de la cabeza, como los que adornan los pórticos y sus tímpanos en las iglesias románicas y góticas. Los animales no guardarán proporción entre ellos ni con los hombres; el caballo aparecerá del tamaño de un perro, y el perro del de un caballo; en una palabra, no veremos en estas manifestaciones del arte nada de lo que inspira en los realistas el respeto para el « cuerpo bien proporcionado »; lo que se busca en el arte « métrico » es el conjunto bien proporcionado, aunque sus partes acusen en sí mismas una horrible y antinatural desproporción.

EL MECANISMO DEL ARTE MATERIALISTA

En el curso de la historia de las artes plásticas, se destacan varios intervalos de crisis, que podríamos caracterizar, en contraposición al arte « métrico », como los del arte « *amétrico* ». Estos intervalos corresponden a las fases finales de descomposición de los grandes períodos « métricos », y comprenden respectivamente el arte (mencionamos los más conocidos).

—de las cavernas del período magdaleliano del paleolítico superior,
—el de Roma Imperial, y, triste es confesarlo,
—el de nuestra bochornosa época moderna.

En el arte « amétrico » se juntan todos los factores de creación artística, diametralmente opuestos a los del arte « métrico », su mecanismo íntimo es la antítesis de este último, y su función absolutamente distinta. Al analizarlo se descubre fácilmente el por qué de la separación infranqueable que existe entre la sensibilidad artística de nuestro siglo y la de las épocas de los grandes movimientos religiosos.

*

El nudo de la situación está en la apreciación proporcional de lo « útil » y lo « inútil ». Mientras en los períodos « métricos », el arte constituía el más excelso y expresivo homenaje a lo « inútil », los tres intervalos « amétricos » corresponden a la sublimación del utilitarismo llevado a sus últimos extremos.

El proceso de creación artística cambia de orientación y sigue por otro camino. La intuición artística, quedando desconectada de las fuentes espirituales ya no recibe impulsos de ellas, alimentándose en adelante sólo en las fuentes « carnales ». Gracias a este hecho cambia por completo el trabajo de imaginación: cortados los contactos con el mundo interior, se dirige la intuición creadora hacia afuera, hacia el mundo exterior, real y sensible, en busca de realizaciones para las formas puras concebidas por la intuición. Antes el artista despreciaba la Naturaleza, se rebelaba contra sus leyes e imposiciones, sólo obedeciendo los imperativos del espíritu, ahora rompe con el espíritu, desdeña

sus sugestiones, y se somete ciegamente a los dictados de la Naturaleza.

La belleza exterior, la de la forma interpretativa, logra supremacía absoluta sobre la belleza interior, la del contenido espiritual representado en ella. Es el advenimiento del realismo, que empieza por instilarse imperceptiblemente en el arte espiritual y termina por desplazarlo, ocupando su lugar.

*

Pero abstengámonos de acusar sólo a los artistas por esta transformación. El fenómeno psíquico que se produjo en el artista, no es otra cosa sino el efecto directo del cambio profundo que se había operado en la masa popular, en su mentalidad y sensibilidad. En este caso en el arte se revelan los síntomas que denuncian la existencia de los trastornos que suceden en el organismo social.

La disolución de la esencia espiritual engendró el individualismo, provocando la dispersión de la *sociabilidad*, y en estas condiciones sólo se podía evitar la disgregación definitiva de la sociedad merced a la invocación de las razones utilitarias, de la conveniencia mutua. El culto de lo « útil » dió origen al realismo en la vida práctica, y desde allí se desparramó el realismo por todos los ámbitos de la vida humana.

De esta manera el realismo en el arte es la consecuencia lógica del realismo en la vida y en la mentalidad de la masa popular, cuya percepción intuitiva de espiritual se había trocado en exclusivamente imaginativa, natural, realista. El pueblo, la masa popular, perdió la facultad perceptiva para entender el lenguaje simbólico en que se expresaba el arte en la época espiritualista. Tuvo que crearse, pues, un nuevo lenguaje, y efectivamente desde la época del humanismo, empezó a formarse este lenguaje, que al fin y al cabo desembocó en el realismo crudo del siglo XIX.

Y habiendo llegado a este estadio, dejó de ser, virtualmente, un lenguaje, convirtiéndose en un método práctico de provocar ciertas emociones, ideas y asociaciones psíquicas, por medio de la representación imitativa, con la mayor exactitud posible, de las imágenes directamente extraídas del mundo físico.

*

No hay que perder de vista que el simbolismo de las artes « métricas », no sólo se expresa en el contenido espiritual de la forma interpretativa, sino también en las expresiones artísticas de esta forma. El concepto de belleza en el arte « métrico », tiene un sentido restrictivo, y en cuanto a su contenido intrínseco, lo relaciona más con la belleza expresada por el símbolo, que con la forma interpretativa de éste. En una palabra, en el arte métrico no existe el concepto de la belleza en sí, de la belleza de la forma separada de lo que deba representar. Una obra se considera bella únicamente en razón de la belleza espiritual que irradia.

*

Todo lo contrario profesan los cultores del arte basado en el realismo. Según ellos la belleza radica exclusivamente en la forma interpretativa y no en el objeto de ésta, y es absolutamente independiente de toda belleza espiritual que, ciertamente, puede agregar a la obra un valor suplementario, pero su ausencia no quita nada a la belleza de la forma.

De aquí que en el arte inspirado en el realismo todo se supedita a la forma y en ésta se busca la belleza. De este modo el arte se independiza por completo de todas las disciplinas humanas y de todos los lazos que lo unían con la sociedad, pierde su carácter esencial de una función social, y ya no es más que un agradable apéndice en la vida colectiva, por medio del cual se expresa no el alma del pueblo, sino el sentir particular del artista. El arte encuentra su fin en sí mismo; cultiva la doctrina del arte puro, el arte para el arte.

*

El realismo penetró en el arte no de golpe sino insinuándose en él de a poco.

El realismo del arte romano de la época Imperial tiene sus remotas raíces en el arte griego posterior a Fidias, cuando los artistas se empeñaron en buscar la belleza sólo en la forma interpretativa, inspirándose directamente en las formas perceptivas del mundo físico. Su ideal supremo consistía en crear la belleza perfecta del cuerpo humano. Idearon, pues, fórmulas y cánones para este fin, y los tomaron como unidad para la mensura de la belleza en las artes plásticas.

Los maestros del Renacimiento se internaron por el mismo camino, en busca de la quimera de la belleza perfecta. Y, habiendo sentado el principio según el cual se estimaba la belleza por las cualidades específicas de la forma interpretativa, se ingeniaron en inventar el método para captarla y reducirla a dos o tres dimensiones del espacio, mediante la aplicación de un sistema de medición en la composición y ejecución de sus obras.

De esta manera el problema de belleza quedó transplantado al terreno estrictamente material y su interpretación en el arte se convirtió en un asunto de geometría artística.

Ha cambiado por completo el proceso de composición artística. Los elementos de la obra se fijan conforme a la sugestión de la Naturaleza y no a la inspiración del espíritu, y una vez fijados, todo en la obra se subordina a ellos. Así, pues, la disposición de estos elementos, el modo de unirlos entre ellos, todas sus proporciones correlativas, sólo obedecen a las leyes naturales, y, en cuanto a la belleza de las formas interpretativas, a los cánones invariables.

Los llamados « órdenes arquitectónicos », los de Viñola, para citar los más célebres entre varios, elaboraron y fijaron estos cánones para el arte de construcción, y generaciones tras generaciones se habían educado y se educan todavía a base de este catecismo, formando su ojo y su sentido de belleza en las proporciones dadas por un modelo inconmovible e imperecedero de las formas perfectas.

Expelido de las formas clásicas todo su contenido espiritual y aprovechados los símbolos sagrados como simples artefactos, vacíos de todo sentido oculto, se aplican los vocablos de aquel lenguaje del arte, para crear simulacros de belleza, cubriendo con las vistosas apariencias exteriores una abominable cacofonía interior.

*

Este es el legado que pesa sobre el hombre contemporáneo, entumeciendo y degenerando su sensibilidad artística; gracias a él, su percepción intuitiva, desenvolviéndose dentro de una mentalidad llena de prejuicios respecto al concepto de lo bello en el arte, de imágenes estereotipadas y del sentido de mensura formado en los cánones del arte clásico, resulta impotente para apreciar la belleza en las formas interpretativas de estructura-

ción distinta, y ante todo absolutamente inhabilitada para gozar de la belleza representada en las obras del simbolismo espiritual, en que la forma pura se combina con la forma interpretativa de tal manera que no teme encontrarse en hostilidad abierta con las leyes de la Naturaleza.

*

Y no nos dejemos engañar por la supuesta *libertad* en el arte realista, libertad que proclama la abolición de todo formulismo, pero que al mismo tiempo prohibe, bajo pena de excomunión mayor, profesar en el arte otro culto, que no sea el que se basare en la adoración de la Naturaleza, como divinidad suprema.

Y ¿qué otra cosa será tal prohibición, sino el resumen de otras fórmulas y otros formulismos que, por cierto, ofrecen al artista libertad, pero condicional, limitada a la actuación dentro de una esfera consagrada, vedándosele terminantemente el acceso a la otra, declarada « tabú »?

En este caso, se olvidan los propulsores del realismo que en su tiempo, en esa esfera vedada, bajo iguales condiciones restrictivas, el artista gozaba también de plena libertad de acción.

LA INFLUENCIA DE LOS MEDIOS FISICOS EN LA ELABORACION DE LAS FORMAS INTERPRETATIVAS

Para terminar dedicaremos algunas palabras a la última fase del proceso de creación artística, el que comprende la *ejecución* de la obra.

Hemos visto que en la composición trata el artista de crear *formas interpretativas* para la representación clara y completa de su visión intuitiva de la forma pura, o, en otras palabras, poner en acto la belleza en potencia que concibió su alma.

En la *ejecución* se empeñará en encontrar y poner en acto la belleza gemela que guarde en potencia la materia, y para lograrlo tendrá que vencer la resistencia de esta última.

Esta acción le planteará nuevos problemas, porque no todo lo que se propone realizar el artista le es dable ejecutar, por las razones de limitación técnica que le imponen las cualidades y condiciones del medio físico.

Con mayor claridad se observa este hecho en la arquitectura, y de ahí que los materialistas del siglo pasado sentaron con mucha satisfacción esta doctrina: la formación de los estilos arquitectónicos depende directamente de los materiales de que se dispone y del sistema de construcción que se aplique.

Para la confirmación de su tesis alegaban dos antecedentes de valor indiscutible:

1.° el carácter peculiar del estilo egipcio, su pesadez y falta de flexibilidad, se debía al empleo exclusivo del granito en la edificación monumental, mientras la arquitectura griega, se distinguía por la esbeltez y elegancia de sus líneas, gracias a la utilización del mármol en las construcciones;

2.° la invención de la bóveda de aristas en reemplazo a la de medio cañón cruzado, determinó la evolución del estilo románico hacia el gótico.

En una palabra, la doctrina parecía sentar de modo concluyente la tesis, de que la creación artística estaría regida por las condiciones físicas, y las formas interpretativas serían el efecto de éstas y no de la intuición espiritual.

Si se toma en consideración que ambos ejemplos aludidos se refieren a los períodos genuinamente « métricos » y espirituales de la historia de la arquitectura, es fácil deducir que tal afirmación va evidentemente en contra del principio que, como dijimos, determina el desarrollo del proceso de la creación artística.

*

Sin embargo, el valor de los dos argumentos es muy relativo, porque aun admitiendo que las propiedades físicas de los materiales empleados influyesen decididamente en el carácter de las formas interpretativas, tal circunstancia no descarta la posibilidad de que en cuanto al contenido espiritual de éstas la influencia de aquéllas pudiese considerarse nula. Con lo que queremos significar que, pesado o elegante, el lenguaje del artista no dejará de ser simbólico, no obstante estas u otras cualidades del material de que se sirviere en sus obras.

Y en cuanto al caso particular de la arquitectura egipcia parecería decisivo este hecho: los maestros egipcios sólo para las obras monumentales empleaban el granito, cuyas canteras

estaban situadas muy lejos de las fábricas, mientras que para las construcciones menores utilizaban arenisca, piedra caliza, ladrillo cocido y hasta adobe, que tenían en abundancia a mano.

Se deduce, pues, que el carácter de « pesadez » (de grandiosidad, para los egipcios) del estilo monumental faraónico, aunque determinado por el material de construcción, fué el resultado de las ideas estéticas dictadas por la intuición espiritual.

*

Pasando a la influencia del sistema de construcción en la formación de los estilos, notamos la absoluta analogía con el caso precedente.

Es innegable que la transformación del románico en el gótico se hizo posible gracias al invento de un nuevo sistema en la construcción del abovedamiento.

Pero con una misma razón se puede sostener que el invento trajo un nuevo estilo, como que la búsqueda de un nuevo estilo llevó al invento. El invento en sí no conducía inevitablemente a un nuevo estilo. Sin salir del románico se podía construir las bóvedas de arista, en lugar de las de medio cañón cruzado; y efectivamente observamos este hecho en los edificios correspondientes a la última fase del románico o la primera época del gótico.

Pero el haber sacado todas las maravillosas consecuencias del invento, el haber llevado el sistema a la máxima perfección, no tanto se debe al genio de la mecánica, como a la insaciable sed de la intuición artística espiritual, que aprovechaba las facilidades técnicas para la realización de sus más íntimos y atrevidos anhelos, acercando en lo posible a la visión de la forma pura su representación interpretativa, aligerada de todo el peso de la materia.

*

En el mismo asunto nos ofrece la antigüedad otro cuadro que comprueba lo mismo con el argumento contrario.

Las relaciones de Egipto y Grecia con Mesopotamia, donde el arco y la bóveda estaban en uso corriente, hacen suponer que los constructores egipcios y griegos no podían desconocer ese sistema de construcción.

Sin embargo, ni bóveda ni arco prendieron en el suelo de Egipto ni de Grecia; algunos ejemplos de estas estructuras sólo por excepción las encontramos en la construcción de los sótanos en los contados templos egipcios.

La conclusión no ofrece duda: la línea curva en la edificación, era incompatible, en el sentir de los artistas griegos y egipcios, con la visión de la forma pura que concebía su intuición, y que, muy probablemente, debía responder a ciertos preconceptos espirituales.

Todo lo cual viene a corroborar nuestra idea central de que la evolución de las formas interpretativas de la arquitectura no es el efecto del progreso de la técnica de construcción, sino que al contrario, el progreso de ésta es el resultado de la evolución de las formas estéticas [1].

[1] En próximos números de CIENCIA Y FE seguiremos desarrollando este tema.

FILOSOFIA Y CRISTIANISMO, SEGUN M. BLONDEL

Por Ismael Quiles, S. I. — San Miguel

Dentro del catolicismo no han faltado nunca tentativas por mostrar una unión íntima hasta la mutua necesidad esencial entre la filosofía y el cristianismo. La más célebre de estas tentativas la debemos en nuestros tiempos a Blondel. Es conocidísima su teoría acerca de la unión entre la filosofía y el cristianismo. Teoría que provocó en un principio vehementes reacciones de los teólogos católicos, pero que más tarde, gracias a un paciente y prolongado reajuste de sus ideas y de sus fórmulas a través de 30 años de meditaciones sobre el tema, ha sido mirada en los dos últimos lustros con mayor benignidad, y aun tenida por muchos como un acierto de ortodoxia católica, no sólo en la intención de su autor (acerca de lo cual no es posible dudar) sino en sus contenidos objetivos [1].

La filosofía de Maurice Blondel, recibe una parte al menos de su inspiración en su maestro León Ollé-Laprune, quien, con un laudable deseo apologético, mostraba que el racionalismo puro es insuficiente para darnos una visión exacta de la realidad, y que, si el pensamiento filosófico quiere mantenerse fiel a sus propias exigencias, debe abrir los brazos a un influjo especial de la divinidad, que calme todas sus indigencias más profundas.

Véase, por ejemplo, cómo el mismo Blondel nos describe el pensamiento de su maestro, o lo repite como filósofo: «Es la

[1] La primera edición de *L'Action* data de 1893. Sólo en 1936 aparece nuevamente la obra homónima, que, dice el mismo Blondel, «reanuda, extiende y completa las perspectivas esbozadas en una tesis que llevaba el mismo título y fué defendida en 1893». (*L'Action*, París, 1936, p. 297). El segundo tomo de la obra apareció en 1937.

maravilla del catolicismo solo, el que, a pesar de su rigurosa ortodoxia, lo anima un soplo incesante, y lo renueva todo, sin cambiar nada; y la letra sirve al espíritu en vez de dañarle, porque el espíritu la vivifica. En la filosofía la letra mataría el pensamiento del hombre —comenta Blondel—. No le basta al hombre, si la vida es la verdadera escuela de la vida. De la misma manera que todas las aguas del río vienen ya del océano, o retornan hacia él, el centro de equilibrio del cual está suspendido todo el movimiento del pensamiento y de la acción no se encuentra sino en una doctrina elevada, a la manera que es el sol quien levanta la ola del mar hasta la cima de donde desciende la fecundidad » [2].

Así, la filosofía no se termina en sí misma; la unidad natural y la sociedad pública de los espíritus no se perfecciona, ni llega a la estabilidad, si no es refiriéndose a una verdad y a una autoridad soberana, al cristianismo y a la Iglesia, « la única que ofrece el principio, el modelo y el medio » [3].

Como se ve, la orientación tiene como punto de partida el dinamismo humano, el problema de *la acción,* cuyo análisis ha ocupado toda la vida de Blondel, y le ha conducido también muy especialmente a una solución del problema de las relaciones entre la razón y la fe. En diversos artículos, y en todas sus obras, pero sobre todo en la trilogía publicada en los últimos diez años de su vida, el tema blondeliano es siempre el mismo: una explicación de la realidad por el estudio interno del dinamismo de la acción, que lleva últimamente a postular la existencia del ser absoluto, infinito y personal, único capaz de calmar las exigencias de nuestro dinamismo espiritual.

Cualquiera que sea el fallo que se pronuncie sobre la filosofía de Blondel, siempre será un mérito notable el de haber construído un sistema, que al margen de la concepción clásica de las categorías aristotélico-escolásticas de sustancia y accidentes, haya llegado exactamente a las mismas conclusiones que la filosofía tradicional.

Según Blondel, la filosofía es esencialmente católica, es decir, que el filósofo, que sinceramente estudia la realidad huma-

---

2 Léon Ollé-Laprune, por *Maurice Blondel,* Bloud et Gay. París, 1932, páginas 119-120.

3 *Ibid.*

na, debe llegar a la conclusión de que la naturaleza humana no tiene por sus fuerzas naturales todo el desarrollo de que es capaz y que por lo tanto queda trunca, si no es completada por una gracia que la eleva por encima de sus fuerzas, es decir, por una gracia sobrenatural; gracia que ilumina el entendimiento y fortalece la voluntad. « Un examen racional, fundado en constataciones inevitables nos había impuesto esta noble conclusión: de una parte es necesario afirmar que el pensador puro y perfecto es inteligible en sí y es cierto en su absoluto y eternal acabamiento; por otra parte y al mismo tiempo es necesario reconocer la impotencia natural del pensamiento humano para realizar en ella y por ella esta perfección a la cual nuestro espíritu resulta inadecuado y como suspendido de ella. Después, por una segunda etapa tan vital y lógica como la precedente, se ha impuesto la idea, al filósofo como al más primitivo de los seres humanos, de que esta ecuación del pensamiento al sujeto, imposible a la naturaleza y a la razón, permanece infinitamente deseable y que por don gratuito al mismo tiempo que activamente consentido y acogido, el espíritu podría ser elevado a una participación, totalmente benévola de parte de Dios, pero la única salvadora para nosotros, obligados —si de hecho existe tal gracia— a corresponder a ella, sin lo cual nuestro pensamiento, en su libre opción, no permanecería ya conforme ni a su aspiración congenital, ni a la vocación superior por la que está trabajado »[4].

Por lo tanto el filósofo, que sigue la dirección auténtica de la filosofía, debe llegar a admitir no sólo la posibilidad de la revelación (lo que es común a todos los filósofos y teólogos católicos), sino que sin la revelación, sin la gracia, sin la salvación externa de parte de Dios, la naturaleza humana queda esencialmente trunca e imperfecta, no ya en sus *constitutivos,* pero sí en sus *aspiraciones* totales.

Hasta el fin de su vida ha insistido Blondel en esta idea central de su sistema. Veamos cómo se expresa en uno de sus últimos trabajos (octubre 1939), en que sintetiza claramente su pensamiento:

« De aquí resulta que encerrarse en una filosofía separatista y ciega que pretendiese bastarse a sí misma en su autarquía,

4 *La Pensée,* Alcan, París, 1934, Págs. 352-353.

sería desconocer el carácter esencial de la naturaleza humana nacida para el infinito, según la palabra de Paseal; sería pecar por infatuación: *ybris;* sería erigir nuestra careneia, con toda nuestra deficiencia, como un fin en sí mismo y faltar a la inspiración primitiva de la que han naeido el espíritu y el nombre de la filosofía ».

« Reconocido esto, ¿no se ve inmediatamente que el estudio de nuestros límites y de las condiciones de que depende la conciencia de nuestras insuficieneias, estreehamente ligada a la realidad de un destino trascendente en nosotros, nos arrastra imperiosamente a plantear el problema especifieamente religioso que prolonga congenitalmente la inquisieión filosófica sin confundirse con ella? Aquí está el primer pilar del puente que nosotros podemos construir y al eual es mueho más razonable que nos aferremos si alguien nos lo llega a ofrecer y señalar. Ahora bien, allá precisamente nos condueen los pasos recientes de una filosofía abierta por su propio movimiento y dócil por razón a los llamados que solicitan su eseueta y su libre y buena voluntad ».

« Quizás estas rápidas indicaciones basten para hacer justicia al racionalismo que ha reinado por mucho tiempo y que hoy día parece ya pasado de moda. Sin embargo, aunque haya sido dejada atrás la estrecha tesis, en la que se inspiraban los eneielopedistas o los positivistas, adversarios de toda metafísica religiosa, en su pretendida « filosofía de las luces », todavía hay mucha distancia entre la confesión de una necesidad espiritual y de una fuerza ulterior a la ciencia y los dogmas y preceptos cristianos ».

« La tarea de hoy es purificar las inteligencias que vuelven a las creeneias, pero que ignoran los aspectos coherentes y exigentes del cristianismo; es, como conseeuencia, instituir una exposieión metódica de la admirable armonía que ofrece la constitución divina y humana de la fe y de la práctica católica. Llegados aquí, es esencial no pretender adivinar, deducir, agotar los misterios de gracia, de pensamiento y de vida, que ni nuestra razón ni nuestra eoneiencia pueden aleanzar en su origen, en su caráeter sobrenatural, en sus efeetos vitales ».

« Por lo menos es de extrema importancia no dejar creer que todo en ellos está envuelto en tinieblas, que todo ha sido pasivamente recibido, que todo es mágicamente eficaz, sin que partieipen en esto las virtudes humanas y las energías morales

del hombre. Con estas reservas, sí que hay una filosofía católica: la que sin presunción ni pretensión de naturalizar o de racionalizar en cualquier grado que sea el orden intrínsecamente gratuito y propiamente sobrenatural, muestra, sin embargo, lo que hay de inteligible, de lógico, de realista a través de todas las complejidades del plan divino, un sentido adecuado a las aspiraciones, a las pruebas, a la sublimidad del destino humano».

«Así es cómo una filosofía fiel integralmente al objeto total de una inquisición, que según su confesión implícita, nada deja escapar de lo que se debe conocer o hacer, se vuelve a la vez especulativa y práctica porque tiende a proponernos el único y verdadero totalitarismo. Nada, pues, de artificial, de arbitrario ni de restrictivo en esta filosofía, de la que San Bernardo, adelantando la justificación explícita de la fórmula en que yo resumo su tesis, podía decir: *non adjutrix nisi libera, non libera nisi adjutrix philosophia*. Es necesario, en efecto, que la filosofía guarde su espontaneidad, su sinceridad, su autonomía; pero para que su testimonio sea admisible, es también necesario que se haga dócil y sumisa a la verdad que la esclarece y la hace libre, porque esta verdad está hecha de bondad infinita y de sobrenatural caridad» [5].

2.—VALORIZACION DE LA TEORIA DE BLONDEL

Respecto de la teoría de Blondel, debemos proceder con cierta circunspección. Por de pronto no debemos excluir del autor la buena voluntad y la recta intención ortodoxa, de la cual es imposible dudar. Por lo demás, aun cuando la primera edición de su obra *L'Action* suscitó grandes dificultades por parte de los teólogos católicos, el mismo Blondel ha interpretado su pensamiento con fórmulas más benignas, que no pocos consideran plenamente ortodoxas [6]. Resta por lo tanto investigar si dentro de la doctrina católica, y dentro del plano de las probabilidades en que nos movemos, cabe lugar para la interpretación blondeliana de las relaciones entre la filosofía y la teología.

---

[5] M. BLONDEL, *La Filosofía Católica en el tiempo presente*. Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel): *Stromata*, III (1941), 11-12.

[6] Más aún en el aspecto a que nos referimos, como la mejor expresión de las relaciones entre la filosofía y la teología: así MGR. BRUNO DE SOLAGES, *La Vie Intelectuelle*, 10-XII-1933; el R. P. SERTILLANGES, O. P., *Ibid.*, 11-IX-1933; el R. P. HENRI DE LUBAC, S. I., *Sur la Philosophie Chrétienne, Nouvelle Revue Theologique*, 63, (1936), págs. 225-253, y otros teólogos católicos.

El punto esencial de la controversia se sitúa en esta pregunta. ¿Es cierto que el filósofo, como tal, puede llegar a conocer la propia insuficiencia para resolver el problema de la realidad humana, y que, por lo tanto, necesita de una luz superior, de una revelación, de una gracia especial, aunque sea superior a sus fuerzas, si no quiere quedar incompleto en sus conocimientos, e insaciadas sus ansias y sus tendencias más profundas? Si en realidad el filósofo puede llegar con certeza o con positiva probabilidad a este estado intelectual, entonces debemos llegar a la conclusión de que la filosofía es insuficiente por sí misma, y que, por lo tanto, si quiere completarse, debe recurrir a una luz superior, a la teología, y, en el estado en que actualmente se halla la humanidad, al cristianismo, al catolicismo. La filosofía es, en este caso, esencialmente católica, y el cristianismo es una religión que tiene sus raíces más profundas en la naturaleza a la cual debe explicar [7].

Para juzgar debidamente de la doctrina blondeliana debemos ante todo considerar el plano en que ella se sitúa, descrito anteriormente. Este plano es diferente del que han adoptado generalmente los demás autores que se han ocupado del problema. No se considera el plano de las relaciones esenciales entre un conocimiento cualquiera y una revelación cualquiera. Sino que se tiene ante la vista el plano histórico, en que actualmente se encuentra el hombre, es decir el de naturaleza caída y elevada luego al orden sobrenatural, que ha perdido su integridad por una culpa transmitida indefectiblemente a cada uno de los hombres, y que se deja sentir con todo su peso sobre los mismos. Si en el plano puramente especulativo, la naturaleza humana no exige una revelación, en el plano de la naturaleza caída después de una elevación al orden sobrenatural y de su destino al mismo, el hombre debe ser instruído por Dios acerca de su propio y último fin, superior al que le sería dado conocer solamente por sus fuerzas naturales. Por lo tanto la pregunta que hemos formulado anteriormente tiene ahora un significado y una fuerza especial. ¿Puede el hombre por sus propios recursos llegar a conocer que su ciencia puramente natural no le puede explicar satisfactoriamente su realidad *actual*, y que por lo tanto necesita de la revelación de Dios, de una ciencia y de una gracia que

[7] Ver las citas aducidas en la *Parte Primera* de este artículo.

le viene de fuera, y que debe ser libremente aceptada para que pueda completar todas sus tendencias cognoscitivas y apetitivas en el orden *actual?* La dificultad de responder afirmativamente radica en que si el hombre por sus propias fuerzas naturales puede llegar a conocer la existencia de un orden sobrenatural y de un destino superior, ese orden parece puesto al alcance de la razón misma, y por lo tanto pierde su carácter de sobrenatural; dificultad que se agrava si no sólo puede llegar a conocerlo sino también a desearlo naturalmente, aunque sea imperfectamente.

A esto alega Blondel que, dado el estado actual en que el hombre se encuentra, puede sospechar que los desarreglos que haya en su naturaleza, provienen de un estado particular, ajeno a la naturaleza misma, en el cual Dios la ha puesto, y que por lo tanto precisa, para llenar sus funciones en ese nuevo estado, de una luz y auxilio especial que está fuera de las exigencias de la misma naturaleza [8].

Sin embargo, podría responderse a Blondel que de hecho, en los siglos de experiencia que han precedido a la introducción del cristianismo, ninguno de los filósofos se ha planteado con seriedad el problema de una elevación del hombre al orden sobrenatural. Este hecho es bastante significativo. Pero en contra podría aducirse que no podemos desear que los griegos hicieran todos los descubrimientos posibles, y por lo tanto no se excluye la posibilidad de que por un conjunto de experiencias llegasen los hombres a vislumbrar con alguna probabilidad o con certeza el hecho de su elevación sobrenatural a un estado y a un destino superior a sus fuerzas.

Queda por resolver un tercer problema. Pero ¿es posible que, aun en cualquier hipótesis, el hombre llegue a sospechar que sus fuerzas pueden extenderse todavía más allá del alcance

---

[8] Es muy verosímil, por no decir cierto, que la psicología humana ha quedado cambiada por efecto del pecado. Recordemos la fórmula consagrada por toda la teología escolástica; el hombre quedó, por el pecado original, « spoliatus gratuitis, *vulneratus* in naturalibus ».

Aun cuando se disputa acerca de la profundidad de esa « herida » que quedó en la naturaleza humana por el pecado original, ciertamente no se puede negar su existencia. En un profundo artículo sobre el problema que nos ocupa, escribía el R. P. ED. BRISBOIS, S. I.: « De hecho es necesario concluir que la psicología del deseo humano está totalmente cambiada, y no se parece a la que hubiese existido en el hombre dejado en sus condiciones naturales ». *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon Saint Thomas. Nouvelle Revue Theol.*, 63 (1936) 1109.

natural por medio de un auxilio divino, y que puede llegar a conocer a Dios de una manera más perfecta, y que por lo tanto queda su naturaleza en cierto modo insatisfecha si no es elevada a ese nuevo orden de conocimiento? Es realmente difícil de concebir que el hombre pueda tener como posible para él un orden de conocimiento esencialmente superior al propio. Sin embargo pueden aducirse célebres textos de Sto. Tomás según los cuales el hombre tiene *un deseo natural de ver a Dios*[9]. Ahora bien la visión divina es, según todos los teólogos, de un orden estrictamente sobrenatural, y por lo tanto hay en el hombre un deseo *en alguna manera natural* de llegar hasta esta suprema unión con Dios, no ya por un conocimiento abstracto, sino por un conocimiento intuitivo, inmediato, por la visión misma de Dios, que hará brotar en él el amor más perfecto hacia la divinidad, y le concederá la unión a Dios, objeto supremo de su felicidad, en la forma más perfecta que absolutamente hablando le es posible. Blondel, y algunos autores que interpretan a Sto. Tomás en este sentido, salvan todavía la esencia sobrenatural de la revelación, de la gracia y de la visión beatífica, por cuanto este deseo natural de ver a Dios es un deseo que *no es una verdadera exigencia*, y que *no puede lograrse por las fuerzas puramente naturales*, sino que necesita un auxilio *gratuito* de Dios para elevar al hombre hacia esa visión directa de Dios.

No cabe duda que en esta forma se salva, por lo menos en las fórmulas y no sólo en la intención de los autores, la esencia sobrenatural de la gracia. Pero siempre queda alguna sombra acerca de la naturaleza de este deseo natural, pues parece imposible un deseo natural sin la exigencia de ser satisfecho. Si en realidad existe un deseo natural, este deseo tiene ante Dios al-

[9] Los más notables son: *Contra Gentes*, L. III, c. 57: «Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem». Lo mismo repite en *Ibid.*, L. III, c. 50; *Summa Theol.*, I, q. 12, a.1.; I-II, q. 3, a.8. En el *In Boet. de Trinit.*, viene a decir que el hombre tiene *inclinación natural a su fin último sobrenatural*: «Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi; sed solum per gratiam». La interpretación obvia de estos textos es clara y totalmente favorable a Blondel. Pero tiene la dificultad que apuntamos en el texto y por eso ha dado origen a controversias. Ha sostenido la interpretación obvia, aduciendo numerosos teólogos antiguos y modernos en favor de la misma opinión el P. GUY DE BROGLIE, S. I., en *Recherches de Science Religieuse*, 1924, p. 193 y sigs.; 1925, p. 5 y sigs.; posteriormente ha insistido con otro vigoroso artículo en *Nouvelle Revue Theol*,. 64 (1937), p. 337 y sigs. El R. P. JAMES E. O'MAHONY, O. S. F. C., publicó una tesis muy bien fundada en el mismo sentido: *The desir of God in the Philosophy of S. Thomas Aquinas*. Cork University Press. Dublin-Cork, 1929.

guna exigencia natural, y por esto parece aminorarse la esencia sobrenatural de la gracia y la visión beatífica. Por eso otros teólogos han procurado juntar a la vez la capacidad del hombre para ser elevado a un orden sobrenatural por medio de la llamada *potencia obediencial*. El hombre tiene ciertamente una capacidad, una potencia, una especie de vacío que puede ser llenado por la gracia, y en este sentido la gracia tiene un punto de inserción en la naturaleza. Pero esta potencia es *puramente obediencial*, es decir, está reservada a Dios, siendo imposible señalar determinadamente el grado y la naturaleza de los dones con que Dios puede llenar esta potencia obediencial, y aun la posibilidad de llenarla con dones sobrenaturales, anteriormente a la revelación.

Esta interpretación deja muy a resguardo el orden sobrenatural. Los que la sostienen, sin duda actualmente en mayoría, no pueden admitir las explicaciones blondelianas sobre las relaciones entre la razón y el catolicismo. Pero además de ser contra la « interpretación obvia » de gran parte de los teólogos de los siglos XIII al XVI [10], tiende a separar, tal vez demasiado, el orden sobrenatural del natural.

Hemos expuesto con la máxima brevedad posible el problema blondeliano de la filosofía católica. Una crítica más determinada, exigiría largos rodeos que no caben en esta obra, y que preparamos para otro estudio sobre el tema. Por ahora deseamos concluir de este balance de opiniones, y no es poco, que la interpretación de Blondel acerca de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, que de una manera especial favorece la estructura racional de este último, nos parece gozar de una sólida probabilidad tanto desde el punto de vista de la filosofía, como de la teología católica [11].

---

10 Ver DE BROGLIE, *art. cit.* de la *Nouv. Rev. Theol.*, pp. 340-341.

11 Impreso este artículo ha llegado a nuestras manos una obra de gran valor científico, sobre la filosofía de Blondel: *La filosofía de la acción*, por JUAN ROIG GIRONELLA, S. I., Madrid, 1943. De ella nos ocuparemos en el siguiente número de CIENCIA Y FE.

UN TEXTO Y UNA ENMIENDA EN EL LIBRO I, CAPITULO XIII DE LA *SUMMA CONTRA GENTILES*

Por ENRIQUE T. BARTRA, S. J. — Lima (Perú)

Desde siempre ha venido repitiéndose en las ediciones tanto críticas como escolares de la Summa contra Gentiles una corrección y enmienda que hizo verdadera fortuna, pues a pesar de que se han presentado una y otra vez razones pertinentes que la desautorizan, todavía reaparece intacta y aun merece ser tenida en consideración por algunos. Nos referimos al siguiente pasaje [1]:

«Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum. ET AD HOC DICENDUM QUOD VIA EFFICACISSIMA AD PROBANDUM DEUM ESSE EST EX SUPPOSITIONE AETERNITATIS MUNDI, QUA POSITA MINUS VIDETUR MANIFESTUM QUOD DEUS SIT...».

Francisco Silvestre, O. P., llamado el Ferrariense (1474-1528), filósofo y comentarista autorizado del Doctor Angélico, creyó necesaria la corrección del texto que hemos transcrito en versalita, diciendo así en su celebrado Comentario a la Summa c. Gent. [2]:

« Debet legi sic, ut correcti códices habent: *Dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione novitatis mundi: non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur manifestum,* etc.».

Los comentaristas y editores aceptaron sin dificultad la enmienda [3], y aun

---

[1] Damos el texto de la edición leonina, « SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia* », t. XIII, p. 33, *Summa contra Gent.*, lib. I, cap. XIII, párr. 18.

[2] Este comentario acompaña a la *Summa c. Gent.* en la edic. leon. como el de CAYETANO a la *Summa Theologica*. El párrafo citado está en el tomo cit., página 38.

[3] No faltaron excepciones anteriores a la edic. leon. Véase, por ejemplo, la edición de las Obras de SANTO TOMÁS, Vives, París, 1874, vol. XII, p. 19. He aquí cómo se da razón de la lectura adoptada: « Porro textus nostri sensus est: Via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, et hoc praecise, quia aeternitate mundi posita, minus videtur manifestum esse quod Deus sit. Hoc enim manifestum est, posito quod mundus et motus de novo incoeperint. Sed non omnes admittunt mundum et motum incoepisse; et quomodo mundum et motum incoepisse demonstrare poteris per rationes efficaces, seclusa fide? Ponendo igitur novitatem mundi ad probandum Deum esse, non attingis negantes illam novitatem. Via ergo efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi. Sic enim omnes eodem argumento convincere potes ».

después que ha sido rehabilitado el texto genuino en la magna edición leonina, no parece que estén todos determinados a desestimarla, como decíamos.

Hay, sin embargo, razones poderosas para pensar que el texto así enmendado es apócrifo, y en todo caso se trata de una corrección fuera de lugar, y por consiguiente no parece que pueda en modo alguno mantenerse.

1. En primer lugar, ¿cuáles son los códices a que apela el Ferrariense? Los editores de la leonina confiesan que no lograron dar con ellos («qui haberent [hanc lectionem] non invenimus»). Muy al contrario, «de los ochenta códices que hemos examinado —vienen a decir— sólo nueve introducen una negación en el pasaje, cinco de primera mano, cuatro de segunda mano» [4]. Por otra parte, no es posible recurrir al autógrafo mismo del Angélico Doctor, pues desgraciadamente está mútilo y falta el cuadernillo correspondiente al texto en cuestión [5]. Ciertamente los códices corregidos que menciona el Ferrariense no serían de mucho valor, cuando ni siquiera merecieron ser conservados por sus poseedores. Además, no sabemos de ningún comentarista o editor que haga mención de ellos, sin que pueda haberse apoyado en el testimonio del ilustre comentarista de Santo Tomás.

Hay que reconocer que las circunstancias sobredichas no bastarían para formar juicio definitivo contra la autenticidad del texto enmendado, si no existieran como existen otros argumentos de valor, de orden interno y externo, aun pasando por alto los reparos estilísticos que pudieran hacerse (el giro: «non autem sic...» tiene pocas trazas de ser tomista). Vamos a apuntar algunos.

2. La edición crítica leonina nos remite en este lugar a un pasaje del Comentario de Santo Tomás a la Física de Aristóteles, reconocido ya como paralelo del que estamos considerando [6]. Dice, pues, el Santo Doctor en su Comentario a la Física (lib. VIII, lec. VI, n.º 6):

«Haec enim via probandi [ex aeternitate motus] primum principium esse, est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium; multo magis sempiternitate eorum sublata; quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante. Hoc ergo solo modo poterat videri quod non est necessarium ponere primum principium, si res sunt ab aeterno. Unde si etiam hoc posito sequitur

---

[4] « Ex tota codicum exploratorum massa, id est octoginata, quinque prima manu et quatuor secunda manu alicubi negationem introducunt... » *Summa c. Gent.*, p. XXXVII. Esa partícula negativa aparece o al principio: « via inefficacissima », o más abajo: « qua non posita ». Véanse estas variantes allí mismo, página XXXVII.

[5] En la edición crítica del manuscrito autógrafo (Roma 1878) se completan las lagunas con la edición romana de 1570, la cual lleva la enmienda del Ferrariense.

[6] En 1924 escribía el P. GENY: « Il est aujourd'hui avéré qu'au ch. 13 du livre I Contra Gentes, il faut corriger le texte antérieurement reçu et lire: « *Via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi: qua posita minus videtur esse manifestum quod Deus sit* ». La leçon ancienne: « Via efficacissima... est ex suppositione novitatis mundi: non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi... » était démentie par le contexte et plus explicitement encore para un texte parallèlle du Comm. *in VIII* Phys., 1 I. où, après avoir répété les mêmes paroles, S. Thomas ajoute: « Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata ». (*Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, « Revue de philosophie », 1924, p. 590, nota).

primum principium esse, ostenditur omnino necessarium primum principium esse».

Es extraño, como lo advierten los editores de leonina [7], cómo no recordó este lugar el comentador de la Summa contra Gentiles.

Bastaría hacer una comparación entre los textos para persuadirse de cuál sería la redacción genuina. Sin embargo, como el Ferrariense propone su explicación a la enmienda, examinemos el sentido del texto corregido y comparémoslo con su comentario y explicación.

3. De dos maneras se puede entender el texto corregido. Primero: según el sentido natural de los términos, dice así sumariamente: La existencia de Dios se prueba de modo concluyente y con la mayor eficacia (*via efficacissima*) en la hipótesis de que el mundo no es eterno; en la hipótesis contraria, en cambio, no parece tan claro y evidente (*minus videtur manifestum*).

Aquí no puede uno menos que preguntarse: ¿Pudo efectivamente escribir esto Santo Tomás, o quiso al menos decir tal cosa? Porque con esas palabras se da a entender 1.°, que con una hipótesis, de cuya verdad según el Angélico nos consta con evidencia sólo por la fe, mas no de un modo apodíctico por argumentos de razón, sino a lo sumo con cierta probabilidad [8], se puede concluir *con la mayor eficacia* la existencia de Dios! No vemos cómo evitaría el Santo Doctor aquella «irrisionem infidelium» [9] en la que se exponen a caer, como él mismo lo dice, los que apoyan las verdades de la fe «in vanis rationibus» [10].

Lo 2.° que se desprende del texto enmendado es que las razones aristotélicas del movimiento tan prolijamente expuestas en este capítulo XIII no tienen valor demostrativo, contra lo que parece significar Santo Tomás [11], sino a lo sumo poseen cierto grado de claridad y evidencia.

Y bien, nadie tiene derecho a interpretar de ese modo la mente de Santo Tomás. En efecto, el comentario o explicación del Ferrariense nos indica que él mismo lo entendió de otro modo, y éste es el segundo sentido que puede tener el texto enmendado. Dice así el breve comentario del Ferrariense [12]:

«In quibus verbis datur intelligi quod efficax quidem ratio ad probandum Deum esse ex aeternitate mundi sumitur, sed efficacior et manifestior est ratio quae sumitur ex mundi novitate».

Nos parece que aquí se descubre cierta confusión en la inteligencia de estos

---

[7] «Mirandum quod Ferrariensis, qui et ipse super Physicorum scripsit, authenticam explicationem non cognovit, aut e memoria labi passus est. De quibusdam Philosophiae historiographis minus mirum quod Commentaria non legunt, quos doctum est S. Thomam non intellexisse Aristotelem et invitum baptizasse»... *Sum. c. Gent.*, p. XXXVIII.

[8] «(Rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse) non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant». *Summa c. Gent.*, lib. I, cap. XXXVIII. «Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est (q. 32, a. 1)... Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile». *Summa Theol.*, I, q. 46, a. 2, c.

[9] Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 32, a. 1, c.

[10] Cfr. *Summa c. Gent.*, lib. II, cap. XXXVIII.

[11] «Primo... ponemus rationes, quibus Aristoteles procedit al probandum Deum esse...» — «Ergo *necesse est* ponere...» — «*Necesse est ergo*...» Y así por el estilo.

[12] *Summa c. Gent.*, edic. leon., p. 38.

dos adjetivos « efficax » y « manifestum », pues se les presta una sinonimia que desvirtúa la respuesta de Santo Tomás a la dificultad que se ha planteado y ha de resolver (praedictos autem processus...)

En su sentido natural —y filosófico— « efficax » equivale a « validum », « demonstrativum », « cogens ». « Manifestum » por su parte vale tanto como « obvium », « planum », « per se notum ». Ahora bien, en su interpretación el Ferrariense no parece discernir lo suficiente los dos sentidos, tomando el uno por el otro. Bien es verdad que esta explicación responde a un pensamiento genuino del Santo Doctor, a saber, que, partiendo de la no eternidad del mundo, se pueden deducir los atributos divinos más claramente y como por una ilación inmediata, que no en la hipótesis contraria [13]. Pero, ¿tiene algo que ver esto contra la objeción propuesta? Parece que ello sería concederla sencillamente, siendo así que pide una distinción, que en la filosofía peripatética es de gran importancia. Y esa distinción queda suficientemente indicada en el texto de los códices no enmendados, donde « efficax » se contrapone a « manifestum », y, concedido que en la hipótesis de la no eternidad del mundo es mucho más obvia y evidente la conclusión: existe un primer principio eficiente del mundo; se niega, sin embargo, que en la suposición contraria (lo cual no es decir que se la toma como fundamento) dicha conclusión no proceda con una fuerza demostrativa máxima. Porque una cosa es que de la primera hipótesis fluya evidente y clara la verdad que se quiere probar, y otra muy distinta es que por ese solo hecho, sin nuevas credenciales que la acrediten en el orden del razonar puro, obtenga la máxima eficacia, siendo así que la hipótesis contraria mantiene su probabilidad, sólidamente respaldada ante la razón y la filosofía [14].

En resolución, la lección de los códices no enmendados es la única aceptable, y es ésta una cuestión tan clara, que hasta nos asalta el temor de que el discreto lector nos reproche de alardear vanamente contra un irrisorio enemigo ya descalabrado y en fuga.

Concluyamos, pues, esta nota persuadidos de que no existe la menor razón para seguir prestando atención a la enmienda propiciada por el Ferrariense, la cual, si se quiere, podrá en adelante ser útil en Metodología y Crítica históricas, para ilustrar con un buen ejemplo una de las maneras como es posible desvirtuar o falsear las ideas de un autor.

---

[13] Véase por ejemplo: « Manifestius enim mundus ducit ad cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam, sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit », *Summa Theol.*, I, q. 46, a. 2, ad 6.

[14] Es preciso tener las ideas claras para no enmarañar aquí las cosas. Deslindando bien los campos de la razón y la fe, Santo Tomás no hace sino enaltecer y asegurar las prerrogativas de la una con reconocer las de la otra, guardando siempre las debidas distancias. Quien de esta posición filosófica franca y legítima tomase pie para acusar al Aquinatense de romper todo vínculo natural y adecuado entre la razón y la fe, difícilmente se salvaría de la tacha de inconsideración o ligereza, si ya no de patente injusticia. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Alcan, París, t. I, p. 672; en la edición castellana, Buenos Aires, p. 613, pretende que sólo por exigencias de la fe pudo Santo Tomás identificar al Dios creador y trascendente con el motor inmóvil de la *primera vía*, a pesar de la « évidente afectation » (ibid., p. 667 y p. 609) con que rehusaba hacer intervenir en sus pruebas los sentimientos religiosos y demás relaciones de orden trascendente entre el hombre y Dios. No ha llegado a comprender, según parece, el historiador francés la precisión con que el Doctor Angélico supo salvar y ganar para la filosofía cristiana los grandes principios del peripatetismo.

SANCTI THOMAE AQUINATIS

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS

CONTRA AVERROISTAS

Introducción, traducción y notas del
R. P. Ismael Quiles, s. j.

INTRODUCCION (*)

1. Los averroístas

El opúsculo *De Unitate Intellectus* nos hace entrar en medio mismo del fuego de una contienda, que duró casi un siglo, y en que se ventilaron los más trascendentales problemas de la metafísica. Nada extraño que por todo el opúsculo sople un aire de polémica, de la que no están ausentes ni las expresiones irónicas ni los calificativos duros, aunque siempre correctos, frente a la insolencia de algunos adversarios. Los contendientes formaban tres grupos, irreductibles entre sí: *los averroístas latinos,* cuyo jefe era en 1270 Siger de Brabante [1]; *los escolásticos tradi-*

(*) Pueden consultarse con provecho:
L. W. Keeler, *S. Th. Aq. Tractatus De Unitate Intellectus,* Introductio. — F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après se œvres inédites,* Les Phil. Belges, t. XII, Introduction. — M. Chossat, *S. Th. et Siger de Br.,* Revue de Phil., 1914 XXIV, p. 553-575, y XXV p. 25-52. — E. Gilson, *La philos. de Saint Bonaventure,* París, Vrin, 1929, chapitre I. — M. de Wulf, *Hist. de la Phil. Médiévale,* Deuxième Période: La philos. médiév. au XIIIe. siècle.

1 F. Van Steenberghen en la obra que acabamos de citar condensa perfectamente los rasgos característicos de Siger de Brabante. Por ser de especial interés, los traducimos:

» En el seno de esa joven y turbulenta escuela, aparece Siger de Bravante como jefe y animador. Nacido hacia 1235 en el ducado de Bravante, feudo del Imperio, Siger entró en la clerecía y fué hecho canónigo de San Martín en Lieja, sin llegar nunca a ser sacerdote. Estudió en París y enseñó como maestro en la Facultad de Artes. En 1266 se encuentra

cionales, representados por S. Buenaventura, Peckam [2] y Kilwardby [3]; y los partidarios de *la innovación aristotélica,* que eran S. Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino.

El *averroísmo latino* era el cuerpo de doctrina formado por la interpretación de Aristóteles, a través de los Comentarios de Averroes, y admitido por un grupo de profesores latinos, cuyo núcleo principal actuaba en la Universidad de París.

Sabido es que Aristóteles fué conocido muy imperfectamente hasta bien entrada la edad media. Y aun entonces

---

complicado en los tumultos acaecidos en la Facultad, con ocasión de la rivalidad entre las naciones allí representadas. En 1270 estalla el conflicto doctrinal que pone frente a frente a Siger (De Anima intellectiva) y Sto. Tomás (De Unitate Intellectus); la controversia concluye con la condenación del 10 de diciembre de 1270: Etienne Tempier, obispo de París, declara erróneas y prohibe enseñar o sostener una serie de 13 proposiciones averroístas. Esta medida provoca un nuevo cisma en la Facultad de Artes, y se inicia una época de lamentables desórdenes, felizmente acabada en 1275, con la intervención del legado pontificio Simón de Brion. Pero el legado no acaba con la causa total de las dificultades, la cual se esconde en la enseñanza misma de los maestros. Pronto los tumultos renacen y el 18 de enero de 1277, el papa Juan XXI manda hacer una encuesta de los errores que hormiguean de nuevo en el seno mismo de la Universidad; precipitando el negocio el impetuoso obispo de París, responde con una nueva condenación, promulgada el 7 de marzo de 1277. En sus 213 proposiciones inculpadas, alcanza a todas las formas del Aristotelismo y del Arabismo que se juzgaron sospechosas, incluso el tomismo. El 23 de noviembre de 1277, Siger y su colega Bernier de Nivelles son llamados al tribunal del Inquisidor francés Simón du Val; pero los culpados huyeron y, según se cree, se presentaron espontáneamente a un tribunal más clemente, el de la Curia papal. Siger fué condenado a reclusión perpetua pero bajo una forma muy suave. Durante la estadía de la Corte pontificia en Orvieto de 1280 a 1284, fué asesinado por su escribiente que se había vuelto loco. Dante lo colocó en su Paraíso en la corona de los 12 teólogo-filósofos, dedicándole unos seis versos enigmáticos, objeto de prolongadas discusiones dantólogas ».

2 ROBERTO KILWARDBY, O. P., que ya en 1248 aparece como profesor en la Universidad de Oxford y que más tarde fué Obispo de Cantorbery y Cardenal, dirigió, durante toda su vida, la oposición dentro de la orden dominicana a las doctrinas de Alberto Magno y Sto. Tomás. Siendo Arzobispo de Cantorbery, hizo proscribir por los profesores de la Universidad de Oxford, una serie de tesis tomistas, « las cuales, decía, no condeno como heréticas, pero las prohibo como peligrosas ».

3 JUAN PECKAM, franciscano, sucedió a Kilwardby en el arzobispado de Cantorbery. El 29 de octubre de 1281, renovó la prohibición de su predecesor; prohibición que repitió el 30 de abril de 1286. Peckam no estaba apoyado por los dominicos de Oxford como Kilwardby; pero es más enérgico en su condenación: « Así, pues, dice, estos artículos los denunciamos como herejías condenadas en sí mismas o en su equivalencia » (De Wulf, págs. 37, 38).

fueron los comentarios de los filósofos árabes, sobre todo de Averroes, admirador fanático del Estagirita, el puente por donde la doctrina peripatética entró en el mundo latino. Pero el Aristóteles de Averroes era manifiestamente antieristiano: negaba expresamente la ereación, la providencia, la libertad humana, la inmortalidad personal de las almas... Al propagarse estas peligrosas doctrinas a principios del s. XIII, la Iglesia condenó la filosofía peripatética en 1210 y 1215 en París prohibiendo, bajo excomunión, enseñar y comentar los libros de Aristóteles. Sin embargo, la autoridad de éste fué en aumento, sobre todo cuando, a pesar de las prohibiciones cuyo eumplimiento no se urgía, se incluyó oficialmente el comentario de Aristóteles en los programas de la Universidad de París. Entonces fué cuando todos recurrieron a los comentarios de Averroes para expliear los difíeiles textos aristotélicos, y euando se formó la doctrina filosófica del *averroísmo latino*. Sus principales afirmaeiones eran: 1) la eternidad del mundo; 2) la unidad del entendimiento para todos los hombres; 3) la negación de la libertad; 4) la negación de la providencia. Pero estas doctrinas eran enseñadas por hombres que querían ser católicos... ¿Cómo era esto posible? Decían que desde el punto de vista filosófico esa era ciertamente la úniea solueión posible. Pero que, puesto que la fe enseñaba lo contrario, ellos admitían como verdadera la doctrina católica: « Es verdad, decía Siger de Brabante, que según la fe, pueden existir muchas formas... sin embargo, según Aristóteles y todos los filósofos, esto es imposible »[4].

Naturalmente que esta absurda posieión intelectual suscitó una violenta reaceión entre los filósofos y teólogos escolásticos verdaderamente católicos; pero se dividieron en dos corrientes. Por una parte los amantes de la tradición escolástica veían en casi todas las tesis peripatétieas un fermento anticristiano, que llevaba a consecuencias heréticas; era, pues, necesario condenarlas; así pensaban

[4] *Quaestiones de Anima*, III, q. 6. *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, par Fernand Van Steenberghen, p. 130. Les Philosophes Belges, t. XII, Louvain 1931.

S. Buenaventura, Peckam y Kilwardby. Por otra parte, S. Alberto Magno y Sto. Tomás juzgaban que no todas las tesis eran condenables, y deseaban incorporar a su filosofía más elementos del peripatetismo. Dentro de esta orientación admitía Sto. Tomás algunas tesis de Aristóteles comunes a los averroístas y por esta razón se vió envuelto en las condenaciones del averroísmo, lanzadas en París (1277), y en Oxford (1277 y 1278). Por entonces hacía cuatro años que el insigne maestro dominico había fallecido. Pero ya en vida estuvo a punto de ser puesto en la picota por la autoridad eclesiástica, cuando por primera vez se condenaron las doctrinas averroístas el año 1270 en París. Precisamente al auge que tomaba el averroísmo y al peligro que corría la doctrina nueva enseñada por Sto. Tomás y marcada por los partidarios de la escolástica tradicional cristiana con el sello de la herejía, se debió sin duda la vuelta del Doctor Angélico a la Universidad Parisiense en 1268. Y precisamente en ese mismo período escribió su tratado *De Unitate Intellectus*, en que a la vez combate a los averroístas, e indirectamente se defiende de las imputaciones de los filósofos tradicionales.

2. El problema de la unidad del entendimiento

Según la doctrina de Platón y Aristóteles las ideas son representaciones universales de los objetos particulares del mundo sensible. Según Platón estas ideas tienen su consistencia propia fuera de los objetos sensibles que participan de ellas, y por ello son *ideas separadas*, que el entendimiento puede aprehender inmediatamente. Pero Aristóteles combatió esta concepción de su maestro: solamente existen los objetos particulares, y tan sólo en ellos están esas ideas de que habla Platón. De aquí surge para Aristóteles una grave dificultad. ¿Cómo puede el entendimiento conocer las ideas universales si éstas no se hallan sino en las cosas singulares? Para resolver esta dificultad, Aristóteles puso en el entendimiento una facultad encargada de sacar (abstraer) de las cosas sensibles y singulares, las ideas universales, lo que se hace despojando a

aquéllas de sus cualidades individuales. Esta facultad, en la terminología aristotélica, es el *entendimiento agente*. Una vez formada la representación universal de los objetos sensibles por la operación del entendimiento agente, otra facultad intelectual, el *entendimiento posible*, la recibe en sí, y se produce de esta forma el conocimiento propiamente dicho, la idea.

Aristóteles no siempre habla con suficiente claridad acerca de la naturaleza del entendimiento agente y del entendimiento posible. De aquí surgieron las controversias acerca del entendimiento entre sus comentadores, Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Temistio, y otros.

Los comentadores árabes sintetizaron en esta forma su concepción acerca del entendimiento mezclada con elementos neoplatónicos: « de Dios, uno y simplicísimo emana solamente algo uno que es la primera inteligencia; ésta produce luego la primera esfera celeste (a la que mueve) y la segunda inteligencia; esta segunda inteligencia produce la segunda esfera y la tercera inteligencia; y así sucesivamente hasta llegar a la esfera lunar de la cual emana la décima inteligencia, que es la que mueve este mundo de cosas corruptibles, y por cuya acción se producen las formas materiales en la materia, y las formas intelectuales en nuestras mentes. Ahora bien, esta última inteligencia es el entendimiento agente de que habla Aristóteles. Todos los árabes afirmaban que el entendimiento agente era uno solo para todos los hombres y separado de ellos »[5]. Pero ¿y el entendimiento posible? Según Avicena el entendimiento posible es individual en cada uno de los hombres y se multiplica en ellos junto con el alma que es forma del cuerpo. Esto parecía suscitar graves dificultades dentro de la filosofía aristotélica. ¿Cómo puede el alma espiritual e inmortal ser forma del cuerpo corruptible? Y si no lo es, ¿cómo puede multiplicarse individualmente?; porque, según Aristóteles, la materia es el único principio de la multiplicación individual de las formas. De aquí que Averroes, y con él muchos comentadores, interpretaran a Aristóteles en un sentido contrario.

---

5 L. V. Keeler, *Introductio*, p. XXII.

Averroes formó el siguiente esquema acerca del entendimiento, que resume el jefe de los averroístas parisienses, Siger de Brabante: «la palabra entendimiento puede tener dos significados o cuatro, esto es, el entendimiento posible, el agente, la especie que informa al entendimiento y también el agregado del entendimiento posible y de la especie informante: esto [último] es *el entendimiento en acto,* según Aristóteles, y el *entendimiento especulativo* según el Comentador; también puede considerarse el agregado del entendimiento posible y de la iluminación del entendimiento agente, a lo cual llama el Comentador, *entendimiento obtenido* (adeptum). Ahora bien, dice el Comentador que el entendimiento en acto o especulativo, se multiplica en razón de la multiplicidad de los hombres, y que desaparece [con la muerte] como la fantasía misma; pero que el entendimiento posible no se multiplica a medida que se multiplican los hombres: y se movió a ello, porque el entendimiento posible es inmaterial, y toda multiplicación proviene de la materia...» [6]. Lo que se dice del entendimiento posible, tiene aplicación al alma misma. «Sócrates es distinto de Platón numéricamente, y sin embargo él y Platón se identifican en la forma, que es el alma. Porque si fuese el alma de Sócrates numéricamente distinta del alma de Platón, como lo es el mismo Sócrates numéricamente distinto de Platón, entonces el alma de Sócrates y el alma de Platón serían dos numéricamente y las mismas en la forma, y existiría entonces un alma del alma; y siendo necesario que el alma de Sócrates y el alma de Platón sean las mismas en la forma y se identifiquen en la forma, acaecería entonces que el alma se multiplicaría numéricamente, esto es, se dividiría según las materias [en que es recibida]; entonces si el alma no muere después de la muerte, o no acaece en ella algo parecido, es necesario que al separarse de los cuerpos sea una numéricamente» [7].

---

[6] SIGER DE BRABANT. — *Quæstiones de Anima,* III, q. 7, ed. cit., p. 132.

[7] AVERROES. — *Destructio Destructionum philosophiae Algazelis,* Disp. 1. Citado por M. GIERENS, S. I., *Controversia de Aeternitate Mundi.* «Textus et Documenta», Series philosophica, 6, Universitas Gregoriana, Roma, 1933, p. 47.

Esta doctrina es incompatible con la fe católica. Si el alma es solamente una, se suprime la inmortalidad personal, y consiguientemente la retribución de premios y castigos en la otra vida. Los partidarios de la escolástica tradicional respondían a los averroístas que Dios podría multiplicar las almas numéricamente con independencia de la materia, y lo mismo toda otra forma inmaterial, cual eran los ángeles. Si los averroístas insistían en que esto era imposible, respondían aquéllos que para Dios nada hay imposible [8]. Como se ve, era débil la respuesta de los escolásticos tradicionales.

---

[8] Esta es la respuesta que atribuye Siger de Brabante a los partidarios de la escolástica tradicional, que él llama « teólogos ». (Cfr. *Questiones de Anima,* III, q. 6, p. 130-131). Sin duda que algunos más exagerados apelarían a este recurso. Pero no creo que los jefes de la oposición tradicional dieran esa burda respuesta. San Buenaventura, que, aunque no tomó parte personal en los debates, respaldaba a J. Peckam, director del movimiento en París, a la vez contra Siger y Sto. Tomás (Cfr. E. Gilson, *La Philos. de S. Bonav.,* p. 31), claramente dice que las cosas que son esencialmente imposibles, están fuera del poder de Dios (E. Gilson, *O. c.,* p. 165). Acerca del problema de la multiplicación numérica de las formas en el que está encuadrado el de la unidad del entendimiento, tanto San Buenaventura, como su maestro Alejandro de Halés, se expiden no sólo como teólogos, sino también como filósofos; es decir, ambos aducen razones de orden filosófico para probar que no es la materia el principio de la multiplicación de las formas, y que, por lo tanto, es posible que las formas independientes de la materia se multipliquen dentro de la misma especie. Así sucede en los ángeles. Ningún recurso a la intervención milagrosa de Dios aparece, ni por asomo, en los dos grandes maestros franciscanos para resolver este problema.

Dice el de Halés, que « no sólo existe la multitud por razón de la materia, sino también por razón de la forma ». *Summa Theol.,* Ed. Quaracchi, 1928, II, n. 54, p. 65, a.

El Doctor Seráfico es más explícito aun.

Para él la opinión que afirma la multiplicidad personal o individual de los ángeles dentro de una misma especie, es la opinión « sobria y católica » (p. 103 b.). « Respecto de lo que se objeta, que la diversidad numérica proviene de la división de la materia, hay que decir que eso es falso; porque la multiplicidad proviene de la división de la materia en el caso de la generación... Ahora bien; la diversidad en los ángeles no proviene de la multiplicación de uno por otro, sino de todos los ángeles por Dios ». (p. 104 a.).

« Así, pues, existe la tercera opinión mucho más clara, según la cual la individuación resulta de la unión actual de la materia con la forma ». (p. 109 b.).

« Cuanto a lo que se objeta, que la individuación no puede venir de la forma sino de la materia, debemos decir que los argumentos aducidos prueban que no proviene totalmente de la forma, porque ninguna forma es individua sino por su unión con la materia ».

« A lo que se objeta, que la individuación proviene de la materia, debemos decir que por dichas autoridades no está uno obligado a pensar que la materia sea el principio de la individuación, a no ser como *causa sine qua non,* pero de ninguna manera como *causa total* (p. 110 b.). (In II *L. Sententiarum,* D. III, P. I, a. 1, q. 1.ª y 3.ª Ed. Quaracchi, t. II).

Santo Tomás, en cambio, admitía con los averroístas que la materia es el principio de la individuación de las formas, y que por consiguiente las formas separadas de la materia no podrían multiplicarse numéricamente, pero que el alma humana, aunque espiritual, era forma del cuerpo material y por lo tanto se multiplicaba numéricamente; y como el entendimiento es una facultad del alma, también éste se multiplicará numéricamente. Cuanto a la dificultad de los averroístas de que si las almas se multiplicaban numéricamente serían singulares, y que en ese caso no podrían conocer las esencias universales, porque según el principio aristotélico « lo que se recibe, recíbese según la naturaleza del que lo recibe », respondía Santo Tomás que el conocimiento o la especie inteligible era singular pero representaba la esencia universalmente.

En esta forma Santo Tomás salvaba a la vez los principios aristotélicos y la fe católica.

Más tarde Escoto zanjaría la cuestión suprimiendo las prerrogativas excesivas que concedía Aristóteles a la materia, y que eran fruto de la concepción dualista de la realidad, propia del paganismo. Ya Santo Tomás debió corregir este dualismo negando que la materia primera fuese eterna e increada; debió también corregirlo negando que la materia primera fuese esencialmente ininteligible [9]. La materia tiene su inteligibilidad propia y sólo en el estado actual de la unión del alma con el cuerpo no puede ser inteligible inmediatamente para el alma. Sin embargo, sea cual fuere el pensamiento de Aristóteles acerca de la materia como principio de individuación, cabe todavía una solución que se aleja más de la independencia que Aristóteles concede a la materia y que se sitúa en el plano de una filosofía de ambiente más teísta y por consiguiente más cristiano. Cabe la solución de S. Buenaventura y Escoto, retomada posteriormente por Suárez, de que el principio de individuación de las formas no está precisamente en la materia sino en ellas mismas, que por su esencia admiten la multiplicación puramente numéri-

[9] « Proviniendo la materia de Dios, es necesario que exista en Dios la idea de ella ». *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, c.

ca. Solamente la esencia divina tiene como prerrogativa la exclusión de la multiplicación numérica.

Santo Tomás prefirió interpretar estrictamente el pensamiento de Aristóteles, y por este motivo hubo de buscar una solución para permanecer dentro de la ortodoxia católica. Es la que expone en este opúsculo y en otros pasajes paralelos repetidamente, y a la cual nos hemos referido más arriba.

3. El opúsculo

Siguiendo un plan natural divide Santo Tomás su opúsculo en cinco capítulos.

En los tres primeros demuestra que el entendimiento posible no es una substancia separada, sino que es forma del cuerpo: (cap. 1, por la autoridad de Aristóteles; cap. 2, por la autoridad de otros peripatéticos; cap. 3, por argumento de razón). En segundo lugar demuestra que a pesar de ello el entendimiento posible no es uno en todos los hombres: (cap. 4, por razones fundadas principalmente en Aristóteles; cap. 5, resuelve los argumentos de los adversarios).

El opúsculo está dirigido, según dice el mismo título, *contra los averroístas,* y sin duda Santo Tomás tiene a la vista a los averroístas parisienses. No parece, sin embargo, que se refiera a algún autor o escritor determinado, v. gr., Siger de Brabante. El P. Mandonnet en su *Siger de Brabante* pensó que Sto. Tomás refutaba el tratado de éste *De anima intellectiva.* Pero el P. Chossat demostró que esta obra de Siger es posterior al opúsculo de Sto. Tomás [10]. Lo mismo hay que decir de las cuestiones *De anima* editadas por F. Van Steenberghen. El opúsculo se dirige, pues, en general contra los averroístas.

Parece escrito después de 1269, según el parecer de casi todos los críticos. « Debemos decir que fué escrito más o menos alrededor de la primera condenación del

10 En los artículos citados anteriormente.

averroísmo (10 de diciembre 1270). No consta si fué escrito antes o después de la misma, pero generalmente se supone, no sin causa, que fué publicado antes de dicha condenación » [11].

El Texto latino que reproducimos ha sido reconstruído críticamente y publicado por el *P. Leo W. Keeler* († 1939), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, y que ha estudiado diligentemente numerosos códices de los siglos XIII, XIV y XV, así como las ediciones, principalmente las del siglo XV. Gracias a este trabajo el P. Keeler nos ha dado un texto crítico, libre de errores y de algunas interpolaciones notables que figuran en todas las ediciones anteriores.

Del aparato crítico hemos escogido solamente aquellas variantes que pueden tener más interés, omitiendo otras de menos significación. Por lo demás el mismo P. Keeler nos avisa que no ha creído conveniente hacer figurar todas las variantes de los códices, porque no ha juzgado de ninguna utilidad sacar a luz « todos los errores de los manuscritos ».

Respecto de nuestra traducción, hemos procurado naturalmente la mayor fidelidad, junto con la claridad de expresión. Hemos procurado esclarecer cuidadosamente el sentido de las frases dudosas, que abundan sobre todo en las citas de Aristóteles y otros autores aducidas por Sto. Tomás. Para la interpretación de los pasajes oscuros del tratado *De anima* de Aristóteles, al que se hacen continuas referencias en el opúsculo, nos ha sido muy útil la traducción latina con notas del R. P. Siwek [12] y también la traducción castellana del P. Antonio Ennis [13].

Hemos ilustrado la traducción con notas que esperamos serán útiles a los lectores, no sólo a los que no se hallan tan interiorizados en la filosofía de Santo Tomás, a los que muchas veces hemos tenido presentes al redactar

---

11 KEELER, Intr., p. XXI.

12 *Aristotelis de Anima* libri tres, graece et latine. « Textus et Documenta ». Ser. Phil., 8-10. Pont. Univ. Gregoriana, Romae, 1933.

13 ARISTOTELES: *Tratado del Alma.* Texto griego con versión española y estudio introductorio de *A. Ennis, S. I.*, Biblioteca Iberoamericana de Filosofía. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1944.

las notas, sino también a cuantos aspiran a un más íntimo conocimiento de la mente del Angélico. Para ello hemos recurrido con frecuencia a los pasajes de otras obras, de los que damos una traducción literal con las citas exactas. También hemos utilizado, con el objeto de dar a conocer la mentalidad de los averroístas, las *Quæstiones De Anima* de *Siger de Brabante,* editadas por F. Van Steenberghen [14], que nos han sido muy útiles y valiosas.

Esperamos que nuestro trabajo contribuya a dar a conocer la filosofía tomista en particular, y la vitalidad con que los pensadores escolásticos del siglo XIII enfocaron los más urgentes problemas de la metafísica.

14 Citados anteriormente.

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS

CONTRA AVERROSTAS

[§§ *1-2. Proœmium*]

[1] Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum [1] circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem [2] vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem [3], esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam [4], nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum [5]. Contra quae iam pridem plura conscripsimus [6]; sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato

---

13 quae] *quem, quod,* según otros códices.

---

1 Véanse las referencias históricas de la *Introducción.*

2 *Entendimiento posible.* Llama así Aristóteles a la facultad del alma, por la que ésta recibe las representaciones de las cosas, y así las conoce. Antes de recibir dichas representaciones, el entendimiento está en *potencia* para recibirlas, esto es, sólo tiene la capacidad para ello, *puede recibirlas;* de ahí el nombre de *entendimiento posible.* Esta concepción aristotélica es un caso particular de la teoría general *del acto y de la potencia.* Según Aristóteles, cuando un ser *es capaz* de recibir una perfección pero todavía no la tiene *está en potencia,* o *es potencia* —δύναμις, respecto de dicha perfección. Recibida ésta el ser que estaba *en potencia,* pasa a estar *en acto* — ἐνεργείᾳ, ἐντελεχείᾳ . Así la *materia* está capacitada (es potencia) para recibir las perfecciones (formas o actos) substanciales o accidentales. Igualmente el entendimiento tiene facultad para recibir (es potencia, *entendimiento posible*) las representaciones inteligibles (que son como *formas o actos* llamados, en este caso, especies). Después de haber recibido las formas el entendimiento está ya *en acto* (*entendimiento en acto*); *antes está sólo en potencia* (*entendimiento en potencia* o *entendimiento posible*). Aristóteles describe así el tendimiento posible: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλα μὴ τοῦτο,... ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. « Debe, pues, [el entendimiento] ser impasible, mas al mismo tiempo

LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

CONTRA LOS AVERROISTAS

PROEMIO

[1] Así como «todos los hombres naturalmente desean saber» la verdad, por el mismo caso hay en ellos un deseo natural de evitar los errores y refutarlos, cuando fuere posible. Ahora bien, el más disforme de todos parece ser el que nos hace errar respecto del entendimiento mismo, el cual es el medio natural que tenemos para evitarlos y conocer la verdad. Pues bien, hace ya tiempo [1] que se halla arraigado en muchos un error acerca del entendimiento, nacido de las enseñanzas de Averroes. Este autor se empeña en asegurar, que el entendimiento, que Aristóteles llama posible [2] y él con nombre impropio llama *material* [3], es una substancia separada del cuerpo en su existir [4], y que no se une al cuerpo como forma. Y añade más: que este entendimiento posible es único para todos los hombres [5]. Tiempo atrás escribimos extensamente [6] contra esta doctrina; pero como esos extraviados no cesan de contradecir desaradamente la verdad,

---

capaz de recibir la forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntico a ella... De manera que no es otra que ésta la naturaleza del entendimiento, estar en potencia». *Del alma,* 4, 429a 15, 19.

[3] Así lo llaman también muchas veces los comentadores griegos, de la palabra ὑλικός, *materia* (Keeler). Aristóteles no lo llama material, pero dió ocasión a esta denominación al comparar el entendimiento posible respecto del principio activo de las formas inteligibles con la materia (πρὸς τὴν ὕλην) respecto del principio activo de las formas substanciales o accidentales. *Del alma,* 5, 430a 10-15.

[4] Traducimos *secundum esse* por *en su existir* de acuerdo con la idea de Sto. Tomás que significa que, según Averroes, el entendimiento es una realidad que *existe* separada del cuerpo.

[5] Indica Sto. Tomás en estas líneas los dos errores del averroísmo que va a refutar: 1.º que el entendimiento no es forma del cuerpo, sino que existe separado de él; 2.º consecuentemente como después se verá, que el entendimiento es uno para todos los hombres.

[6] Por orden cronológico en las siguientes obras: *Sobre las Sentencias,* II, d. 17, q. 2, a. 1; *C. l. Gentiles,* II, cc. 56 y sigs.; *S. Teol.,* I. q. 76, a. 1 y 2; *Del alma,* q. 2, a. 3; *Coment. sobre el l. Del alma,* l. 3. c. 5; *De las subst. separadas,* 2, 9.

contra eundem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur.

[2] Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam, quia repugnat veritati fidei Christianae. Hoc enim satis in promptu cuique apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diversitas eorundem [7]. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam (ut dicunt) in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum [8] verba sectari se dicunt, quorum libros nunquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae peripateticae institutor; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino.

CAPITULUM I. — [§§ 3-50. *Aristoteles non docuit intellectum possibilem esse substantiam secundum esse a corpore separatam*].

[3] Accipienda est igitur prima definitio animae quam Aristoteles in II De Anima ponit, dicens quod [1, 412 b 5] « anima est actus primus corporis physici organici ». Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat [1, 412 b 4] « Si oportet aliquid commune in omni anima dicere », quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non

[7] Está la razón principal aducida por los llamados filósofos latinos en la supresión de premios y castigos en la otra vida, ya que siendo uno solo el entendimiento de todos, quedaba suprimida la inmortalidad de entendimientos individuales. El mismo Siger de Brabante se pone esta dificultad: Item, ponere intellectum esse unum numero in omnibus est tollere retributionem bonorum post mortem, et punitiones malorum, quod

nos resolvimos a publicar de nuevo unas cuantas razones contra su error, de modo que se vea claramente refutado.

[2] No se trata ahora de demostrar que es errónea dicha doctrina por cuanto es contraria a la fe cristiana. Cosa es ésta suficientemente clara y al alcance de cualquiera. En efecto, si decimos que no es distinto en los hombres el entendimiento, aquella parte del alma que sola se nos muestra incorruptible e inmortal, síguese que después de la muerte no queda de las almas humanas sino la substancia única del entendimiento, con lo cual quitamos toda retribución de premios y castigos y la diversidad de los mismos [7]. Lo que pretendemos, pues es mostrar que esa doctrina va no menos contra los principios de la filosofía que contra las enseñanzas de la fe. Y puesto que algunos hay a quienes no agrada, como ellos dicen, la doctrina de los filósofos latinos en esta materia, y en cambio declaranse discípulos de los Peripatéticos [8], cuyos libros sobre este asunto jamás han hojeado (a no ser los de Aristóteles, el fundador de la escuela peripatética); demostraremos primero, cómo la doctrina antedicha es enteramente contraria a las palabras y a las ideas del mismo Aristóteles.

Capítulo I

[No enseñó Aristóteles que el entendimiento posible sea substancia separada del cuerpo en su ser]

[*La definición que da Aristóteles del alma conviene también al alma intelectiva*]

[3] Tomemos, pues, la primera definición que Aristóteles da del alma en el libro 2.° *Sobre el Alma*. Dice que *el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico*. Para que no vaya a decir alguno que esta definición no corresponde a toda alma, pues Aristóteles había dicho antes condicionalmente: «Si hemos de poner algo común en toda alma», lo cual entienden que dijo como si ello no fuese

---

est inconveniens. «Asimismo, afimar que el entendimiento es uno numéricamente en todos es quitar el premio por los bienes y el castigo por los males después de la muerte, lo que no está bien». *Quaestiones in ll. Arist. De Anima*, III, q. 7. por F. van Steenberghen. *Les Phil. Belges*, XII, p. 132.

[8] Los comentadores de Aristóteles, griegos y árabes.

possit, accipienda sunt verba eius sequentia. Dicit enim [1, 412 b 10-11]: « Universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem [9]; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis », i. e. forma substantialis corporis physici organici. [4] Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit [1, 413 a 4-7]: « Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius si partibilis apta nata est, non immanifestum est; quarundam enim partium actus est ipsarum [10]. At vero secundum quasdam nihil prohibet propter id quod nullius corporis sunt actus ». Quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur illius animae, quam supra universaliter definiverat Aristoteles dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse quae sunt quarundam partium corporis actus, quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum, ut infra manifestabitur [11]. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquae partes eius sunt corporis actus, cum dicit [1, 412 b 17]: « Considerare oportet in partibus quod dictum est », scil, in toto.

[5] Adhuc autem manifestius apparet ex sequentibus quod sub hac generalitate definitionis etiam intellectus includitur [per ea quae sequuntur]. [II, 1, 412 b 18-25] Nam cum satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actu tale ad praesentiam alicuius, non solum si sit forma sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad

15 *impartibilis*. 25 nullius *partis*. 31 per... sequuntur, omitido en algunos códices.

9 El griego κατὰ τὸν λόγον, traducido literalmente en la versión utilizada por Sto. Tomás *secundum rationem*, lo traduce SIWEK *qua forma*

posible; hay que echar mano de sus palabras siguientes. Dice, pues: « Hemos dicho de un modo universal lo que es el alma; porque es substancia, como forma lógica [9], y esto es lo que corresponde a la *quiddidad* de cada cuerpo », o sea, la forma substancial del cuerpo físico orgánico.

[4] Y nadie diga que la parte intelectiva queda excluída de esta universalidad, porque esto se descarta con lo que luego dice: « Por consiguiente, no es cuestión obscura, que el alma no sea separable del cuerpo, o al menos de algunas partes del mismo; porque el acto de ciertas partes [del alma] es acto de algunas partes [del cuerpo] [10]. Pero respecto de otras partes no hay inconvenientes, porque no son actos de ningún cuerpo ». Lo cual no puede entenderse, sino de las que pertenecen a la parte intelectiva, a saber, entendimiento y voluntad. Con lo cual claramente se prueba que algunas partes [potencias] de aquella alma, que universalmente definió antes Aristóteles, son actos de unas partes del cuerpo, y otras de ningún cuerpo son actos. Porque una cosa es ser el ama acto del cuerpo, y otra, que una parte [potencia] de ella sea acto del cuerpo, como se demostrará después [11].

De consiguiente, ya en este mismo capítulo hace patente, que el alma es acto del cuerpo, por cuanto algunas de sus partes son actos del cuerpo, cuando dice: « Conviene considerar en las partes lo que se dijo », en el todo, claro está.

[*Alma es también aquel principio en virtud del cual vivimos y entendemos*]

[5] En lo que sigue aparece con mayor evidencia aún, que también el entendimiento se incluye en esa definición general. En efecto, aunque ha probado suficientemente que el alma es acto del cuerpo, puesto que éste, separado del alma, no vive en acto; sin embargo, como puede una cosa decirse que es actualmente *tal* en presencia de otra, no sólo si es forma de ésta, sino también si es su motor, como el

(en cuanto forma); preferimos la traducción, *como forma lógica,* que cuadra más con todo el contexto del c. 1, 412b 10-18.

10 Pasaje oscuro, acerca de cuya interpretación disienten los comentadores. Lo hemos traducido de acuerdo con la mente de S. T.

11 Cf. §§ 27, 28.

praesentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet mobile ad praesentiam moventis actu movetur; posset alicui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad praesentiam animae, sicut mobile movetur actu ad praesentiam motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam formae; et praecipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, (quos ideo induco quia non fuerunt Latini sed Graeci). Hanc igitur dubitationem insinuat Philosophus cum post praemissa subiungit [1, 413 a 8-9]: « Amplius autem immanifestum si sic corporis actus anima sicut nauta navis »[12]. [6] Quia igitur post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, concludit [1, 413 a 9-10]: « Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima », quia scil. nondum ad liquidum demonstraverat veritatem. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quae sunt minus certa secundum se sed magis certa quoad nos, i. e. per effectus animae, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animae, dicens quod [2, 413 a 21-25] « animatum distinguitur ab inanimato in vivendo », et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scil. « intellectus, sensus, motus et status secundum locum, et motus nutrimenti et augmenti », ita quod « cuicumque inest aliquid horum, dicitur vivere ». Et ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, i. e. qualiter unum sine altero horum possit esse, concludit in hoc [2, 413 b 11-3] « quod anima sit omnium praedictorum principium », et quod anima « determinatur (sicut per suas partes) vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu », et quod [2, 413 b 32] «haec omnia contingit in uno et eodem inveniri », sicut in homine.

[7] Et Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversae operationes vitae ei conveniant.

49 *manifestum.*

12 En qué sentido puede decir Aristóteles que todavía podía considerarse el alma como el timonel en la nave, después de haber afirmado

combustible en presencia del carburante arde y cualquier móvil se mueve en presencia del motor; podría alguien dudar, si el cuerpo vive actualmente en presencia del alma al modo del móvil que se mueve actualmente en presencia del motor, o bien como la materia, que existe actualmente en presencia de la forma; sobre todo habiendo asentado Platón, que el alma no se une al cuerpo como forma, sino más bien como un motor o un piloto, como consta por Plotino y Gregorio Niseno (a los cuales hago alusión porque fueron griegos y no latinos). Pues bien, esta duda insinúa el Filósofo, cuando después de lo dicho añade: « Pero todavía resulta obscuro, si el alma es acto del cuerpo, como el timonel lo es de la nave [12].

[6] De consiguiente, ya que después de lo dicho quedaba esta duda, concluye: « Quede, pues, determinado y escrito esto de un modo general y esquemático acerca del alma »; quiere decir, en cuanto que no ha demostrado aún con toda evidencia la verdad. Pues bien, para desvanecer esta duda, procede consecuentemente a demostrar lo que es más cierto en sí mismo y según la razón, partiendo de lo que en sí mismo es menos cierto, pero más cierto respecto de nosotros, esto es, partiendo de los efectos del alma, que son sus actos. Por lo cual distingue en seguida las operaciones del alma, diciendo que « lo animado se distingue de lo inanimado en que vive », y que son muchas las cosas que pertenecen a la vida, a saber, « el entendimiento, el sentido, el movimiento, el estado local, el movimiento nutritivo y de crecimiento », de suerte que « quienquiera que posea alguna de éstas se dice que vive ». Y una vez mostradas sus mutuas relaciones, o sea, cómo puede estar la una sin la otra, concluye con esto, « que el alma es el principo de todas las cosas dichas », y que el alma «es determinada (como por su partes) por el movimiento vegetativo, sensitivo, intelectivo », y que « todas se hallan en uno mismo», como en el hombre.

[7] También Platón puso en el hombre diversidad de almas, según que son diversas las operaciones vitales que

que es *forma* del cuerpo, es objeto de dudas. Cfr. Siwek, nota 146, p. 185. La refutación de la teoría de Platón que propone la unión del alma y el cuerpo meramente dinámica, como timonel y nave, véase en *Contra G.* II, 57. La interpretación más obvia del texto aristotélico es la que da S. T.

Consequenter movet dubitationem [2, 413 b 13-16]: « utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua pars animae; et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco », i. e. organo. Et subiungit quod « de quibusdam non difficile hoc videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent ». Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quae pertinent ad animam vegetabilem, et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit subdens quod [2, 413 b 24-25] « de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est » [13]. Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit [14] et sectatores ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: quaedam enim « dubitationem habent ». Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum.

[8] Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat subdens [2, 413 b 25-26]: « Sed videtur genus alterum animae esse ». Quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores eius perverse exponunt [15], ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur anima, vel quod praedicta definitio sibi aptari non possit; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur [2, 413 b 26-27]: « Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili ». In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae (scil. intellectus) contingat

---

13 El texto íntegro a que se alude es: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ, 413 b 25-27. « Acerca del entendimiento y de la facultad especulativa nada claro aparece por ahora, sino que parece ser otra clase de alma, y que ella sola puede separarse [de las otras], como lo eterno de lo corruptible ».

le convienen. Por este motivo Aristóteles se pregunta, si cada uno de esos principios es alma en sí mismo, o una parte del alma; si difieren sólo según la razón o también localmente, es decir, por el órgano. Y agrega que en algunos casos no se ofrece dificultad, pero en otros sí. Consecuentemente prueba que no la hay en lo que toca a las almas vegetativa y sensitiva, porque ciertas plantas y animales seccionados pueden vivir, y todas las operaciones del alma que existen en el todo se observan en cualquiera de las partes. Pero muestra acerca de qué operaciones tiene duda cuando dice, que «del entendimiento y de la facultad especulativa nada claro aparece por ahora» [13], al decir lo cual no quiere significar que el entendimiento no es alma, como torcidamente expone el Comentador [14] y sus discípulos; porque es bien claro que aquí Aristóteles alude a lo que había dicho antes, a saber, que «ciertos casos son dudosos». Por lo cual hay que entenderlo así: Todavía no aparece claro, si el entendimiento es alma o parte de ella; y si parte de ella, si está separada localmente o sólo por la operación de la mente.

[8] Y aunque diga que esto aún no está claro, sin embargo expone lo que a primera vista aparece, diciendo: «Pero parece que es alma de otro género». Lo cual no ha de entenderse, como el Comentador y sus secuaces torcidamente lo exponen [15], como si dijera esto, porque el entendimiento se dice alma en sentido equívoco, o porque no se le puede aplicar la definición antedicha; antes bien se ve cómo se haya de entender, por lo que añade: «Y sólo esto puede separarse, como lo perpetuo de lo corruptible». Y en esto consiste lo del nuevo género, en que el entendiminto parece ser algo perpetuo, y las otras partes del alma, corruptibles. Y como lo corruptible y lo perpetuo no parece que puedan encontrarse en una misma substancia, parece que sólo el entendimiento entre las partes del alma

---

14 Averroes en su comentario a este texto: «Comenzó a declarar aquella facultad que no parece sea alma, antes bien lo más claro parece que no sea alma». (Keeler).

15 *Ibid.*: «Es mejor decir, y parece lo más verdadero después de haberlo estudiado bien, que este sea otro género de alma, y, si se dice alma, será en sentido equívoco». (Keeler).

separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit [16], sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae conveniant. [9] Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur [2, 413 b 27-28]: « Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt », scil. *subiecto* † vel loco [17]. De hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur. [2, 413 b 29-30] « Ratione autem quod alterae » scil. sunt ad invicem « manifestum. Sensitivo enim esse et opinativo alterum ». Et sic manifeste quod hic determinatur, respondet quaestioni supra motae. Supra enim quaesitum est, utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quaestione illa quantum ad intellectum, de quo nihil hic determinat, de aliis partibus animae dicit manifestum esse quod non sunt separabiles, scil. loco, sed sunt alterae ratione.

16 *Ibid.*: « Si es tal la disposición del entendimiento, es necesario que sólo él entre las demás facultades del alma pueda existir separado del cuerpo, a la manera que lo eterno se separa, y que no se destruya por la destrucción de aquél ». (KEELER).

puede separarse, no ciertamente del cuerpo, como el Comentador erróneamente pone [16], sino de las otras partes del alma, de modo que no formen una misma substancia del alma.

[9] Que esto haya de entenderse así, es evidente, porque agrega: « De aquí se ve que las demás partes del alma no son separables, a saber, ni por razón del sujeto [en que están], ni localmente [17].

Ya antes averiguamos esto, y con lo dicho puede darse por probado. Que no se entiende de separabilidad respecto al cuerpo sino de la mutua separabilidad de las potencias, es claro por lo que añade: « manifiestamente son diversos (esto es, entre sí esencialmente); por ejemplo lo sensitivo es diverso de lo opinativo ».

Muéstrase con esto que aquí responde concretamente a la pregunta antes propuesta. En efecto, habíase preguntado antes, si una parte del alma sería diversa de otra por razón del lugar o tan sólo lógicamente. Prescindiendo aquí de esta cuestión en lo que se refiere al entendimiento, sobre la cual nada determina por ahora, dice que evidentemente no son separables según el lugar, pero que son diversos lógicamente.

(*Continuará*).

[17] *Subiecto* † *vel loco.* El texto de los códices resulta indescifrable, según nota Keeler.

UNIVERSIDAD JAVERIANA. — REVISTA JAVERIANA

Tenemos a la vista el número 100 de la *Revista Javeriana*. La Dirección de la revista ha celebrado su llegada a esta meta, en que se cumple el primer decenio desde su aparición, con un número extraordinario que reúne colaboraciones de alta cultura, procedentes de autorizadas firmas americanas. Celebramos con particular regocijo este acontecimiento tan grato para nosotros, puesto que se trata de una revista cuyo curso hemos seguido con especial interés y cuyos ideales son tan afines a los que perseguimos nosotros. Es la ocasión de llamar la atención de los lectores hacia esta elevada manifestación de la cultura americana, y hacia la institución que en ella vemos representada.

La misión de *Revista Javeriana* fué definida desde un principio por su fundador, el R. P. Félix Restrepo, S. J., y ha sido cumplida al pie de la letra por él y por sus continuadores. Es nuestra obligación dejar constancia de esta realidad y transcribir, dándole un sentido histórico de misión cumplida, los párrafos en que el número extraordinario de *Javeriana* reitera sus aspiraciones.

« Trabajar por la difusión del saber en sus más elevados aspectos de ciencia pura, historia, filosofía y letras humanas, es un noble ideal católico. Sabemos que la ley fundamental del entendimiento humano es la unidad y que Dios, creador del mundo de la gracia, es al propio tiempo autor de la naturaleza. En esta última se descubren las trazas de su divina esencia, y cuanto más se escudriñen las leyes naturales, con más ahinco se ahonde en el conocimiento del hombre y mejor se exprese la eterna belleza, menos imperfectamente se conocerá al Verbo Divino, ejemplar de toda realidad. Y esta imperfecta revelación natural ha sido completada con lujo de magnífica misericordia por los oráculos sobrenaturales contenidos en la tradición y en la escritura divina. De aquí que no esté fuera del campo de nuestras actividades la exposición de doctrinas teológicas propiamente dichas.

Para nosotros la sabiduría humana es distinta pero amiga y servidora de la religión; y así como no hay sino una fe verdadera, la católica, no existe sino una cultura digna de este nombre. Todo aporte a la ciencia, toda verdad parcial, encontrará en el catolicismo acogida simpática, porque entonces fructificarán las verdades, cuando estén insertadas en un sistema de filosofía perenne. El fin de la Iglesia no es la difusión de la ciencia humana, ni la felicidad temporal del hombre, y sin embargo, por tal manera contribuye a entrambas como si sólo para ello hubiera aparecido en el mundo ».

Revista Javeriana nos sugiere el nombre de una institución: la Universidad Javeriana. Es cierto que no fué en un principio un órgano oficial de la Universidad, a pesar de que estaba íntimamente relacionada con ella. Pero desde 1941 es *Revista Javeriana* parte integrante de esa gloriosa institución que honra a la

vez a su patria, a la Compañía de Jesús y a la Iglesia Católica. La Universidad Javeriana, fundada en 1622 por los Padres de la Compañía de Jesús, en una de aquellas numerosas gestas culturales llevadas a cabo en la época de la colonia por los Jesuítas, fué modernamente reconstruída, y ha llegado a ser uno de los primeros centros culturales sudamericanos. Reconocida por el gobierno de su nación en 1933 primero, y después en 1942; elevada a la categoría de Universidad Pontificia por S. S. Pío XI en 1937, se desplegó a partir de 1941 en numerosas reparticiones que han formado un organismo completo y poderoso. En la actualidad cuenta con tres Facultades eclesiásticas: Teología, Filosofía, Derecho Canónico; seis Facultades civiles: Derecho, Ciencias Económicas, Medicina, Filosofía y Letras, Pedagogía, Periodismo; siete Facultades femeninas: Derecho, Filosofía y Letras, Pedagogía, Arte y Decoración, Enfermería, Comercio, Bacteriología; Departamento de Extensión Cultural, y Departamento de Acción Social.

Al asociarnos al júbilo de la Revista e Institución hermanas, deseamos a ambas lo que el fundador de la primera le augura para el próximo decenio: «Que Dios os dé próspero viento, tranquila ruta, espacios despejados, y que con igual prosperidad, en otros dos lustros, completéis una nueva etapa de vuestra apostólica cruzada».

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS (*)

A = *Atenas* (Madrid). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — Ar = *Archivum* (Buenos Aires). — BB = *Boletín Bibliográfico* (Lima). — BCNMMH = *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos* (Buenos Aires). — BMSA = *Boletín del Museo Social Argentino* (*Servicio Social*) (Buenos Aires). — CIA = Actas y Trabajos Científicos del XVII.º *Congreso Internacional de Americanistas* (Lima-Perú). — CT = *Ciencia Tomista* (Salamanca. España). — E = *Estudios* (Buenos Aires). — EE. = *Estudios* (Santiago de Chile). — Es = *Estudos* (Porto Alegre. Brasil). — EH = *Estudios Históricos* (Guadalajara. México). — HTR = *Harvard Theological Review* (Philadelphia. U. S. A.). — MEC = *El Monitor de la Educación Común* (Buenos Aires). — MP = *Mercurio Peruano* (Lima. Perú). — O = *Ortodoxia* (Buenos Aires). — PC = *Revista de Psiquiatría y Criminología* (Buenos Aires). — RC = *Revista de Ciencias* (Lima. Perú). — REA = *Revista de Economía Argentina* (Buenos Aires). — RFCE = *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas* (Lima. Perú). — RG = *Revista Geográfica del Instituto Panamericano de Geografía e Historia* (México). — RIT = *Revista Internacional del Trabajo* (Ginebra. Suiza). — RJ = *Revista Javeriana* (Bogotá. Colombia). — RUCP = *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima. Perú). — RUNC = *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (Argentina). — SS = *Serviço Social* (San Pablo. Brasil). — TFUG = *Thought. Fordham University Quarterly* (New York, U. S. A.). — TJOR = *The Journal of Religion* (Chicago, U. S. A.). — TS = *Theological Studies* (Woodstock, Maril., U. S. A.). — TNS = *The New Scholasticism* (Wáshington, U. S. A.). — VP = *Vozes de Petrópolis* (Petrópolis, R. J., Brasil).

TEOLOGIA

A. — APOLOGETICA

1. Ortiz Lozano, A., *El Pontificado*, RJ, XX (1943) 167-175.

Trabajo premiado con medalla de oro en el concurso literario promovido entre sus alumnos por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, con ocasión de la fiesta del Papa (Junio 1943).

2. Penido, M. T. L., O *testemunho dos mártires*. VP, I (1943) 480-494.

3. Telfer, W., *The Codex Verona LX*. HTR, XXXVI (1943) 169-246.

Importante Códice para el estudio de los cánones y decretos de los primeros Concilios.

B. — DOGMATICA

4. Bernhardt, W. H., *God as Dinamic Determinant*. TJOR, XXIII (1943) 276-285.

5. Colunga, A., O. P., *La vida eterna en San Juan según los comentarios de S. Alberto Magno y Santo Tomás*. CT, 65 (1943) 121-143.

6. Muñoz, H., *Proyecciones de la Encíclica sobre el Cuerpo Místico de Cristo*. EE, 131 (1943) 41-51.

7. Nelson Wieman, H., *Power and Goodness of God*. TJOR, XXIII (1943) 266-275.

(*) Por causa de la guerra varias revistas europeas han suspendido su publicación y otras no han podido llegar hasta nosotros.

8. Stolz, A., *Teología y Vida.* EE, 131 (1943) 34-40.

Artículo publicado en la revista « Orate Fratres », de la Abadía de S. Juan (Minesota, U. S. A.); contiene una síntesis de la obra del mismo autor « Introductio in Theologiam », Herder, 1941.

C. — MORAL Y DERECHO CANONICO

9. Andrade, V., *Nótas sôbre o Divórcio.* Es, 1-2 (1943) 39-42.

10. Finlayson, C., *El aburrimiento y la moral.* EE, 127 (1943) 41-43.

11. Ilundain, E., S. J., *El cinema y la moral.* RUCP, XI (1943) 179-191.

12. Lonergan, B. J. F., S. J., *Finality, Love, Marriage.* TS, IV (1943) 477-510.

Finalidad vertical. Concepto de amor. Razón primaria y causa del matrimonio. La jerarquía de los fines del matrimonio.

13. Pimentel, M., *Colaborando com o Mal.* VP, I (1943) 721-725.

1. Anuncios de libros anticatólicos en periódicos católicos. 2. Publicación en órganos católicos de elogios indiscriminados a obras acatólicas o de orientación errónea. 3. Libros católicos en editoriales acatólicas. 4. Conclusión.

14. Pizarro, N. A., *La acción de despojo: sus fuentes en el Derecho Canónico.* RUNC, 7 y 8 (1943) 843-893.

Cómo se recibe la protección posesoria en el Concilio Lateranense, a través del derecho decretal en la legislación canónica.

15. Werts, H. R., S. J., *Insuperable y Embarrasment and Confession.* TS, IV (1943) 511-524.

Breve síntesis histórica de la cuestión acerca de la vergüenza invencible para declarar un pecado grave en la confesión.

D. — SAGRADA ESCRITURA

16. Enslin, M. S., *Luke and the Samaritans.* HTR, XXXVI (1943) 277-298.

17. Nácar, E., Pbro., *La segunda visión de Jeremías.* CT, 65 (1943) 16-22.

18. Riddle, D. W., *The Jewishness of Paul.* TJOR, XXIII (1943) 240-244.

19. Taylor, W. R., *Biblical Criticism and Modern Faith.* TJOR, XXIII (1943) 229-239.

E. — ASCETICA

20. Ros, F., *Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y los Mártires.* AIA, 11 (1943) 378-390.

Entre los autores que se inspiraron en el autor de los « Abecedarios » y de la « Subida del Monte Sión » (s. XVI) deben figurar Fr. Bernardino de Laredo O. F. M. y Fr. Bartolomé de los Mártires, O. P., viniendo esto a confirmar la opinión de los tratadistas de la espiritualidad española.

F. — MISIONOLOGIA

21. Voss, G., S. J., *Missionary Accomodation and Ancestral Rites in the Far East.* TS, IV (1943) 525-560.

G. — LITURGIA

22. Ellard, G., *Non-Catholic Liturgical Movements.* TFUQ, XVIII (1943) 451-468.

H. — HISTORIA DE LAS RELIGIONES

23. Alvarez, J., *Mitología, tradiciones y creencias religiosas de los salvajes huarayos.* CIA, II (1942) 153-162.

24. García, S., *Mitología de los salvajes machiguengas.* CIA, II (1942) 229-238.

25. Nilsson, M. P., *Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age.* HTR, XXXVI (1943) 251-276.

I. — PATROLOGIA

26. Bonner, C., *A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily.* HTR, XXXVI (1943) 317-319.

27. Zuntz, G., *On the Opening Sentence of Melito's Paschal Homily.* HTR, XXXVI (1943) 299-316.

FILOSOFIA

A. — METAFISICA GENERAL

28. Alzamora Valdez, M., *La Ontología del conocer*. RUCP, XI (1943) 192-209.

29. Cannabrava, E., *Balanço do Positivismo*. VP, I (1943) 299-319.

30. Mc Mahon, F. E., *Being and Principles of Being*. TNS, XVII (1943) 322-339.

31. Pegis, A. C., *Cosmogony and Knowledge: St. Thomas and Plato*. TFUQ, XVIII (1943) 643-664.

32. Smith, G., *Avicenna and the Possibles*. TNS, XVII (1943) 340-357.

B. — COSMOLOGIA

33. Mc Williams, J. A., *Aristotelian and Cartesian Motion*. TNS, XVII (1943) 307-321.

C. — PSICOLOGIA

34. Beca, M. F., *Proyecciones filosóficas del psicoanálisis*. EE, 128 (1943) 25-42.

35. Campbell, F. S., *Old World Europeans: A Study in Psychology*. TFUQ, XVIII (1943) 411-434.

Estudio psicológico de los principales países de Europa.

36. Doubleday, N. F., *Channing on the Nature of Man*, TJOR, XXIII (1943) 245-257.

37. Falcão, J., *A conversão de Santo Agostinho*. VP, I (1943) 516-528.

38. Ganzarain, R., *Psicología del estudiante de Medicina*. EE, 128 (1943) 43-54.

39. Herr, V. V., *Gestalf Psychology: Empirical or Rational?* TNS, XVII (1943) 358-379.

40. Moreira, R., *Psiquismo que nasce e se altera*. Es, 1-2 (1943) 90-110.

41. O'Hanlon, M. E., O. P., *Genetics and human traits*. TFUQ, (1943) 694-704.

42. Thiesen, U., *Psicología de uma conversão*. Es, 1-2 (1943) 56-68.

Estudio psicológico de la conversión de S. Agustín a través de sus « Confesiones ».

D. — ETICA

43. Astaburuaga Echenique, R., *Apuntes sobre el hombre comunista*. EE, 129 (1943) 3-6.

44. Bargalló Cirio, J. M., *La sociedad como ser exclusivamente artificial*. O, 5 (1943) 566-593.

Capítulo de la tesis « **Sociedad y Persona - Un ensayo de fundamentación metafísica del orden político** » presentado por el autor en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

45. Dos Santos, L. J., *Anotaçoes ao livro « O Poder Soviético »*. VP, I (1943) 456-475.

46. Maritain, J., *O fim do Maquiavelismo*. Es, 1-2 (1943) 5-31.

47. Raffo de la Retta, J. C., *Conferencia sobre Filosofía Sanmartiniana. El deber, como causa determinante de su acción*. BCNMMH, 5 (1943) 157-170.

48. Rayces, A., *Sobre la ley de adopción*. BMSA, 1-4 (1943) 21-38.

Relato oficial presentado a la **Segunda Conferencia Nacional de la Infancia abandonada y delincuente** (Buenos Aires, noviembre de 1942).

49. Timasheff, N. S., *Revolution and Competition for Power*. TFUQ, XVIII (1943) 435-450.

50. Vieira, A., *A ameaça comunista é uma realidade*. Es, 1-2 (1943) 118-122.

E. — FILOSOFIA DE LA RELIGION

51. Dubs, H. H., *Religious Naturalism - An Evaluation*. TJOR, XXIII (1943) 258-265.

F. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

52. Carvalho, M., *A Metafísica de Bergson*. Es, 1-2 (1943) 32-38.

53. Collins, J., *Gabriel Marcel and the Mystery of Being.* TFUQ, XVIII (1943) 665-693.

54. — *Olgiati's Conception of Modern Philosophy.* TFUQ, XVIII (1943) 478-504.

55. Gandolfo, R., *El aporte de la filosofía europea.* EE, 128 (1943) 10-18.

56. Guillon, P. L. M., *La Noción de persona en Hugo de San Caro.* CT, 65 (1943) 171-177.

57. Martínez Carreras, J. M., *Origen, desarrollo y culminación de la teoría física.* O, 5 (1943) 536-565.

Origen o nacimiento del pensamiento científico de Occidente. Desarrollo del método matemático y experimental en la edad moderna. Culminación o cima que atrae a la inteligencia aplicada a la contemplación de esos objetos.

58. X., *¿Se convirtió Bergson?* RJ, XX (1943) 176-177.

Bergson, espiritualmente, llegó a una simpatía absoluta con el catolicismo. Pero no se convirtió ni se bautizó.

PEDAGOGIA

A. — GENERAL

59. Alvarez de Cánovas, J., *Psicología del niño de suburbios y del ambiente que le rodea.* A, 136 (1943) 240-246.

60. Araya, J. L., *Policía femenina especial para niños.* BMSA, 1-4 (1943) 38-46.

61. Arellano, J., S. J., *Los problemas económicos de la Enseñanza no oficial. Régimen de tasas y matrículas. La protección escolar y becas. Régimen económico del profesorado religioso.* A, 136 (1943) 232-237.

62. Berruti, P., *La Corrección de Pruebas de Imprenta.* MEC, 841-42-43 (1943) 48-58.

63. Borrás Jarque, J. M., *Las festividades marianas del año Litúrgico y la educación religiosa en los niños.* A, 136 (1943) 246-250.

64. Downing, P. J., *Caesar, Cicero and the High School Teacher.* TFUQ, XVIII (1943) 705-713.

El uso de los clásicos paganos en la escuela superior. La famosa homilía de S. Basilio sobre el estudio de la literatura pagana.

65. Hubback, E. M., *Las Cuestiones de Actualidad Social en la Escuela.* MEC, 841-42-43 (1943) 3-8.

66. Nabuco, C., *Educação e a Mulher.* VP, I (1943) 320-328.

67. Richmond, W. V., *La personalidad del niño.* MEC, 844-45-46 (1943) 44-47.

68. Schmidt, L. B., *La función de la Historia en la educación.* MEC, 844-845-846 (1943) 3-21.

69. Serebrinsky, B., *Nuevas aportaciones al estudio de la personalidad infantil.* PC, 44 (1943) 357-374.

70. Seymour, W. D., *La iluminación en el aula.* MEC, 844-45-46 (1943) 63-73.

71. Torres, F. W., *Trascendencia e inmanencia en lo pedagógico.* RUNC, 7 y 8 (1943) 907-915.

72. Vinhaes, D., *Fatores operantes na educação.* VP, I (1943) 529-537.

B. — ESPAÑA

73. Díaz Bialet, A., *De la enseñanza de la literatura española.* RUNC, 5 y 6 (1943) 516-528.

74. X., *Escuela Superior de Estudios clásicos del Colegio de San Estanislao de Salamanca, dirigida por el Padre Enrique Basabe.* A, 136 (1943) 237-239.

C. — ESTADOS UNIDOS

75. C N E., *Hacia una Reforma de la Enseñanza Secundaria.* MEC, 841-42-43 (1943) 97-113.

Informe de una Comisión Norteamericana de Educación (CNE), difundido en castellano por la Oficina de cooperación intelectual de la Unión Panamericana de Washington.

D. — PERU

76. Mac Lean, R., *San Martín y la Instrucción Pública Peruana.* MEC, 841-42-43 (1943) 114-125.

CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

A. — DERECHO SOCIAL

77. Despontín, L. A., *Normas de procedimientos para conflictos colectivos e individuales del trabajo en la provincia de Córdoba.* RUNC, 5 y 6 (1943) 528-570.

78. Rodríguez Pazos, M., *Un jurisconsulto del siglo XVII: Jerónimo Fernández de Otero.* AIA, 9 (1943) 102-107.

79. Salcedo, E., *La policía metropolitana de Londres.* PC, 45 (1943) 491-500.

B. — DERECHO PENAL

80. López Albújar, E., *Exégesis de la justicia penal chupana.* CIA, 11 (1942) 285-294.

C. — DERECHO INTERNACIONAL

81. Bagger, E., *The Dialectic of Defeat.* TFUQ, XVIII (1943) 592-620.

La derrota inglesa en Francia (1940).

82. Callan Tansill, Ch., *Mr. Lippmann on American Foreing Policy.* TFUQ, XVIII (1943) 403-410.

La política exterior de EE. UU. y la doctrina de Monroe.

83. Hanly Furley, P., *La maldición del Nacionalismo.* EE, 129 (1943) 33-41.

No es sólo Hitler quien desencadenó esta guerra. Es necesario que los norteamericanos examinen la calidad de su «americanismo». (Artíc. public. por «The Catholic World», de New York).

84. Jack, L. B., *Proposiciones para la estabilización de los cambios internacionales.* RIT, XXVIII (1943) 184-202.

85. Millar, M. F. X., *American Federalism and European Peace.* TFQU, XVIII (1943) 621-642.

D. — ECONOMIA Y FINANZAS

86. Arca Parro, A., *La distribución geográfica de la población y la economía peruanas.* CIA, II (1942) 163-168.

87. Baudín, L., *La actualidad del sistema económico de los Incas.* CIA, 11 (1942) 175-188.

88. Buza, L., *El cálculo presupuestal en las explotaciones lucrativas.* RFCE, 26 (1943) 100-113.

El cálculo presupuestal es, como la contabilidad, un cálculo periódico. En las economías públicas administrativas se conoce hace mucho tiempo. En las economías lucrativas en forma sistemática, aparece en los últimos tiempos. Diferencia sustancial en los principios de los presupuestos de estas dos economías.

89. Cox Balmaceda, R. *El comercio de Chile con Argentina,* EE, 127 (1943) 20-28.

90. Guimarães, N., *Política comercial do Brasil.* VP, 1 (1943) 328-336.

91. — *Capital e capitalismo,* VP., I (1943) 746-753.

92. Roca, E., *El nacionalismo económico y la política social.* RFCE, 26 (1943) 3-20.

La crisis, los dilemas e incógnitas económicos del momento. El nacionalismo autárquico y la universalización de la economía.

93. Vergara, S., *El futuro de Chile en el mar.* EE, 127 (1943) 13-19.

Posibilidades futuras para la marina mercante de Chile.

94. Zárate, F. A., *Monetología,* RFCE, 26 (1943) 21-99.

La idealización monetaria antigua por monedas y por naciones. En Grecia y en Roma. Sistema monetario carlovingio y reforma de Carlomagno. Monedas feudales. La moneda de oro en Occidente. El proceso del cambio y la aparición de la moneda —o dinero— y del capital. La acción penal monetaria.

E. — ESTADISTICA

95. Ferreira, P., *Os processos estatísticos em face do serviço social.* VP, I (1943) 494-500.

96. García Mata, R., *El nuevo censo y la coordinación estadística nacional.* REA, XLII (1943) 455-456.

F. — SOCIOLOGIA

97. Arenaza, C., de., *Los delegados y el prestigio de las Escuelas de Servicio Social.* BMSA, 1-4 (1943) 47-62.

98. Dias de Azevedo, A., *Escôrço das principais teorías Sociológicas contemporâneas.* Es, I-2 (1943) 43-55.

99. Finlayson, C., *La nueva Confederación de las Américas.* RJ, XX (1943) 156-160.

El prestigioso profesor de la Universidad Católica Bolivariana discute el debatido tema sobre el futuro de América. Importante papel que corresponderá a la América Latina.

100. Latcham, R. E., *Algunos factores básicos para el estudio de sociología prehistórica andina.* CIA, II (1942) 273-284.

101. Moll, B., *Ferdinad Tönnies.* RFCE, 26 (1943) 114-122.

Algo sobre la vida y obra del gran sociólogo alemán Ferd. Tonnies (1855-1936).

102. Muñoz Puglisevich, G., *El seguro social obligatorio en el Imperio peruano de los Incas.* CIA, II (1942) 307-312.

103. Neppi, V., *Algunas de las más notables disposiciones concernientes al trabajo agrícola en el nuevo Código Civil Italiano.* RUNC, 7 y 8 (1943) 894-904.

104. Palmström, H., *Las condiciones de trabajo en Noruega ocupada.* RIT, XXVIII (1943) 680-710.

105. Pereira, H., *Aspétos do Serviço no Rio.* SS, 31 (1943) 20-22.

106. Posse de Muratoeis, J., *Serviço Social junto à Maternidade.* SS, 31 (1943) 64-72.

107. Randolph Shirley, E., *La mujer al servicio de la sociedad.* BMSA, 1-4 (1943) 3-7.

108. Saboia de Medeiros, R., S. J.., *Apostolado e Realidade Social.* SS, 31 (1943) 5-19.

109. Schroeder, A., *Problemas Atuais do Serviço Social que se apresentan a nossas Assitentes Sociais.* SS, I (1943) 73-82.

110. Urdánoz, T., O. P., *La justicia legal y el nuevo orden social.* CT, 65 (1943) 1-15.

111. Walker, E. R., *Los niveles mínimos de bienestar como un objetivo de postguerra.* RIT, XXVIII (1943) 485-503.

112. Yracy Junqueira, H., *Considerações sobre Organizaçao do Programa para Escola de Serviço Social.* SS, 31 (1943) 39-48.

G. — PROBLEMAS SOCIALES

113. Amadeo, T., *La acción de la mujer en el mejoramiento agrario argentino.* BMSA, 1-4 (1943) 8-20.

114. Arezzi, M., *La raza blanca en peligro.* EE, 129 (1943) 23-32.

Glosas al libro de Henri Decugis, « Le destin des races blanches » (París, 1937).

115. Balbela, M., *O Serviço Social nos Bairos de Habitações Econômicas.* SS, 31 (1943) 112-128.

116. Castro Pozo, H., *El «ayllu» peruano ante una posible legislación tutelar.* CIA, II (1942) 189-197.

El « ayllu » o comunidad indígena es la más importante institución económico-social indígena que aun perdura en algunos países de Hispano-América. En el Perú consta de unos dos millones de habitantes. Necesidad de una legislación social defensiva del « ayllu ».

117. Cole, G. D. H., *La reorganización del aprendizaje en la industria de la construcción en la Gran Bretaña.* RIT, XXVIII (1943) 203-234.

118. Eckler, S., *Los planes modernos de seguridad social y la*

desocupación. RIT, XXVIII (1943) 647-679.

119. G e t i n o, L., O.P., *Nueva interpretación del problema de la despoblación americana.* CT, 65 (1943) 178-183.

El problema de la despoblación indígena, que es el que con más dureza recogió el P. Las Casas, O. P., se estudia hoy en una forma que alivia grandemente la responsabilidad de los colonizadores y hasta de los conquistadores españoles. Era un hecho fatal. Influencia y culpabilidad del P. Las Casas en la formación de la Leyenda Negra anti-española.

120. H a r y, P. (h.), *Problemas de nuestro campo.* REA, XLII (1943) 457-460.

Tiranía económica de Buenos Aires. Exodo rural. Vida urbana barata. Consumidor argentino descuidado. Vivir con dignidad. Problema nacional: necesidad de conservar la población rural.

121. M o r e l, C., *La agonía de nuestro pueblo.* EE, 127 (1943) 5-12.

Misoria de las familias obreras en Chile. Injusticias sociales.

122. Z i m m e r, V. A., *La conservación del potencial humano en las industrias de guerra de los Estados Unidos.* RIT, XXVIII (1943) 711-720.

HISTORIA

I.—AUXILIARES

A.—BIBLIOGRAFIA - BIBLIOLOGIA - MUSEOGRAFIA

123. A g u a y o, J., *La Fuución de la Biblioteca en la Universidad,* BB, XVI (1943) 229-242.

124. B o s e, W. B. L., *Don Calixto Bustamante Carlos Inca, alias Concolocorvo, y « El Lazarillo de Ciegos Caminantes ».* CIA, II (1942) 347-364.

Estudio sobre la paternidad de esta célebre obra.

125. H o l z m a n n, R., *Catálogo de las obras de Alfonso de Silva y Vicente Stea.* BB, XVI (1943) 242-252.

126. L a c o m b e, L. L., *O Museu Imperial, origem, fundação, organização.* VP, I (1943) 476-480.

B. — METODOLOGIA - FILOSOFIA DE LA HISTORIA

127. K r e b s, R., *Sentido de la Historia.* EE, 129 (1943) 7-22.

128. V a l c a r c e l, C. D., *El desarrollo científico del historiador hispanoamericano en su importancia específica, y en su aporte al afianzamiento del vínculo continental.* CIA, II (1942) 469-474.

C. — ARQUEOLOGIA - ARTE Y ARQUITECTURA

129. A l t a m i r a, L. R., *El Cabildo de Córdoba.* BCNMMH, 4 (1943) 237-266.

130. B u s c h i a z z o, M. J., *Arquitectura religiosa popular en la Argentina.* BCNMMH, 4 (1942) 211-236.

131. D a n a M o n t a ñ o, S., *Monumentos y Lugares Históricos de Santa Fe.* BCNMMH, 4 (1942) 177-190.

132. D a S i l v a C o s t a, S., « *Architectonica* ». VP, 1 (1943) 365-372.

133. F u r l o n g, G., S. J. y B u s c h i a z z o, M. J., *Arquitectura Religiosa Colonial.* Ar, I (1943) 450-471.

134. G i u r i a, J., *Instituto de Arqueología Americana.* BCNMMH, 4 (1942) 107-132.

135. H a r t - T e r r é, E., *Fray Cristóbal Caballero.* MP, XXV (1943) 383-388.

El alarife y escultor mercedario, cuya importancia parece estar en los primeros años del tercio final del siglo XVII.

136. L e v e n e R., *Labor realizada por la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos.*

Memoria correspondiente al año 1941. BCNMMH, 4 (1942) 7-50.

137. Massini Correas, C., *De la pintura colonial a la romántica en el arte argentino.* BCNMMH, 4 (1942) 267-296.

138. Mendoza, T., *Datos ilustrativos referentes a los Monumentos y lugares Históricos de la Provincia de San Luis.* BCNMMH, 4 (1942) 151-166.

139. Misharí, J., *Morey's « Mediaeval Art ».* TFQU, XVIII (1943) 469-477.

140. Oswald, C., *Decoração Sacra.* VP, I (1943) 344-349; 500-507.

141. Parks, M. G., *La escultura costumbrista y popular en piedra de Huamanga.* CIA, II (1942) 3-15.

142. Pérez Colman, C. B., *Monumentos y Lugares Históricos de Entre Ríos.* BCNMMH, 4 (1942) 167-176.

143. Regal, A., *Los acueductos precolombinos de Nasca.* RUCP, XI (1943) 210-213.

144. Rex González, A., *Arqueología del Yacimiento Indígena de Villa Rumipal.* RUNC, 7 y 8 (1943) 916-975.

145. Smith, R. C., *La conservación de lugares y edificios históricos en los Estados Unidos.* BCNMMH, 4 (1942) 51-90.

146. Videla, R., *Tres Lugares Históricos de Mendoza.* BCNMMH, 4 (1942) 133-150.

147. Velarde, H., *Dos aspectos originales de la arquitectura en el Perú.* CIA, II (1942) 17-23. ,

D. — ETNOLOGIA Y LINGÜISTICA

148. De Mello, A. S., *Os indios Nambiquaras,* Es, 1-2 (1943) 111-117.

149. Escalante, J. A., Ritchie, J., Silva, J. F., Franco, A. y Farfán, J. M. B., *Cómo puede ser la escritura del qhueswa, sus dialectos y el aymará.* CIA, II (1942) 32-35.

150. Farfán, J. M. B., *Epítetos « Lapidarios » del quechua. El realismo descarnado del humorismo quechua, una interpretación tentativa de cial del Perú: El mestizaje.* CIA, II (1942) 37-40.

151. Ferrario, B., *Revisión gramatical y la lengua Tsóneca.* CIA, II (1942) 41-46.

152. Ferrero, R., *Destino racial del Perú: El mestizaje.* CIA, II (1942) 197-208.

153. Franco Inojosa, J. M., *Mit-Maj. Esquema para un ensayo retrospectivo de la colonización inca.* CIA, II (1942) 211-228.

154. Grain, J. M., *Pueblos primitivos - Los machiguengas.* CIA, II (1942) 239-244.

155. Herrera, F. L., *Enumeración de algunos nombres quechuas atendiendo a su sílaba terminal.* CIA, II (1942) 47-60.

156. Imbelloni, J., *Sobre los vocablos « Pachaculi » y « Pachacutec » de los cronistas y sus determinantes gramaticales y semánticas.* CIA, II (1942) 61-74.

157. — *La « Weltanschauung » de los Amautas reconstruída: formas peruanas del pensamiento templario.* CIA, II (1942) 245-272.

158. López Albujar, E., *Etimología del ¡che! piurano.* CIA, II (1942) 75-78.

159. Mostajo, F., *Los Chuquihuancas hasta la época de Tupac Amarú.* CIA, II (1942) 411-420.

160. Palavecino, E., *Breves noticias sobre algunos nuevos elementos en la cultura de los indios del Chaco.* CIA, II (1942) 313-314.

161. Romero, F., *El negro en Tierra Firme durante el siglo XVI.* CIA, II (1492) 441-462.

162. Schwab, F., *Los Textos Millcayac del P. Luis de Valdivia y*

la antigua Biblioteca de los jesuítas del Cuzco. BB, XVI (1943) 267-277.

El descubrimiento y publicación íntegra de esos textos, que acaba de efectuar el Dr. Márquez Miranda, constituye el punto final de esta discusión bibliográfica. Consta, pues que se publicaron en Lima en 1607, por Francisco del Canto, segundo impresor peruano, contra lo que sostuvieron J. T. Medina, Boman y Mitre.

163. Strube, L. E., *Técnica etimológica y etimología andina.* RUNC, 5 y 6 (1943) 419-460.

Estudio de onomástica o nomenclatura indígena en sus diversos aspectos (toponímico, patronímico, etc.).

164. Temple, E. D., *Los caciques Apoalaya.* CIA, II (1942) 463-468.

165. Valcarcel, L. E., *Noticia sobre un nuevo texto quechua del «Usca Paucar».* CIA, II (1942) 79-80.

166. Vargas Ugarte, R., *Los mochilas y el cacicazgo de Lambayeque.* CIA, II (1942) 475-482.

167. Zevallos Quiñones, J., *Toponimia prehispánica en las tierras yungas.* CIA, II (1942) 81-82.

II.—HISTORIA DE AMERICA

A. — GENERAL

168. Figueras, A., O. P., *La Escuela dominicana en la Legislación de Indias.* CT, 65 (1943) 144-170.

169. Fontaine Aldunate, A., *Notas para una definición de Ibero-América.* EE, 128 (1943) 3-9.

A la formación de los pueblos hispano-americanos, han contribuído el elemento hispano, el indígena y el de otras culturas. Existe en germen una auténtica cultura iberoamericana. Esta implica independencia espiritual y material frente a cualquier otro pueblo. El panamericanismo, en su estado actual, es sólo un instrumento de la dominación política y económica de EE. UU. sobre Ibero-américa. Farsa de la actual democracia rousseauniana que domina en América.

170. Fuenzalida, J., *Carlos Pereyra, vigía de nuestra Historia Americana.* EE, 131 (1943) 5-15.

171. Martínez, M., O. P., *En el cuarto centenario de las Nuevas Leyes de Indias.* CT, 65 (1943) 40-59.

172. Medina Ascencio, L., Pbro., *Nuevas luces sobre la Encíclica de León XII,* Ar, I (1943) 333-363.

Génesis del célebre Breve de León XII sobre la independencia de las colonias hispano-americanas. Autenticidad indiscutible del Breve. Intrigas del Embajador español en Roma para obtenerlo.

173. Núñez, E., *Consideraciones sobre la obra americanista de E. W. Middendorf.* CIA, II (1942) 421-428.

174. Rada, B. J. J., *México y el Perú en la historia americana.* CIA, II (1942) 429-440.

B. — ARGENTINA

175. Beaumont, J. A. B., *Buenos Aires en 1826.* BCNMMH, 4 (1942) 191-210.

176. Buschiazzo, M. J., *La Iglesia de Yaví.* BCNMMH, 5 (1943) 143-152.

177. Crespo, E., *Conferencia sobre Sarmiento y ciudad de Buenos Aires.* BCNMMH, 5 (1943) 173-187.

178. Luque Colombres, C. A., *El Deán Doctor Don Gregorio Funes.* RUNC, 5 y 6 (1943) 461-516.

Estndio genealógico sobre la familia Funes y sus numerosas ramificaciones en América.

179. Márquez Miranda, F., *Francisco P. Moreno y la iniciacinó de los estudios americanistas cn la Argentina.* CIA, II (1942) 365-378.

180. Meyer Arana, A., *La Beneficencia en Buenos Aires.* BMSA, 1-4 (1943) 63-94.

181. Molinari, J. L., *Los Bethlemitas y su obra en el Hospital de Buenos Aires.* Ar, I (1943) 385-406.

182. Ramírez Juárez, E., *Fundación de las Reducciones de nuestra Señora de Dolores, San Bernardo el Vértiz y Ciudad de Nuestra Señora de la Concepción del Bermejo.* BCNMMH, 5 (1943) 117-122.

183. Romay, F. L., *El Monumento Nacional a los Libres del Sud.* BCNMMH, 4 (1942) 297-304.

184. Tonda, A. A., Pbro., *El Deán Funes y la tolerancia de cultos.* Ar, I (1943) 407-449.

185. Viscontini, E., C. SS. R., *El Valle y Pueblo de Omaguaca.* Ar, I (1943) 364-384.

C. — BRASIL

186. Franco De Andrade, R. M., *El sistema de protección del patrimonio de arte y de historia en el Brasil.* BCNMMH, 4 (1942) 95-106.

187. Kohnen, M., Fr., *Tristão de Ataíde.* VP, I (1943) 734-746.

En el 15.° aniversario de la conversión de Alceu Amoroso Lima (« Tristán de Ataide »). El literato. El sociólogo. El profesor. El hombre brasileño. El « hombre católico ».

188. Pires, H., *Figuras da Tribuna Sagrada no Brasil.* VP, I (1943) 762-773.

Fray Manuel de Macedo. — P. Antonio de Sá, S. J. — Fray Eusebio de Matos. — Fray José da Navidade, O. S. B. — Fr. Manuel do Resterro. — P. Angel dos Reis, S. J. — P. Bartolomé Lorenzo de Guzmán. Etc., etc.

189. Thiesen, U., *O Visconde de São Leopoldo e um documento inédito.* Es, 1-2 (1943) 69-76.

D. — CHILE

190. Quecedo, F., *Colecciones Americanas. Documentos referentes a los Franciscanos en Chile. Siglo XVI.* AIA, 11 (1943) 391-413.

Documentos extraviados de las « Colecciones... » de J. T. Medina.

E. — COLOMBIA

191. Restrepo Posada, J., *Algo sobre Nuestra Señora de la Peña.* RJ, XX (1943) 161-166.

Nuevos aportes al estudio de la tradición colombiana, según la cual, el 10 de Agosto de 1685, Bernardino de León habría visto delincadas en La Peña (cerro situado al sur de Bogotá) las imágenes de Jesús, María y José.

F. — MEXICO

192. Basauri, C., *Los valores biológico, demográfico y cultural de la población indígena de México.* CIA, II (1942) 169-174.

193. Enciso, J., *La Dirección de Monumentos Coloniales y de la República de México.* BCNMMH, 4 (1942) 91-94.

194. Medina Ascencio, L., *La Santa Sede y la Emancipación Mexicana.* EH, 2 (1943) 7-43.

195. Ramírez Flores, J., *La Tarasca y los Tarascos.* EH, 2 (1943) 43-47.

Estudio crítico acerca del origen del mote « **Tarasco** », dado por los españoles a las antiguas razas que habitaban lo que hoy es **Michoacán**.

G. — PERU

196. Belaunde, V. A., *Peruanidad e Hispanidad.* EE, 131 (1943) 16-24.

Peruanidad: síntesis viviente de la cultura hispano-católica y de los elementos telúricos y biológicos que existían en ese pedazo del Nuevo Mundo llamado Perú.

197. Mac-Lean y Estenos, R., *La Brujería en el Perú.* CIA, II (1942) 295-306.

198. Martín Pastor, E., *El pueblo del cacique y los orígenes de la ciudad de Lima.* CIA, II (1942) 379-398.

199. Moreyra Paz Soldán, M., *El problema del peso ensayado.* CIA, II (1942) 399-410.

El peso « ensayado » fué moneda tan sólo de cuenta y no acuñada. Se usaba en ajustes, escrituras y transacciones, en el Virreinato del Perú. Su primer fundamento es la Cédula de Carlos V (1535) y equivalía a 450 maravedíes.

200. Porras Barrenechea, R., *Los Cronistas del Perú.* MP, XXV (1943) 361-378.

201. Pulgar Vidal, J., *Algunos elementos de las culturas del Ande y la Amazona peruanos en la cuenca del río Huallaga.* CIA, II (1942) 315-324.

202. Valcarcel, L. E., *Sobre el origen del Cusco.* CIA, II (1942) 325-330.

203. Valdez De La Torre, C., *La propiedad comunal indígena del Incanato a la República.* CIA, II (1942) 331-346.

204. Vargas Ugarte, R., S. J., *Bibliografía de Santos y Venerables Peruanos.* BB, XVI (1943) 253-266.

III.—EUROPA

A. — ESPAÑA

205. Añíbarro, V., *El P. José Ximénez Samaniego, Ministro General O. F. M. y Obispo de Plasencia.* AIA, 9 (1943) 5-49; 11 (1943) 289-327.

206. Beltrán de Heredia, B., O. P., *Domingo de Soto en el Concilio de Trento.* CT, 65 (1943) 60-83.

207. Lohmann Villena, G., *Don Diego de Villegas y Quevedo, académico de la Real Española de la Lengua.* CIA, II (1942) 483-510.

208. López, F. F., *Algunas noticias sobre Fr. Antonio de Jesús.* AIA, 9 (1943) 90-101.

209. Sancho, H., *Fr. Luis de Carvajal en Jerez de la Frontera* (1532-1541). AIA, 9 (1943) 50-89.

210. — *Una fundación del Beato Juan de Avila, desconocida.* AIA, 11 (1943) 328-377.

El Colegio de Santa Cruz de Jerez de la Frontera.

B. — GRECIA

211. Reyes, A., *La Expansión Helenística.* MP, XXV (1943) 339-345.

Fracaso del ideal panhelénico de Gorgias e Isócrates. Proceso histórico de ese derrame de Grecia hacia el Oriente, que llamamos « helenismo ».

C. — INGLATERRA

212. Pimentel, M., *Santo Tomás More, Humanista e Mártir.* VP, I (1943) 289-299.

D. — POLONIA

213. Losada y Puga, C., *Copérnico.* RUCP, XI (1943) 149-178.

CIENCIAS

A. — HISTORIA

214. Mac Donagh, E., *Las ciencias naturales en la Edad Media.* O, 5 (1943) 493-521.

B. — FISICA Y QUIMICA

215. Blumenthal, L., M., *Remarks on a weak four-point property.* RC, 444 (1943) 183-194.

216. García, G., *Sobre la regularización del problema plano de los tres cuerpos. - III parte. Prolongación de choques en el problema de los tres cuerpos.* RC, 444 (1943) 135-144; 444 (1943) 145-158.

217. Gómez Sánchez, J. D., *Representación paramétrica de las ondas elásticas internas en medios anisotropos del sistema cristalino cúbico.* RC, 445 (1943) 309-334.

218. Pozzi-Escot, M. E., *Modificaciones ocurridas en la representación microquímica de los ioduros de plomo, estaño y bismuto en caso de mezclas. Técnica a seguir en las investigaciones.* RC, 445 (1943) 369-374.

219. — *Reacción para la detección del ión nítrico.* RC, 445 (1943) 375-376.

220. — *Reacción de las sales de nickel con el molibdato de fenilamina.* RC, 445 (1943) 377-378.

221. — *Reacción para la diferenciación del metilarsinato y del cacodilato de sodio.* RC, 445 (1943) 379-380.

222. Rosenblatt, A., *Sobre las series de potencias en el círculo unitario.* RC, 444 (1943) 195-226.

223. — *Sobre la teoría de los arcos elásticos. I - Ecuaciones fundamentales.* RC, 445 (1943) 241-308.

224. Tapia Freses, A. y Canales Cockburn, J., *Identificación de los ácidos sulfónicos por el cloruro de I-Bencil-Thio-Urea.* RC, 245 (1943) 365-368.

225. Wintner, A., *On an harmonic analysis of the irregularities in goldbach's problem.* RC, 444 (1943) 175-182.

C. — GEOGRAFIA

226. Broggi, J. A., *La desglaciación andina y sus consecuencias.* RC, 444 (1943) 159-174.

227. Chebataroff, J., *La vegetación del Uruguay y sus relaciones fitogeográficas con el resto de la América del Sur.* RG, II (1942) 42-90.

228. Ferrero, R. A., *Posible influencia asiática sobre la flora americana (el origen de los algodones americanos).* CIA, II (1942) 209-210.

229. Garner, C. L., *Elementos y datos geodésicos de referencia en el hemisferio occidental.* RG, II (1942) 157-166.

230. Heck, N. H., *Problemas sismológicos de la América del Sur.* RG, II (1942) 5-16.

231. Müllerried, F. K. G., *El valle de Tixtla, cuenca de desagüe subterráneo temporal en el Estado de Guerrero.* RG, II (1942) 17-41.

232. Tamayo, J. L., *Geografía agrícola del Perú.* RG, II (1942) 101-120.

233. Vivó, J. A., *Geografía lingüística y política prehispánica de Chiapas y secuencia histórica de sus pobladores.* RG, II (1942) 121-156.

234. Weberbauer, A., *Principios de clasificación aplicables a las formaciones vegetales del Perú.* RG, II (1942) 91-100.

D. — MEDICINA Y PSICOPATOLOGIA

235. Da Fonseca, F., *Roberto Koch (Primeiro Centenario de seu Nascimento).* VP, I (1943) 753-762.

Sus pesquisas e investigaciones hasta descubrir el « Bacillus anthracis » o germen del carbunclo hemático, hoy « Bacilo de Koch ».

236. Fentanes, E., *Concepción integral de la criminología.* PC, 45 (1943) 501-510.

237. Fontán Balestra, F., *Aspecto criminológico de la delincuencia sexual.* PC, 45 (1943) 481-490.

238. Lattes, L., *La sensibilidad dolorosa y la pretextación.* PC, 44 (1943) 395-400.

239. Leví Rendón, A., *Informe estadístico sobre el examen médico, de admisión de los postulantes a estudios universitarios correspondiente al año 1942.* RC, 445 (1943) 335-364.

240. Loudet, O., *A través de la locura; una novela psiquiátrica.* PC, 44 (1943) 331-340.

241. — *Esquizofrenia y fiebre tifoidea.* PC, 44 (1943) 411-416.

242. Pereyra, C. R., *Formas de comienzo de la psicosis esquizofrénica.* PC, 44 (1943) 341-356.

243. Sal y Rosas, F., *El dintel de convulsión experimental en la epilepsia y en la histeria.* PC, 45 (1943) 433-464.

244. Sampaio Fernandes, J., *As vitaminas e a vida.* VP, I (1943) 349-365.

245. Wolff, P. O., *Algunas consideraciones sobre « doping humano ».* PC, 44 (1943) 401-410.

246. — *Las toxicomanías y la guerra.* PC, 45 (1943) 465-480.

247. Chaves de Melo, G., *A Lingua Portugnêsa no Brasil.* VP, I (1943) 372-391.

ARTE Y LITERATURA

248. De Andrés, J. R., Pbro., *El Ptusamhara.* CT, 65 (1943) 23-39.

La métrica de este célebre poema sánscrito.

249. De La Riva Agüero, J., *Los veinticinco años de nuestro «Mercurio».* MP, XXV (1943) 348-360.

250. Garcés Bedregal, M., *Evolución técnica de la música peruana, gama eptafónica.* CIA, II (1942) 25-31.

251. Lucena, M., *Edvard Grieg.* VP, I (1943) 773-779.

Uno de los compositores musicales más notables del siglo XIX, cuyo centenario natalicio acaba de celebrarse (1843-1943). Nació en Bergen, de Noruega.

252. Marechal, L., *Recuerdo y meditación de Berceo.* O, 5 (1943) 522-535.

«Experiencia de Berceo» a través de su arte y de su poesía.

253. Mejía Baca, J., *«El triste», canción costeña.* CIA, II (1942) 83-88.

254. Mendes, J., *O Naturalismo no Romance.* Es, 1-2 (1943) 123-126.

255. Onfray Barros, J., *La poesía de Whitman.* EE, 131 (1943) 25-33.

256. Pincherle, A., *Hacia una encuesta metódica sobre el folklore y el idioma en el Perú.* CIA, II (1942) 89-96.

257. Rodríguez Meza, P., *Del folklore andino (Departamento de Junín): Cómo se alimentan los naturales de la Puna y de la Sierra del centro del Perú. Sus costumbres y tradiciones.* CIA, II (1942) 97-104.

258. Romero, F., *De la zamba de Africa a la marinera del Perú.* CIA, II (1942) 105-140.

259. Scarpa, R. E., *Voz celestial de España.* EE, 129 (1943) 42-59.

Estudio sobre el Cid.

260. Schab, F., *El folklore, nuevo campo de estudio en América y la necesidad de su orientación histórica.* CIA, II (1942) 141-146.

261. Tauro, A., *Presencia y definición del indigenismo literario.* CIA, II (1942) 147-152.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Iosephus Mors S. I. — *Institutiones Theologiae Dogmaticae.* Editora Vozes Ltda. Petrópolis (Brasil).

Tomus I. — De Deo Uno et Trino, a. 1941, 365 páginas.

Tomus II. — De Deo Creante et Elevante et de Novissimis, a. 1940, 397 páginas.

Tomus III. — De Verbo Incarnato. De B. V. Maria. De Cultu Sanctorum, a. 1939, 330 páginas.

Tomus IV. — De Gratia. De Virtutibus Infusis, a. 1939, 391 páginas.

Tomus V. — De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De Eucharistia, a. 1937, 340 páginas.

Tomus VI. — De Paenitentia. De Extrema Unctione. De Ordine. De Matrimonio, a. 1938, 250 páginas.

Es un valioso manual fruto de muchos años de profesorado. Escrito teniendo en vista principalmente a los alumnos que se preparan para el sacerdocio, está en seis tomos; dos para cada año; ya que generalmente en tres años se cursa toda la Dogmática. Su utilidad no se limita a los seminaristas, sino que se extiende a los sacerdotes que por sus ocupaciones no pueden emplear mucho tiempo en consultar obras muy difusas y prolijas. En Mors encuentran una síntesis bien nutrida y clara de todas las cuestiones de alguna importancia de la teología dogmática.

En la exposición de la doctrina sigue el autor el método escolástico. Las principales cuestiones las trata en forma de tesis. Generalmente sigue este orden: después del enunciado, da el valor dogmático o grado de certeza de la proposición, indica el lugar en que Santo Tomás trata el tema. El estado de la cuestión abarca primero el nexo o relación que guarda la tesis con las otras; luego la exposición del sentido de la proposición. A continuación se citan los adversarios con una breve, pero compendiosa síntesis de su doctrina. Los argumentos están tomados de los documentos eclesiásticos, de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y de la razón. No se contenta con transcribir textos, sino que los sitúa, los analiza. El sacerdote encuentra escogidos trozos de Santos Padres para sus sermones, conferencias, pláticas y artículos. Siguen a veces escolios, corolarios. Algunos de éstos son prácticos. Vienen luego, ordinariamente, las objeciones, que resuelve en forma, añadiendo las explicaciones necesarias. En el tomo V, el primero que apareció de la obra, sigue otro método en cuanto a las dificultades.

Su bibliografía es selecta; abarca las obras más recientes, los grandes Diccionarios de Ciencias eclesiásticas modernos y las revistas especializadas más importantes como *Gregorianum* de Roma; *Scholastik* de los jesuítas de Valkenburg; *Zeitschrift für katholische Theologie* de Innsbruck, etc. Utiliza con frecuencia el tan recomendado Catecismo Romano y recurre no pocas veces a la Liturgia.

Cada tomo, además del Indice de las partes, tiene otro alfabético que facilita la consulta. La diversidad de tipos de letra ayuda no poco al alumno. Lo menos importante se destaca en seguida, pues está impreso con letra más pequeña. Su precio, cuestión que no deja de tener su importancia práctica para muchos, resulta bastante barato en la Argentina. A nuestro juicio es uno de los mejores manuales de teología dogmática tanto por el fondo como por la forma. Nos confirma en nuestra opinión el juicio que hace el veterano profesor de teología P. Juan Rosanas en su nota bibliográfica sobre el primer tomo (es decir el V de la serie) aparecido de la obra. Después de indicar una que

otra deficiencia, dice: «No obstante, el libro no deja de ser un excelente manual de Teología, uno de los primeros de este género publicados en Sudamérica, muy apto para que se adopte de texto en todos los Seminarios en que se procura una integral formación de los alumnos». (*Estudios*, B. Aires, 59 (1938).

J. SILY S. I.

BENEDICTUS HENRICUS MERKELBACH O. P. — *Mariologia*, Desclée de Brouwer, Parisiis, 1939, 424 páginas.

Se trata de una obra de valor escrita por un teólogo competente, que enseñó durante muchos años Dogmática y fué miembro de las dos comisiones que se formaron en Bélgica; una por el cardenal Mercier y otra por el Nuncio Apostólico para investigar el tema de la Mediación Universal de la Santísima Virgen y su definibilidad.

El fin que el autor se propone en su libro es exponer breve, clara, metódica y sintéticamente todas las principales cuestiones de la teología mariana para utilidad de los estudiantes y también de los predicadores que tendrán una norma segura con que distingan las opiniones verdaderas y sólidas de las que no lo son.

El autor en la Introducción define la Mariología e indica su importancia, sus fuentes, el método que se debe seguir en su estudio y la división del tratado. Este abarca cuatro partes: la primera trata de la Virgen en orden a Dios y a Cristo o sea de la maternidad divina; la segunda, de la Virgen en sí misma o sea de las prerrogativas de la Madre de Dios; la tercera, de la Virgen en orden a nosotros, y la cuarta, de nuestra relación hacia la Santísima Virgen o sea de nuestras obligaciones hacia la Madre de Dios.

El autor sigue el método escolástico, tiene en cuenta las últimas investigaciones históricas y científicas y los documentos más recientes del Magisterio de la Iglesia. En los argumentos de Escritura y de Tradición, no se contenta con señalar uno que otro texto, sino que reúne un gran número ordenándolos y clasificándolos debidamente. Los argumentos de razón teológica y los de congruencia están tratados amplia y profundamente. El autor cita y utiliza las obras de los grandes teólogos de la Escolástica, ocupando Santo Tomás, como es muy justo, el primer puesto. El amor al Angel de las Escuelas no ciega al autor para no ver ningún error en el Santo Doctor y aciertos en sus rivales. Así, por ejemplo, al tratar de la Inmaculada Concepción enumera entre los que se equivocaron a «S. Tomás, aunque de éste algunos dudan». Estudia por separado y detenidamente la opinión del Angélico. Allí se lee que Santo Tomás «simplemente concluye que la B. V. contrajo el pecado original o que el alma de ella fué infestada por el contagio del pecado original e infeccionada con su mancha...» A la objeción que «los argumentos de S. Tomás sólo prueban que en la B. Virgen existió el débito del pecado original; luego no se debe juzgar que haya afirmado algo más»; contesta que «esta conclusión supone a Santo Tomás infalible en el argumentar; lo cual no se lee que hasta ahora haya sido concedido a alguno». El docto dominico no tiene reparo en decir que «fué gran mérito de Escoto haber mostrado la posibilidad para la madre de Dios de la preservación del pecado original»; y de llamar a Escoto «insigne defensor de la inmaculada concepción». ¡Cuán distintamente habla el célebre Norberto del Prado que en su libro «Divus Thomas et Bulla dogmatica «Ineffabilis Deus» (Friburgi Helvetiorum 1919) se esfuerza en probar que S. Tomás enseña lo que conduce abiertamente a la definición dogmática, mientras que la vía de Escoto no puede conciliarse con la doctrina definida de la Inmaculada Concepción! Y del Prado ha creado escuela.

Imposible recorrer en una breve nota bibliográfica todo el denso tratado; sólo indicaremos alguna que otra cosa. La cuestión tercera de la primera parte está dedicada al tema: María es Madre de Dios Redentor y colaboradora o nueva Eva. «Toda la Mariología, nos advierte el autor, no se apoya en dos principios irreductibles; sino que se funda en un solo principio fundamental: «María

es Madre del Dios-Redentor en cuanto tal » ». En la tercera parte del libro trata el autor muy ampliamente (p. 306-381), por razón de su actualidad, de la Mediación de la Santísima Virgen. La bibliografía que da del tema es singularmente rica. Defiende el autor que la Virgen María, como nueva Eva es real y perpetuamente Medianera entre Dios y los hombres; no ciertamente principal y absolutamente necesaria, sino secundaria y subordinada a Cristo, de suerte que cooperó voluntariamente a toda la obra redentora y sin su influjo no recibimos ninguna gracia, después del pecado original. La Virgen nos mereció de congruo todo lo que Cristo nos mereció de condigno; y con sus sufrimientos satisfizo por nosotros imperfectamente y de congruo, mientras que Cristo satisfizo de condigno. El autor no admite en la Virgen con respecto a su mediación ningún mérito de condigno como pretenden algunos pocos. En cuanto a la distribución de las gracias sólo admite el influjo moral de la Madre de Dios. No suscribe la opinión poco común que concede a la Virgen además un influjo físico. La Mediación Universal de María Santísima, juzga el autor, puede ser definida como dogma de fe; lo mismo piensa de la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma a los cielos.

La obra tiene un índice muy detallado, una especie de sumario, que da una idea bastante completa y sintética del tratado.

La presentación externa y tipográfica es excelente.

La Mariología de Merkelbach es ciertamente magnífica y digna de encomio.

J. SILY S. I.

WERNER GOOSSENS. — *De Cooperatione immediata matris Redemptoris ad redemptionem objetivam*, Typis Descléc, de Brouwer, Parisiis, 1939, 168 páginas.

Como la Mediación de la Santísima Virgen desde hace varios años es un tema de actualidad que apasiona a los teólogos e interesa en sumo grado a los hijos amantes de María, pensamos que será del agrado de nuestros lectores hacer una nota bibliográfica algún tanto extensa que pueda quizá orientar a algunos en las controversias que suscita esta cuestión mariana.

El libro de Goossens es una refundición de varios artículos escritos los años 1937 y 1938 en « Collationes Gandavenses » en que el autor examina la opinión que afirma la cooperación inmediata de la Virgen en la redención objetiva. La obra está dirigida principalmente a los teólogos. El docto profesor procura poner en claro el estado de la cuestión. « Nadie ignora, dice, que desde hace algunos años muchos teólogos diligentemente estudian las cuestiones que se relacionan con la mediación de la Bienaventurada Virgen María en cuanto a las gracias y que no faltan en la Iglesia quienes ardientemente desean y humildemente suplican a la Santa Sede la solemne definición de este oficio de María ». Hay que advertir ya desde el principio que no todos los escritores están de acuerdo, ni mucho menos, en cuanto a la noción y a la extensión de esa mediación; por esto es de suma importancia determinar bien el problema. Todos admiten, piensa el autor, que María en el negocio de la Redención nada pudo hacer, sino con Cristo y dependientemente de él. Distinguen los teólogos en la obra redentora dos partes: una es la satisfacción por los pecados y la adquisición de las gracias; la otra, la dispensación y distribución de las mismas. Juzga el autor que mejor sería llamar a estas partes redención objetiva y redención subjetiva respectivamente. Ningún teólogo pone en duda que la Virgen tenga parte muy principal en la redención subjetiva o sea en la dispensación de las gracias: su intercesión es de una singular eficacia y de máxima amplitud. Se disputa si además de esta causalidad de orden moral, hay que admitir otra de orden físico en la distribución de las gracias. En cuanto a la redención objetiva todos admiten que la Santísima Virgen cooperó, por lo menos remotamente, al consentir libremente en ser Madre del Salvador, dando así al mundo caído la fuente de todas las gracias y de todos los dones; y, al Redentor, el cuerpo y la sangre para el sacrificio de la cruz. Fuera de esta cooperación remota ¿cooperó la Virgen directa e inmediatamente en la redención objetiva? Es decir ¿los padeci-

mientos, las satisfacciones y los merecimientos de la Madre de Dios contribuyeron directamente en algo a producir aquellos efectos que integran la redención objetiva? La mayoría de los teólogos modernos que tratan la cuestión responden afirmativamente; algunos pocos están por la negativa, aunque en diverso grado; pues juzgan o que se afirma una cosa imposible o que tropieza con graves dificultades o que no se apoya en ningún sólido fundamento o, finalmente, no tocan este punto tratando de la mediación de la Virgen. El autor hace notar que se trata de un problema importante y por lo tanto hay que estudiarlo diligente y serenamente. La genuina piedad y la ordenada devoción se apoyan en la verdad. Determinado el estado de la cuestión examina Goossens la tesis de la cooperación inmediata de la Virgen a la redención objetiva. Primeramente recorre las principales dificultades contra la tesis y la solución que se les da; luego examina los más fuertes argumentos que se invocan en su favor. La primera gran dificultad, dice el autor, contra la tesis nos la ofrece la Escritura que claramente habla de un único Mediador y Redentor. La solución que se da, no parece estar de acuerdo con la doctrina de los Libros Sagrados. Otra dificultad nace del hecho que la misma Virgen ha sido redimida por Cristo, ha participado del fruto de la redención. Esto supone la redención objetiva completa. Varias tentativas hechas para solucionar la dificultad, según el autor, no logran su objeto. Una tercera dificultad se presenta del hecho que la Virgen tuvo que cooperar por medio de sus méritos. Ahora bien, los méritos de la Virgen dependen de los méritos con que Cristo obró la redención objetiva, de modo que estos méritos y la redención objetiva son los principios generadores del mérito de María. Es así que el principio del mérito no cae bajo el mérito; luego María por medio de sus méritos no pudo cooperar inmediatamente a la redención objetiva. El autor examina detenidamente las varias respuestas que se dan, encontrándolas insuficientes. Otras dificultades y graves ciertamente, dice Goossens, se pueden traer todavía. De las dificultades propuestas no infiere aún que la Virgen no haya cooperado inmediatamente a la redención objetiva. A los defensores de la tesis les toca buscar soluciones valederas y, principalmente, fundamentar su afirmación en argumentos convincentes. Hasta ahora no se han dado tales argumentos. El autor pasa a analizar detenidamente las pruebas que se aducen en favor de la cooperación inmediata. Los documentos pontificios, principalmente de los últimos Papas ofrecen, según los defensores de la cooperación inmediata, un material excelente para probar la tesis; más aún, no pocos dicen que «evidentemente la expresan». Después de estudiarlos el autor con toda detención concluye diciendo que los últimos Pontífices no sólo no afirman claramente la cooperación inmediata; sino que de ninguna manera la insinúan; y, aun algunos como Pío X y León XIII parece que la excluyen. Luego examina el autor los argumentos de la Sagrada Escritura. El principal se funda en el Proto-evangelio (Génesis 3, 15) en que Dios habla de las enemistades entre la mujer y la serpiente. Termina su minucioso examen con la expresión: «Por lo tanto cae por tierra el argumento más importante tomado de la Sagrada Escritura». De los demás argumentos escriturísticos dice que no vale la pena detenerse en ello; pues raras veces se proponen y algunas con cierta duda, indicio de su debilidad. Investiga después largamente el argumento basado en la Tradición. En la época patrística, según propia confesión de Dillenschneider, que defiende la cooperación inmediata, apenas existen testimonios explícitos; más aún, difícil es probar la tesis de la doctrina de los Padres. La edad media de ningún modo ofrece un consentimiento moralmente unánime sobre la cooperación inmediata de María en la redención objetiva. Nunca después, ni siquiera en nuestros días, se ha conseguido tal unanimidad. Finalmente recorre el autor los principales argumentos de razón teológica y los encuentra débiles e ineficaces. Estos son: I. el principio del consorcio: María está íntima y continuamente unida al Salvador; 2. María pudo merecer para otros, quiso merecer, pues amaba a los hombres, luego...; 3. María pudo satisfacer, quiso satisfacer, luego...; 4. María al pie de la cruz ofreció a su propio Hijo; y 5. María tuvo parte en la paga del precio para librar al género humano de la esclavitud del pecado y del demonio. En la conclusión el autor dice que los fautores de la tesis de la cooperación inme-

diata no sólo no pueden resolver las gravísimas objeciones que se levantan contra ella; sino que, y esto es más grave, no han podido presentar ni un solo argumento válido.

El P. Lennerz, profesor de la Gregoriana, dice hablando de la obra de Goossens (Gregorianum 20 (1939) 429) que « esta investigación está cuidadosamente hecha, con pleno conocimiento de la materia y con sano sentido teológico. La conclusión es que la inmediata cooperación de la B. Virgen a la redención objetiva no está probada. Este juicio, añade Lennerz, me parece bien fundado ». Conviene advertir que Goossens sigue en su trabajo principalmente y muy de cerca al profesor de la Gregoriana, que cita muchas veces en su favor.

No tuvo el libro igual acogida en Lovaina. El hecho no sorprende: el mismo autor en su Conclusión dice: « Ciertamente en esta materia disentimos de muchos teólogos modernos; así nos vemos desgraciadamente forzados a tener una opinión distinta de la de algunos profesores de la Universidad de Lovaina, nuestros maestros en otro tiempo, a saber de J. Bittremieux y de J. Lebbon ». En el número de Oct.-Dic. de 1939 de la revista *Ephemerides Theologicae Lovanienses* consagrada a la cuestión de la participación de la Santísima Virgen en la redención del género humano, hay varios artículos que combaten el punto de vista de Goossens. J. Lebon en un larguísimo trabajo (p. 655-744) titulado « Comment je conçois, j'établis et je défend la doctrine de la médiation mariale », ataca a fondo el libro de su antiguo discípulo. María, según Lebon, ha cooperado inmediatamente en la redención objetiva como persona pública. Su acción se funda en la divina maternidad, la cual no supone ningún mérito, ni el de Cristo; sino solamente el plan de salvación libremente escogido por Dios. El segundo artículo de la revista mencionada, « Annotations circa doctrinam B. Mariae coredemptricis in documentis Romanorum Pontificum » es de J. Bittremieux el antiguo profesor de Goossens. Critica el método seguido por los adversarios de la cooperación inmediata. Del estudio minucioso de los documentos pontificios (p. 745-778) concluye Bittremieux que las palabras de los Papas significan cierta cooperación inmediata a la redención objetiva. Al. Janssens (p. 829-833 de la misma revista) hace una crítica directa, bastante desfavorable, del libro de Goossens. Le achaca primeramente que no expone bien la sentencia de sus adversarios. La verdadera posición de la cuestión es, según Janssens, la siguiente: « Si, presupuestos los méritos de Cristo en el orden intencional, la Bienaventurada Virgen cooperó con Cristo en el orden de la ejecución, a saber por una satisfacción congrua, por un mérito de congruo cofreciendo a su manera la víctima saludable; pagando inadecuadamente el precio de la redención —de una manera secundaria y no primaria, subordinada y no coordinada a Cristo—, por los otros y no por sí misma ».

Creemos que el libro de Goossens no deja de tener su gran utilidad. Es un incentivo y llamado para profundizar y puntualizar más los múltiples problemas que se relacionan con la cuestión de la Mediación de la Santísima Virgen, que, sin duda, ha hecho grandes progresos. La investigación y discusión serenas irán, lo deseamos y esperamos, disipando poco a poco la oscuridad que envuelve algunos puntos.

J. Sily S. I.

João Camilo de Oliveira Torres. — O Positivismo no Brasil. — Editora Vozes Ltda., Petrópolis, R. J. Río de Janeiro - São Paulo, Año 1943, 336 págs.

Es verdaderamente curioso el fenómeno que este libro pone plenamente ante la vista de los que no conocíamos tal aspecto de la vida cultural del Brasil. El positivismo llegó a tener en el Brasil una repercusión tan voluminosa, que no pudo menos de ejercer notable influencia en su vida política y cultural. A partir de 1874 la filosofía de Comte va logrando numerosos adeptos en Río de Janeiro, y el impulso entre hombres de gran cultura llega a culminar en un movimiento religioso, con la apertura y sostenimiento por largos años del Templo de la Humanidad donde se profesaba la religión estructurada por Augusto Comte y sostenida a su muerte por Clotilde de Vaux.

João Camilo de Oliveira Torres ha historiado minuciosamente la vida cultural positivista en el Brasil, con abundancia de datos históricos y con análisis adecuados de los mismos. En el primer libro hace una reseña extensa de la evolución del positivismo en el Brasil. La historia del positivismo está ligada a nombres como los de Benjamín Constant, y Miguel Lemos, que puede calificarse como el fundador del positivismo en su movimiento religioso, característica con la que tuvo aún más arraigo en el Brasil; el compañero de aquél, Teixeira Mendes, y otros. Entre los positivistas modernos señálanse Iván Lins, el General Rondon y Pontes de Miranda.

En la segunda parte del libro estudia el autor la influencia que el positivismo ejerció en el Brasil en la educación, en las instituciones militares, en el arte y en la literatura.

El resultado a que llega el autor es que el positivismo, a pesar de sus graves deficiencias y contradicciones, logró arraigar en la mentalidad de ciertos espíritus en el Brasil a causa de la poca formación religiosa; ésta provenía de una deficiente educación en el orden intelectual y de un conocimiento imperfecto de los fundamentos del catolicismo tradicional. Este catolicismo sólidamente implantado en el Brasil por los Jesuítas, dice el autor, y que por falta de ulterior instrucción sólida desaparecía de las inteligencias ante los embates de las ideas vertidas en los libros agnósticos, no pudo resistir en las inteligencias deficientemente educadas, desde que la instrucción pública del país entró por los cauces del laicismo. Sin embargo, observa muy bien el autor, que de las dos direcciones que tomó el positivismo en Francia, la de Littrè antirreligiosa y la de Lafitte continuador de los sueños de la religión de la humanidad, fué esta última la única que logró substituir en el Brasil. El autor interpreta este fenómeno como una manifestación del espíritu profundamente religioso del pueblo brasilero, el cual en algunas de sus esferas cultas, al perder el contacto con el catolicismo experimentó la necesidad de alimentar su sentimiento religioso con las ideas espiritualistas de elevación moral que el Comtismo les ofrecía en nombre de la ciencia.

El estudio realizado nos parece revestir las características de un trabajo seriamente científico, y sus conclusiones las juzgamos sólidamente fundadas.

I. QUILES, S. I.

JESÚS BUJANDA, S. I. — *Manual de Teología Dogmática.* Editora Sociedad de San Miguel, Buenos Aires 1943, 544 págs.

Hacía falta en castellano un manual completo de Teología Dogmática; un libro donde se expusiera en forma clara, segura y sintética, las principales tesis de la Teología Dogmática, y al que pudiesen recurrir, ya sea para su estudio, ya para consultas rápidas, los católicos que desean instruirse todo lo posible en la doctrina teológica. Esto es lo que nos ofrece ahora el R. P. Jesús Bujanda, S. I. Su obra es completa: abarca todas las partes de la Teología Dogmática, las cuestiones previas al estudio de la Religión en general y de la natural; de la única religión verdadera, la cristiana; de la Iglesia; de la fe, de la unidad de Dios, de la Trinidad; de Dios Creador, de Dios enaltecedor, al llevar al hombre a un orden sobrenatural; de Dios Redentor; de Dios Santificador, o de la gracia; de los Sacramentos; de Dios consumador o repartidor de dones y castigos. Todo este enorme material lo ha ido exponiendo el P. Bujanda en forma clara y sintética, según el método de la Teología Escolástica. Es decir, formula sus proposiciones en *tesis* bien definidas, de las cuales explica el sentido, la historia y las pruebas. Pedagogicamente será muy útil el resumen que pone al fin de cada tesis en forma de preguntas.

Tiene buen cuidado el autor de anotar después de cada tesis su grado de certeza teológica, punto muy importante para el verdadero conocimiento de nuestros dogmas.

Cuanto a la doctrina es siempre seguro y aceptable. En las cuestiones que se discuten entre los teólogos, se muestra sobrio y mesurado, indicando las pruebas de unos y de otros en favor de sus opiniones.

Estas condiciones hacen del Manual de Teología Dogmática un libro sumamente útil para los laicos que deseen, en breves páginas, tener compendiada la doctrina teológica.

La Sociedad de San Miguel se ha esmerado en la presentación del libro, que nos ofrece en un volumen muy manual, impreso en papel Biblia, con acertada elección y disposición de los tipos de imprenta.

I. Quiles, S. I.

Benedetto Croce. — *Lo vivo y lo muerto de la Filosofía de Hegel.* Ediciones Imán, Buenos Aires 1943. Trad. de la 3.° edición italiana, por *Francisco González Ríos.*

La obra de Benedetto Croce, que ahora se presenta en versión española, es, como lo indica su título, un esfuerzo por discriminar lo que ha subsistido de la filosofía de Hegel y lo que ha perecido ya, superado por la crítica. Es, por lo tanto, un esfuerzo de exposición de la doctrina Hegeliana tal como la entiende Croce, y al mismo tiempo, de crítica a la misma. A mi parecer el resultado de la crítica es bastante hondo, pues al lado de una aceptación general del sistema hegeliano, Croce formula, y por cierto frecuentemente con razón, reparos fundamentales a la filosofía de su maestro, en realidad, este aspecto del libro ofrece un margen más amplio a la personalidad de Croce, que no puede encerrarse simplemente en el sistema hegeliano, a pesar de que frecuentemente es calificado Croce como expositor y apóstol del Hegelianismo.

Confirmando estas apreciaciones generales puede observarse una clara explicación de la célebre « dialéctica » hegeliana en el capítulo I. Dialéctica que Croce acepta plenamente, y que es, sin duda, la expresión más característica de la filosofía de Hegel. Sin embargo, Croce ha suavizado la posición Hegeliana. La Tríada Hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, de unidad, de oposición y de síntesis de ambos aparece como una expresión de la realidad concreta, como un esfuerzo de pensar la realidad tal como existe en sí misma.

« El concepto filosófico es universalmente concreto, y por tal razón, es pensamiento de la realidad tal cual es, una y múltiple, divisa e indivisa », « y la única verdad es que la unidad no tiene enfrente suyo a la oposición, sino que la tiene en sí misma, y que sin oposición, la realidad no sería tal, porque no sería entonces desenvolvimiento, vida » (p. 24). Este esfuerzo de Hegel por llegar a una representación de la realidad tal como existe, y del que participa Croce, les llevó a la afirmación de que la identidad y la contradicción son la esencia misma del ser y de la realidad. Sin embargo, es necesario advertir que está latente un cambio de perspectiva en esta apreciación, tanto de Hegel como de Croce. Efectivamente, la unidad y la multiplicidad están a la vez realizadas en el ser. Pero no desde el mismo punto de vista. Es decir, que el ser no es la vez uno y múltiple, considerado en un mismo aspecto, sino desde diversos aspectos. Por esta razón, la realidad no entraña en sí misma esa contradicción que Hegel o Croce señalan. Este último ha observado acertadamente que Hegel no ha negado directamente el principio de contradicción, sino que más bien, ha intentado robustecerlo. Si hubiese introducido la distinción anteriormente indicada, Hegel no hubiese tenido la necesidad de llegar a la afirmación de que en la realidad misma circula esencialmente el principio de contradicción, pues la síntesis de la unidad y de la multiplicidad no se realiza en el ser en un mismo aspecto, sino en aspectos diferentes.

Cuanto a los reparos que Croce hace a Hegel, están éstos esparcidos por todo el sistema Hegeliano. Véase, p. ej., a propósito de la Filosofía de la Historia (De la Historiografía). « Pero la verdad es que Hegel no podía rendir justicia plena a esta forma teorética, por la misma razón que le ha privado de rendir justicia a la forma precedente. ...Desde el punto de vista lógico, ambos errores tienen el mismo origen » (p. 121). Croce interpreta la Filosofía de la Historia de Hegel en esta forma: Hegel « sabe a priori que la Historia y el sistema de la Filosofía son idénticos, pues se trata de un mismo desarrollo que en el sistema

se halla representado... En la Historia recibe el agregado de nombres y datas, es decir, los detalles simplemente exteriores».

Este concepto hegeliano que Croce suscribe, no solamente suprime lógicamente el desarrollo libre de la actividad humana, sino que, como el mismo Croce confiesa en las páginas precedentes, está en pugna con abundantes textos del mismo Hegel, quien se expresa, por consiguiente, acerca de este punto fundamental, en forma poco coherente. Semejantes reparos le vemos formular a la concepción Hegeliana de la Tríada del Espíritu Absoluto (p. 265). En el capítulo dedicado a la crítica y continuación del pensamiento de Hegel, Croce aclara francamente su actitud para justificarse por los frecuentes cortes que ha debido operar en el sistema de Hegel. Se confiesa Hegeliano, pero a la vez eleático, heraclitiano, socrático, platónico, aristotélico, estoico, escéptico, neoplatónico, cristiano, budista, cartesiano, spinozista, leibnitziano, viquiano, kantiano, etc., etc., (p. 192). Es decir, quiere reunir lo bueno de todos los sistemas. No siempre ha tenido Croce la suerte de elegirlo, tarea, por lo demás, muy difícil. El presente libro contribuye notablemente a aclarar la posición de Croce respecto de Hegel.

I. QUILES, S. I.

G. GIER, S. V. D. S. LICHIUS, S. V. D. — *Dios y mi alma.* Guía de vida interior. 2.ª ed. Ed. Guadalupe, 1944. 485 págs.

Una perfecta guía de la vida interior del cristiano debe enseñar a la vez, los principios teóricos de la perfección y la enseñanza práctica de la misma; ideal difícil de obtener, y, sin embargo, alcanzado con maestría en el libro de Gier-Lichius DIOS Y MI ALMA.

Al que me pregunte si es un tratado de ascética y mística, o si es un devocionario, tendré que contestarle a la vez negativa y afirmativamente, y en esta respuesta está la mejor definición, y también el más justo y merecido elogio del libro. Porque no es este un *mero tratado teórico* de la vida espiritual, ni tampoco un *simple devocionario;* sino una combinación armoniosa de ambos, en que el cristiano hallará juntamente los principios fundamentales de su vida de oración y unión con Dios, y la manera de ejercitar con fruto y sin desviaciones las obligaciones de piedad del cristiano, así como las devociones más recomendadas por la Iglesia, los Santos y los maestros de la vida espiritual: la meditación, la santa misa, la comunión, la rectitud de intención, el examen de conciencia, la presencia de Dios, la oración vocal, el Padrenuestro, el santo rosario, el oficio divino, la confesión semanal, etc., etc.,

En la exposición de cada uno de esos ejercicios, que tanta influencia tienen en la vida espiritual, se emplea siempre un estilo, lleno de piedad y unción, y a la vez campea una singular discreción y solidez doctrinal, que hacen particularmente recomendable esta obra. Siguiendo las enseñanzas de los grandes maestros de espíritu, como Santa Teresa, San Ignacio, San Francisco de Sales, etc., insiste en la necesidad de que el alma trabaje de su parte, emplee su método y no descuide su preparación remota y próxima para sus ejercicios de piedad, y su vida ascética, pero a la vez que se deje en manos de Dios cuando El la guíe por sí mismo. El R. P. Gier se revela claramente en las páginas de este libro, como un perfecto conocedor de los principios de la ascética cristiana, y como un experimentado y prudente director de almas.

No nos extraña que el libro haya alcanzado en sus ediciones alemanas cerca de los cien mil ejemplares, y que haya sido ya traducido a varias lenguas. El R. P. S. Lichius, de la Congregación del Verbo Divino, ampliamente conocido entre nosotros por su devocionario «*Vademecum*» y por otros escritos espirituales, ha prestado un excelente servicio a nuestra literatura piadosa al traducir y acomodar a nuestro idioma, la obra del Superior General de su Congregación, el R. P. Guillermo Gier. Esta «Guía de vida interior» que nos ofrece el libro DIOS Y MI ALMA, no sólo será particularmente útil a las almas, sea que comiencen o que estén adelantadas en la perfección, sino tam-

bién a los mismos directores espirituales, confesores y misioneros, quienes hallarán aquí reunidos preciosos y sólidos principios y prácticas de vida interior.

La presentación tipográfica del libro, y su elegante y sobria encuadernación en tela, con motivos, títulos en oro, realzan su valioso contenido y hacen aún más atrayente el manejo del mismo.

Ismael Quiles, s. j.

Cardinal Newman. — *Kindly Light.* A second Cardinal Newman Prayer Boock compiled by *Daniel O'Conell, S. J.* America Press, New York, 1941. 346 págs.

El P. Daniel O'Connell, escritor ascético e ilustrado conocedor de la literatura religiosa inglesa ha seleccionado en dos volúmenes, *Heart to Heart,* y *Kindly light,* lo más delicado entre lo mucho exquisito que sobre la vida espiritual escribió el Cardenal Newman.

Las dos obras están dispuestas en modo análogo: en torno a un tema central —en *Kindly Light* son tres, Jesucristo, camino, verdad y vida— el A. ha reunido varios pensamientos de Newman expuestos en aquel limpidísimo lenguaje y con esa intensidad de sentimiento que caracteriza la obra de una de las almas más distinguidas por su nobleza y saber, en frase de Pío XI.

El trabajo del P. O'Connell ha sido, además de la selección, la disposición de estos pasajes y darles unos encabezamientos acertados e incisivos, sugerentes diría GarMar, con los que los caracteriza.

Ambas obras tienen varios índices que facilitan su uso como libro de meditación y como breviario de pensamientos sobre el sentir cristiano de la vida, las diversas épocas litúrgicas del año, etc.

Kindly Light es el título de una conocida poesía de Newman, « Lead kindly Light among the encircling gloom », « guíame oh luz amable en la bruma que me cerca », que escribió cuando su alma rezumaba la más intensa emoción religiosa que una alma puede experimentar: Dios le había mostrado que tenía que cumplir una gran misión religiosa en su patria; sucédese la duda, y en la turbación implora que Dios sea su guía mientras es de noche en su alma.

till
The night is gone,
And with the morn those angel faces smile
Which I have lov'd long since, and lost awhile.

Felipe E. McGregor, s. j.

Belloc, Hilaire. — *Las Grandes Herejías.* La Espiga de oro, Buenos Aires, 1943. 235 págs.

El libro de Belloc, *Las Grandes Herejías,* que recientemente nos acaba de dar traducido Pedro de Olazábal, es un aporte más a esa interpretación integral de Europa que Belloc se ha propuesto como meta de sus estudios.

Hay en la interprctación del pasado como en ningún otro conocimiento humano un gran peligro de subjetivismo; más aún, desde que Ranke creó sus famosos « tipos de historia », surgieron los primeros ensayos de « filosofía de la historia » y la mentalidad modernista cundió por toda Europa, esta interpdetación del pasado ha sido tendenciosa y materialista. Belloc lo sabe y ha reaccionado. En « The Freench Revolution » precisa su actitud y explica su método.

Tres actitudes, dice él, son posibles al reconstruir un pasado. Partamos de la base de que todo proceso histórico es el fermento de unas pocas ideas latentes; la *primera actitud* reconoce esta gran ley de la historia y afirma que en las grandes transformaciones la clara luz de las ideas y principios se vieron comprometidas en sus aplicaciones por las pasiones y flaquezas humanas; la *segunda* actitud trata de explicar cómo lentamente, por esos hechos imprevistos que son el aporte de lo contingente y humano, se fué engrosando la fina hebra que, transformada en macizo cable, arrastró en un sentido más bien que en otro la aplicación de los principios; la *tercera*, finalmente, es la *actitud* de lo imprevisto, de lo oculto, los manejos de las voluntades del mal (el judaísmo internacional), etc., etc., todas esas mistificaciones simplistas con las que el historiador nada tiene que ver. El mérito y el genio de la historia está en la segunda actitud; la primera es una generalización demasiado universalista.

Belloc afirma que las hercjías, es decir las negaciones de algunas de las verdades parciales enseñadas por la Iglesia, han sido el cje de giro de la historia europea en los últimos dieciseis siglos (p. 15) y han convergido definitivamente en la gran herejía moderna, la innominada porque odia la precisión y en sus múltiples ramificaciones sólo conviene en estas tres notas: materialista, atea y, por atea, necesariamente indiferente a la verdad, porque la verdad es Dios.

Estudia en este libro cinco herejías «tipos»: la arriana, la mahometana, la albigense, la protestante y la moderna. El trabajo es de una maestría acabada, porque el método de Belloc: precisión exacta de las ideas, dominio vastísimo de los hechos y asimilación vital en un todo, resulta de extraordinaria eficiencia.

....El estudio de la «fase moderna», a nuestro entender lo mejor del libro, es un estudio grave y sereno sobre lo que muchos ven pero pocos quieren mirar: «la gravedad de la hora que tiene ante sí el problema más trascendental que se haya presentado ante el espíritu del hombre. Estamos en la bifurcación de caminos por donde pasará todo el futuro de nuestra raza».

FELIPE E. MC GREGOR, S. J.

LIBROS RECIBIDOS

Actis, Pbro., Dr. Francisco C. — *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires,* en 8vo.; 406 págs. Junta de Hist. Ecles. Argentina. Bs. As., 1943.

Anónimo. — *Catálogo de la librería jesuítica,* en 8vo.; 311 págs. Univ. Nac. de Córdoba. Córdoba, 1943.

Avila, O. S. B., Bruno. — *Historia de la Iglesia,* en 16. Monasterio de S. Benito. Bs. As., 1943.

Bazzano, S. I., Orestes G. — *Critica Cognitionis,* en 8vo.; 200 págs. Espasa-Calpe. Bs. As.-México, 1943.

Bergadá, María Mercedes. — *Guillermo Doyle: asceta y místico en las trincheras,* en 16; 244 págs. Editora Cultural. Bs. As., 1943.

Buil, S. I., Nicolás. — *Jesucristo sacerdote: Su sacrificio redentor,* en 16; 117 págs. Editora Cultural. Bs. As., 1943.

Bless, H. — *Psiquiatría pastoral,* en 8vo.; 278 págs. Razón y Fe. Madrid, 1942.

Casanovas, S. I., Ignacio. — *San Ignacio de Loyola,* en 8vo.; 320 págs. Difusión. Bs. As., 1943.

Cruz Ugalde, M. C. M., Félix. — *La gran revelación del siglo XX,* en 16; 120 págs. « Sta. Catalina. Bs. As., 1943.

Dickinson, G. Lowes. — *Justice and Liberty,* en 16; 230 págs. Allen y Unwin. London, 1943.

Gonella, Guido. — *Principios básicos para un orden internacional,* en 8vo.; 350 págs. Difusión. Bs. As., 1943.

Gracián, S. I., Baltasar. — *Obras completas,* en 16; 3 tomos. Poblet. Bs. As., 1943.

Ignacio de Loyola, San. — *Autobiografía,* en 16. Editora Cultural. Bs. As., 1943.

James, William. — *The Varieties of Relligious Experience,* en 16; 526 págs. Longmans Green and Co. London, 1943.

Kempis, Tomás de. — *La imitación de Cristo,* en 24; 506 págs. Impr. Guadalupe. Bs. As., 1943.

Laburu, S. I., J. A. de. — *Origen de la vida,* en 16. Mosca Hnos. Montevidco, 1943.

Legón, Faustino. — *Ante-proyecto de constitución redactado por encargo del Gobierno de la Provincia de Mendoza,* en 8vo. Bs. As., 1943.

Lehmann, S. V. D., Juan B. — *Salió el sembrador...,* en 16; tt. I, II y III. Impr. Guadalupe. Bs. As., 1942-3.

Llorca, S. I., Bernardino. — *Manual de historia eclesiástica,* en 8vo.; 899 págs. Labor. Bs. As., etc., 1942.

Magni, S. I., Alejo. — *Caballeros de María,* en 16; 145 págs. Editora Cultural. Bs. As., 1943.

Maritain, J. — *El pensamiento vivo de S. Pablo,* en 16; 240 págs. Losada. Bs. As., 1943.

Maritain, J. — *Introducción a la Filosofía,* en 8vo.; 240 págs. Club de Lectores. Bs. As., 1943.

Montalbán, S. I., Francisco. — *Los orígenes de la reforma protestante,* en 8vo.; 184 págs. Razón y Fe. Madrid, 1942.

Ots Capdequí, José María. — *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano,* en 8vo.; t. II, 376 págs. Baiocco y Cía. Bs. Aires, 1943.

Philipon, O. P., M. M. — *La doctrina espiritual de Sor Isabel de la Trinidad,* en 8vo.; 332 págs. Dedebec. Bs. As., 1943.

Quiles, S. I., Ismael. — *Mi ideal de santidad,* en 16. Editora Cultural. Bs. As., 1943.

Quiles, S. I., Ismael. — *Metaphysica generalis sive Ontologia,* en 8vo.; 416 págs. Espasa-Calpe. Bs. As.-México, 1943.

Quiles, S. I., Ismael. — *Marietta - Flor de santidad,* en 16; 128 págs. Editora Cultural. Bs. As., 1942.

Séneca. — *Tratados morales,* en 16; 168 págs. Espasa-Calpe. Bs. As., 1943.

Suárez, S. J., Francisco. —*Introducción a la Metafísica,* en 16; 230 págs. Traducción de J. Adúriz, S. I. Prólogo de I. Quiles, S. I., Espasa-Calpe. Bs. As., 1943.

Stebbing, L. Susan. — *A Modern Introduction to Logic,* en 8vo. Methuen y Co. London, 1942.

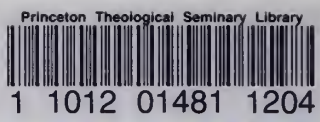
Straubinger, Mr. Dr. Juan. — *La Sagrada Biblia, A. T.,* t. 1, en 16. Impr. « Guadalupe ». Bs. As., 1943.

Regatillo, S. I., Eduardus F. — *Institutiones Iuris Canonici,* en 8vo.; 2 tomos. Sal Terrae. Santander, 1942.

Tredici, Jacinto. — *Historia de la Filosofía,* en 8vo. Difusión. Bs. As., 1943.

Vimar, S. I., Jorge. — *Oremos con nuestro sacerdote,* en 24. Editora Cultural. Bs. As., 1943.

Esta obra se terminó de imprimir el día
22 de Junio de 1944 en los talleres
gráficos de A. Baiocco y Cía. S. R. Ltda.
Centenera 429/35 - Buenos Aires


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01481 1204
FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY